University of St. Michael's College
3 1761 08051783 2

J.B. ROLLAND & FILS
Libraires,
RUE SAINT VINCENT,
MONTREAL.

ST. MICHAEL'S COLLEGE
LIBRARY

Digitized by the Internet Archive
in 2009 with funding from
University of Ottawa

http://www.archive.org/details/revuedessciences1867arrauoft

REVUE

DES

SCIENCES ECCLÉSIASTIQUES

IMPRIMATUR :

Atrebati, die 20 Januarii 1867.

† J.-B.-J., *Episc. Atrebatensis, Bolonien. et Audomaren.*

REVUE
DES SCIENCES
ECCLÉSIASTIQUES

DIRIGÉE

PAR M. L'ABBÉ D. BOUIX

RECUEIL MENSUEL

Fondé sous les auspices de Mgr PARISIS, évêque d'Arras.

Ubi Petrus, ibi Ecclesia. (S. Ambroise)

DEUXIÈME SÉRIE. — TOME Ve.

(XVe de la Collection.)

ST. MICHAEL'S COLLEGE LIBRARY

ARRAS,
ROUSSEAU-LEROY, ÉDITEUR
(BUREAUX DE LA REVUE)
rue St-Maurice, 26.

PARIS,
GAUME FRÈRES ET DUPREY,
LIBRAIRES-ÉDITEURS,
rue Cassette, 4.

1867

REVUE

DES

SCIENCES ECCLÉSIASTIQUES

DE QUELQUES RÉCENTS TRAVAUX D'ARCHÉOLOGIE CHRÉTIENNE.

Premier article.

L'archéologie est de ces sciences toujours jeunes qui voient leur objet s'agrandir à mesure qu'elles pensent l'épuiser. Il leur arrive bien parfois de s'endormir, comme l'ouvrier sur sa tâche accomplie; mais, pendant ce sommeil, les siècles marchent; les monuments et les hommes s'enfoncent dans la majesté de l'histoire; l'ombre et la poussière recouvrent les tombeaux; la mousse envahit les inscriptions glorieuses, et le jour vient où de nouvelles générations, impatientes de pénétrer les énigmes que le temps a fait naître ou qu'il a obscurcies davantage, réveillent enfin les oracles et leur demandent d'interpréter un monde qui ne cesse de vieillir et de passer. Nous avons vu ce réveil, ce renouvellement de l'archéologie chrétienne. Au delà des monts, Mgr. Célestin Cavedoni, les PP. Marchi, Secchi et Garrucci, MM. Visconti et de Rossi; en France, les Bénédictins de Solesme, l'abbé Greppo, les PP. Martin et Cahier, MM. Edmond Le Blant et Louis Perret, et hier encore M. l'abbé Martigny, faisaient revivre et dépassaient tout

à coup Bosio, Boldetti et Buonarotti, Mabillon, Ruinart et Seroux d'Agincourt.

Mais à Rome surtout fleurit la science des antiquités ecclésiastiques; à Rome « dont le sol renferme un iné-« puisable trésor de monuments que le moindre sillon « révèle chaque jour aux yeux ravis des savants » (1). La vérité doit beaucoup à ces récentes découvertes. « On « n'a plus de doutes, disait dernièrement la *Revue des « Deux-Mondes*, au sujet de l'origine et de la destination « primitive des Catacombes.... Ces interminables galeries « qui contiennent, dit-on, six millions de tombes, sont « entièrement l'ouvrage des chrétiens » (2). Au témoignage du chevalier de Rossi, « les archéologues, même les « moins orthodoxes, ont finalement renoncé à soutenir « la promiscuité des tombeaux païens et chrétiens dans « les Catacombes romaines; et tout homme vraiment « doué d'érudition et de critique, s'il rencontre par ha-« sard un cubiculum païen en communication avec un « hypogée chrétien, ne s'avisera plns d'établir là-dessus « des théories démenties par l'histoire la plus authen-« tique et par l'immense famille des monuments de Rome « souterraine » (3). La confiance dans le vase de sang comme signe du martyre, un instant ébranlée par de doctes mais aventureuses conjectures, s'est raffermie sur des recherches très-consciencieuses et très-complètes, en sorte qu'un éminent tribunal n'a pas craint d'en appuyer le résultat de toute son incontestable autorité (4).

Rassurée contre des attaques désormais impuissantes, l'archéologie sacrée a pris un nouvel essor. Elle a demandé aux restes vénérables de l'antiquité, les dogmes,

(1) J.-B. de Rossi, *Bullet. archeol.*, 1865, pag. 10.
(2) *Revue des Deux-Mondes*, 1er septembre 1865, pag. 145-147.
(3) *Bullet. archeol.*, 1865, pag. 5.
(4) *Revue des Sciences ecclésiastiques*, tom. IX, p. 283.

la morale, le culte, la législation, l'histoire intime de l'Église apostolique; et la réponse a été si claire que « jusqu'ici rien peut-être n'a mieux servi à faire con- « naître une époque si importante et si ignorée, que l'é- « tude des Catacombes de Rome » (1). C'est à ces titres et à d'autres non moins légitimes, que l'archéologie est entrée dans l'ensemble des sciences ecclésiastiques, et que je me propose de faire ici une revue de ses travaux les plus récents et les plus considérables.

I.

On a des monnaies hébraïques d'argent, de bronze et de cuivre qui racontent fidèlement la sanglante agonie du peuple juif, et qui, dispersées comme lui aux quatre vents du ciel, disent partout que l'héroïsme, la fureur, le désespoir ne peuvent rien contre le sang du juste, quand il retombe sur la tête de ses bourreaux. Ces médailles ont longtemps passé pour contemporaines de David et de Salomon, et les savants ont eu de la peine à en dissuader le public. Mais enfin l'on convient généralement que Simon Machabée fut le premier à battre une monnaie vraiment hébraïque, et l'habileté du P. Étienne Souciet (2) n'a pas mieux réussi à persuader qu'il y en eût dès les premiers temps d'Israël, que les nouveaux efforts entrepris par M. de Saulcy (3) pour rapporter au pontife Jaddus, sous le règne d'Alexandre, les sicles de Simon Machabée.

Celui-ci ne marqua ni son nom ni son titre sur les monnaies d'argent, et il les fit dater en sigles : א,ב,ג; même un spécimen de la quatrième année s'est rencontré

(1) *Revue des Deux-Mondes*, loc. cit., pag. 142.

(2) *Recueil* (anonyme) *de Dissertations critiques* sur des endroits difficiles de l'Écriture sainte et sur des matières qui ont rapport à l'Écriture. (Paris, 1715.) Première dissertation.

(3) *Recherches sur la numismatique judaïque* (Paris, 1854), pag. 21 et ss.

dernièrement avec le *daleth* caractéristique (1). Il faut donc retrancher de la numismatique de Simon les médailles qui portent son nom ou bien une date en toutes lettres; et ces médailles étant d'ailleurs frappées d'après le système monétaire d'Auguste, il est évident qu'elles appartiennent aux révoltes des juifs contre Néron et Adrien. Il en faut dire autant d'une série de petits bronzes que M. de Saulcy attribue à Simon, sans observer que par leur valeur numérale et leur paléographie, ils diffèrent essentiellement de tout ce qui sortit de ses ateliers monétaires.

Toutefois, les monnaies frappées par les derniers défenseurs de l'indépendance judaïque présentent, à leur tour, une telle variété de dates, de types et de légendes, qu'après les excellents travaux de Perez Bayer, de Madden et de Cavedoni, il y régnait encore de la confusion. Le R. P. Garrucci me semble l'avoir dissipée à force de sagacité. Voici, d'après ses belles *Dissertations archéologiques* (2), la manière dont il a conduit ses recherches, et le résultat très-net et très-intéressant auquel il est arrivé.

Le dernier soulèvement des Juifs n'ayant duré que deux ans, les monnaies qui dépassent cette date sont de la première révolte. D'autres qui portaient d'abord l'effigie de Vespasien, de Titus, de Domitien, de Trajan et d'Adrien, et qui depuis ont été rebattues au coin d'Israël, sont évidemment de la seconde. Ces principes établis, le savant jésuite détermine les caractères distinctifs de ces deux séries monétaires. La plus ancienne donne in-

(1) La légende des monnaies de Simon est celle-ci : שקל ישראל. (א) ש. (Année (1re). Un sicle). Les caractères, aussi bien que ceux de toutes les monnaies hébraïques dont nous allons parler, sont empruntés à l'alphabet *samaritain;* on le trouvera dans l'ouvrage cité du P. Et. Souciet.

(2) *Dissertazioni archeologiche di vario argomento.* Tome 2e, pag. 51 et ss

variablement les dates en toutes lettres, et le mot de *rédemption* (גאלת) s'y voit habituellement.

Au contraire, la plus récente affectionne l'expression de *délivrance* (חרות), et désigne la dernière année par le seul sigle *beth*; le millésime de la première année manque constamment.

A peine les Juifs ont-ils levé l'étendard de la rébellion contre Néron et proclamé la guerre de l'indépendance, qu'ils émettent à la hâte une monnaie d'argent, sans date, il est vrai, mais avec la devise : « Eléazar le prêtre », *Elihezer accohen.* Cette devise entoure un vase à une anse et une branche de palmier. Le revers renferme le nom de Simon : *Schimeh(on)* — environné d'une couronne. On voit par ces emblêmes qu'il s'agit de combattre pour le temple et pour la Judée, — la région des palmiers, comme l'appelle plus d'un auteur ancien. Le R. P. Garrucci incline à croire que *le prêtre Eliézer* est cet Eléazar, fils d'Ananie, qui empêcha les sacrifices pour l'empereur et donna ainsi le signal de la prise de boucliers (1) : quelque temps après, il devint gouverneur de l'Idumée. Josèphe parle d'un autre Eléazar, fils de Simon, qui conserva la direction des affaires jusque dans la troisième année de la révolte; mais cela même montre que notre médaille n'est pas de lui, car les médailles subséquentes ne portent plus son nom, omission inexplicable dans l'hypothèse où la première l'eût mentionné. Quant à ce Simon dont nous voyons ici les initiales au centre d'une couronne, c'est en vain que le R. P. Garrucci a voulu le découvrir entre tous ses homonymes de cette époque. Aucun d'eux n'a pu battre monnaie en pareille circonstance, et l'on est conduit à penser qu'Eléazar, afin de rattacher sa tentative aux victorieux exploits des Asmonéens et d'enflammer l'ardeur de ses soldats, aura pris

(1) Josèphe, *de Bello judaïco*, lib. II, c. 30.

pour devise le nom de ce Simon Machabée qui avait autrefois délivré sa nation du joug des Séleucides. Il eut même l'attention d'imiter autant que possible les sicles de ce grand homme. Mais c'en était fait, le peuple de Dieu, suivant les prophéties, n'était plus le peuple de Dieu : il ne pouvait plus se réclamer des héros d'Israël.

Lorsque le trouble inséparable d'une première émeute fut à peu près calmé, Eléazar frappa trois nouvelles monnaies dont il indiqua la date en toutes lettres : — la première année de la rédemption d'Israël — (*Schenath echath ligullath Israël*). Au vase et à la branche de palmier, il ajouta le raisin, symbole du triomphe après la souffrance, quand la grappe a été foulée au pressoir. Le nom de Simon a disparu pour faire place à la date et au nouvel emblême. Sur la fin de l'année, les médailles sont encore datées du *premier an de la rédemption d'Israël* (1), mais le nom d'Eléazar, qui vient de partir pour l'Idumée, est remplacé par celui de Jérusalem avec l'image d'un portique, d'un temple à quatre colonnes ; et plus tard par l'acclamation : — Simon, prince d'Israël — (*Schimchon nasi* — ou *sisi* — *Israël*), au milieu d'une couronne. Le vase à deux anses et le pampre font alors leur apparition dans le symbolisme monétaire.

Durant la seconde et la troisième année de la lutte contre les Romains, la Ville sainte est abandonnée à elle-même, sans chefs ni gouvernement; elle est divisée en factions ; l'ennemi est à ses portes. Alors l'émission des médailles semble se ralentir. Nous n'avons, en effet, que deux types pour toute cette période. Ils reproduisent le

(1) C'est le sens le plus naturel et le plus communément reçu, comme le P. Souciet en convient lui-même (*loc. cit.*). Toutefois, l'embarras chronologique où le jetait son système sur ces monnaies, qu'il attribuait à Simon Machabée, l'obligeait à diviser la legende et à lire : « *Anno primo. — Ob redemptio-* « *nem Israël!* » Nous adoptons cette interprétation quand l'année n'est pas marquée et qu'on trouve seulement : « *Ligullath Israël.* »

vase sacré et le cep de vigne, en y joignant parfois la lyre, sur laquelle on chantait les malheurs de la patrie, aux rives des fleuves de Babylone. L'année est désignée par les mots *Schenath Schettaïm* ou *Schelosch* ; aucun nom de chef; et la confiance dans le succès de la guerre diminuant à mesure que les Romains envahissent les places fortes de la Judée, l'espoir de racheter *Israël* se réduit à celui de délivrer Sion : — *Cheruth Tzion.* — Enfin, dans la quatrième année (*Schenath arbach*), au milieu des horreurs de la famine, on frappe des moitiés et des quarts de sesterces (1) *chetzi;* — *rebah*). Est-ce dérision ou espérance? on y figure des corbeilles, le palmier, le citron (2), un calice, et le *lulab* (3) entre deux amphores. Nulle allusion à l'autorité d'un prince ou d'un gouverneur; et toujours ce cri d'angoisse : — Délivrance de Sion! (*Ligullath Tzion.*) Mais en ce moment, peut-être, Titus emporte d'assaut la montagne de Sion, et le temple s'abîme dans les flammes.

Soixante-trois ans plus tard, sous l'empire d'Adrien, Barcochébas commence un brigandage affreux, au nom de la liberté nationale. Il affirme d'abord ses droits en émettant des pièces d'argent et de bronze que la pénurie de son trésor le force souvent à refrapper sur des deniers romains. Le nom fameux de Simon Machabée lui sert encore de cri de guerre, et il l'inscrit, soit au milieu d'une couronne, soit avec un raisin, un palmier, une lyre et un portique à quatre colonnes ; il l'inscrit, dis-je, sur la face principale des médailles qu'il livre à la circulation publique pendant deux ans. De dix-sept types qu'on en

(1) Les monnaies antérieures ne portent pas l'indication de leur valeur, soit par oubli, soit par négligence d'un détail qu'on aura pu regarder comme superflu.

(2) Il était employé dans la fête des tabernacles, sous le nom de *fructus arboris pulcherrimæ.* (Lévitique, c. XXIII, 40.) Cf. Garrucci, *Vetri*, p. 48.

(3) Sur le *Lulab*, voyez cette *Revue* : Théologie des Catacombes, 1re partie. III. (Tom. IX, p. 99.)

a recueillis, deux seulement substituent au nom de Simon celui de Jérusalem, accompagné d'un palmier. La date de la première année, on l'a dit plus haut, ne se lit point sur les médailles ; mais la légende . — Délivrance de Jérusalem, — (*lacheruth Jerusalem*) y supplée suffisamment, car elle est exclusivement réservée à cette époque. Le vase, la lyre, la palme, les trompettes de la guerre sainte, la couronne, le pampre et le raisin décorent les revers.

Il semble que la seconde année de la révolte ait inspiré plus d'espoir et de hardiesse à Barcochébas; désormais à la date : — *Sche*(*nath*) *Be*(*th*) — il joint la formule plus ambitieuse de — *lacheruth Israël* — délivrance d'Israël. Les emblêmes sont ceux de l'année précédente avec le lulab et le fruit du citronnier.

C'est bien le nom de Simon Machabée qui se voit sur les monnaies de Barcochébas; et, en effet, aucun personnage de la seconde révolte judaïque ne saurait le revendiquer pour lui-même. Barcochébas n'est jamais nommé de cette manière par les écrivains de l'antiquité. Mais quoi! ce chef audacieux n'aurait-il pas laissé sur ses monnaies quelque trace de son existence? Mgr Cavedoni pensait en reconnaître une dans l'étoile qui se remarque sur deux de ses pièces d'argent, et qui pourrait en effet symboliser *le fils de l'étoile*, comme il se faisait appeler. L'étoile pâlit. Jérusalem fut ruinée de fond en comble, et une colonie romaine s'établit sur les débris de tant de gloire et de grandeurs.

II.

C'était le temps où l'Église romaine ouvrait ses plus belles catacombes. L'architecture des cimetières sacrés recevait des lois définitives, fondées sur une expérience

déjà séculaire, et prenait ces formes traditionnelles qui font l'unité, la grandeur et le charme de Rome souterraine. On n'en était pas venu là du premier coup. « Il ne « faut point s'étonner, dit le chevalier de Rossi, de « trouver des hypogées, qui, construits en même temps « ou à peu près, et fort rapprochés les uns des autres, « ne composent cependant pas un seul groupe homogène. « L'étude des Catacombes démontre chaque jour davan- « tage, que les plus grandes se sont peu à peu constituées « par les ramifications de plusieurs centres d'abord indé- « pendants, et confinés à part dans les limites précises « et géométriques d'un espace plus ou moins étendu, « comme la loi romaine et la coutume religieuse le vou- « laient pour les sépultures. Ces tombeaux se développant « ensuite par degrés, finirent par s'entrelacer et se con- « fondirent en un seul labyrinthe qui embrassait une « colline ou une propriété tout entière. De là vient encore « qu'il existe aujourd'hui un grand nombre d'entrées « distinctes pour chaque cimetière (1). »

La catacombe de Domitilla, dont la connaissance est due aux recherches patientes et érudites de M. de Rossi, consistait au premier siècle, en une galerie large et majestueuse, sans les *cubicula*, les *loculi* ou les *arcosolia* de l'âge suivant. On y avait uniquement ménagé quatre niches élevées pour des sarcophages. L'idée de creuser de longs corridors, tapissés sur toutes leurs parois de tombes horizontales et superposées, n'était pas encore venue à l'esprit de l'architecte (2). Il n'avait d'autre mission que de préparer une sépulture à une famille particulière, à ses affranchis et clients, et à quelques amis peut-être. L'espace ne faisant point défaut, les

(1) *Bullet. archeol.*, 1865, p. 34.

(2) Nous avons fait la même remarque sur la très-ancienne catacombe de Priscille. (*Revue*, tome X, *Supplément*, page 579.)

sarcophages de marbre ou de terre cuite y étaient admis, malgré leurs dimensions considérables ; et si l'humble condition du défunt ne permettait pas de lui accorder un tombeau si magnifique, on y suppléait du moins par un large *loculus* revêtu sur sa face extérieure, d'un stuc très-blanc et très-fin qui simulait un véritable sarcophage (1). Ce fut un acheminement vers le simple *loculus*, comme le sarcophage encadré dans une niche préparait l'*arcosolium*. Il y a même, dans cet hypogée de Domitilla, une crypte isolée et qui ne communique avec la galerie qu'au moyen d'une arcature étroite et très-basse ; l'accès en était donc interdit aux visiteurs ; et là, se trouvait une sorte d'*arcosolium* précédé d'un lit de tuf, semblable au lit de pierre si fréquent dans les tombeaux de la Palestine, et où le cadavre reposait au moment des funérailles. Cette crypte est chose absolument nouvelle pour l'archéologie des Catacombes. Mais ne nous reporte-t-elle point réellement à l'âge des apôtres ? et cette sépulture n'imite-t-elle pas, trait pour trait, le tombeau de Joseph d'Arimathie (2).

Quand la persécution a moissonné les martyrs et centuplé le nombre des fidèles, la noble et chrétienne famille des Flaviens agrandit l'œuvre de Domitilla pour recueillir les restes empourprés des témoins de Jésus-Christ. Jusqu'au milieu du deuxième siècle, des cercueils en terre cuite sont enfouis sous le sol, et parfois superposés l'un à l'autre. Des sarcophages de marbre, mais de dimensions très-réduites, s'emparent des angles que leur laissent leurs devanciers, et de l'espace resté libre sur les côtés de la galerie principale. On pratique des corridors secondaires, garnis de *loculi*, spacieux encore et clos avec de larges tuiles. Le nom du défunt s'y lit en

(1) *Bullet. archeol.*, ibid., p. 38.
(2) *Bullet. archeol.*, ibid., p. 39.

lettres grecques tracées au pinceau, d'après le système suivi à la même époque pour le cimetière de Priscille ; car la pauvreté ou le temps qui pressent, ne permettent pas aux fossoyeurs de graver un *titulus*.

Sous le règne de Marc-Aurèle, les *loculi* deviennent étroits et restent souvent muets sur le nom et la condition de leurs hôtes. Les galeries se multiplient de toutes parts; mais l'élévation, l'ampleur, tout ce qui leur donnait autrefois de la majesté et de l'élégance, est sacrifié à l'indispensable nécessité de se créer beaucoup d'espace. L'architecture qui naît de cette situation gênée, se sépare nettement de celle des hypogées de famille, et les Catacombes sont définitivement fondées. Désormais, les *fossores* savent choisir les terrains géologiques propres à de longues excavations, tracer les galeries de manière à ce qu'elles convergent vers les cryptes principales et les tombeaux les plus illustres, construire avec une singulière économie d'espace les escaliers de communication entre les divers étages, et enfin, malgré cette extraordinaire multitude de sentiers qui se croisent, de tombeaux percés dans le tuf, d'ouvertures et de lucernaires, préserver la nécropole chrétienne des éboulements, des inondations et d'une ruine toujours menaçante.

Toutefois, la commission d'archéologie sacrée constatait en 1864 que le cimetière de Saint-Castule, près de la voie Labicane, a été creusé dans un terrain très-bas, dans une roche excessivement friable, — une vraie pouzzolane, — et comme pour défier toutes les difficultés ensemble, sous l'immense aqueduc de l'*aqua Claudia*. Une prodigieuse habileté fut certainement déployée en cette entreprise; mais elle ne put empêcher que la terre des tombeaux ne se pulvérisât sous le pic de l'ouvrier : cela est encore très-visible. Pourquoi donc pénétrer dans une semblable vallée, ou du moins ne pas l'abandonner à la vue du

danger, et ne point se rattacher aux grandes Catacombes des collines environnantes? M. de Rossi en donne une excellente raison. Les actes des martyrs nous apprennent que saint Castule fut étouffé dans un arénaire où sans doute il avait cherché refuge. Suivant toute probabilité, les chrétiens l'auront enseveli sur le théâtre même de son martyre, et leur piété aura décidé l'établissement d'une petite catacombe autour d'un si noble confesseur de la foi. D'autres faits analogues se sont produits au troisième siècle et nous expliquent pourquoi les Catacombes ont parfois bravé les obstacles d'un terrain souverainement défavorable à leur établissement (1).

III.

Décrire la Rome souterraine, en classer les monuments, découvrir les secrets de leur origine, signaler leur extrême importance historique et théologique, c'était assurément une belle tâche, mais qui n'a point suffi à l'ardeur de M. de Rossi. Dirigeant ses études dans une direction inexplorée, il aborda courageusement la question de *droit*, le problème de la légalité des cimetières chrétiens depuis leur première ébauche jusqu'à l'avénement de Constantin. Personne n'ignore le talent et la science de l'auteur d'une nouvelle *Roma sotterranea*, des *Inscriptiones christianæ urbis*, du *Bullettino di archeologia cristiana*. Un si grand amour des antiquités ecclésiastiques, une bonne fortune si éclatante dans les recherches d'érudition, inspirent encore plus de sympathie que d'étonnement. La persuasion entraîne la conviction, et en face d'opinions parfois si neuves qu'elles pourraient sembler hasardées, l'intelligence éprouve de la peine à demander

(1) *Roma sotterranea*, tom. I, pp. 15, 17, 201, 202. — *Bullet. archeol.*, 1863, p. 10.

des raisons plus décisives, un contrôle plus sévère, et l'épreuve suprême de la discussion scientifique. Mais que l'on se rassure ici ! La théorie de M. de Rossi sur la situation légale des Catacombes s'accorde trop bien avec l'histoire religieuse et profane, avec les monuments chrétiens et païens, pour ne pas être vraie quant à ses éléments principaux. Beaucoup de difficultés disparaissent d'ailleurs devant une vue d'ensemble, et nous le croyons, certaines modifications de détail et de plus abondantes découvertes autoriseront le successeur de Bosio à sortir entièrement des ombres de la *divination* où il se plaint lui-même d'être quelquefois retenu (1), pour entrer enfin dans la pleine lumière de la certitude.

Les Catacombes ont commencé dans le sol des propriétés particulières, à la faveur du droit romain qui permettait à chaque citoyen d'accueillir ses amis dans son sépulcre de famille. Et peu importait alors la vie qu'avait menée, le culte qu'avait pratiqué le défunt. Impie, athée, criminel, supplicié même, on avait la faculté d'ensevelir son cadavre, et de lui donner un tombeau désormais inviolable. Cette législation dont les chrétiens profitèrent dès l'abord, les exposait à un seul embarras. Les exhumations ou translations de cercueils, les restaurations même des sépultures ne pouvaient se faire sans l'assentiment du collége des pontifes païens ; mais la difficulté n'était de sa nature ni fréquente ni insurmontable : et après tout, la demande d'une pareille permission n'engageait en rien la conscience de nos pères. En dehors de ces circonstances exceptionnelles, ils disposaient et décoraient librement leurs tombeaux personnels suivant les idées chrétiennes. Ils pouvaient en exclure les idolâtres et les

(1) *Cf. Revue des Sciences ecclésiastiques*, numéro de décembre 1865 : *Une Étude archéologique, etc.*, par M. A. Gilly.

hérétiques, et avoir la consolation de *dormir* parmi leurs *frères* en Jésus-Christ.

Plus d'une inscription atteste ce droit d'exclusion. Par exemple, *Marcus Antonius Restitutus* s'est préparé un hypogée, *à lui et aux siens, pourvu qu'ils aient la foi du Seigneur.*

SIBI ET SVIS FIDENTIBVS IN DOMINO (1).

Tout porte aussi à tenir pour chrétiennes, bien qu'à la rigueur quelques-unes puissent être juives, les inscriptions où se lit la formule restrictive : *pourvu qu'ils appartiennent à ma religion* :

AD RELIGIONEM PERTINENTES MEAM (2).

On faisait graver cette clause essentielle au fronton d'un cimetière de famille, ou bien on l'insérait dans un testament solennel. Eh quoi! le christianisme était-il donc légalement reconnu ou du moins civilement toléré? Était-il loisible d'en faire une profession ouverte, solennelle, authentique? M. de Rossi distingue des époques, très-courtes assurément, où l'on eut cette liberté, et il pense que non-seulement le droit privé basé sur la propriété individuelle, mais encore un droit public établi sur la situation légale du christianisme garantissait une existence paisible à nos Catacombes.

Les Juifs, en effet, jouissaient à Rome d'une liberté religieuse fort étendue et plus d'une fois sanctionnée par des décrets impériaux. Le gouvernement se faisait de leur religion une idée très-large et très-juste, encore que la synagogue ne la partageât nullement. Soit que l'on fût de leur race, soit qu'on leur appartînt par les seuls liens du prosélytisme, que d'ailleurs on observât ou non leurs

(1) J.-B. de Rossi, *Roma sotterranea*, tom. I, p. 109.
(2) *Bullet. archeol.*, 1865, p. 94 et suiv.

usages et cérémonies, il suffisait de croire au Dieu de Moïse pour être juif devant la loi. Les dissensions intérieures du judaïsme n'y faisaient aucun obstacle, et il est manifeste, d'après plusieurs passages des *Actes des apôtres*, que les proconsuls romains ne virent, dans le christianisme naissant, qu'une secte de plus au sein du Mosaïsme. Et de fait, le christianisme n'est-il pas le développement logique, le complément définitif de la révélation du Sinaï? Évidemment, les apôtres ont profité de cette intime relation, et saint Paul lui dut la liberté de sa prédication de deux années au milieu de la capitale du monde.

La synagogue se hâta de déchirer le manteau légal, ou, si l'on veut, de faire cesser la confusion qui servait d'abri au christianisme. Elle le dénonça hautement comme une religion complétement nouvelle, et étrangement abominable. Néron donna satisfaction à ces calomnies, en se déchargeant sur les chrétiens de l'incendie de Rome, et en faisant juridiquement proscrire l'Église, comme ennemie du genre humain. Mais, à sa mort, il paraît certain que les fidèles recouvrèrent leurs droits. Ce serait Domitien qui aurait à jamais séparé leur cause de la cause des Juifs, et aurait irrévocablement détruit le fondement de leur liberté de culte. Désormais, la paix si précaire et si rare de l'Église n'aurait plus été qu'un effet de la tolérance, de l'indulgence des Césars, non plus la conséquence d'un droit inscrit au code de l'empire.

Ce droit religieux, attesté par la formule : *Ad religionem pertinentes meam*, avait un incontestable avantage sur le simple droit de propriété personnelle. Il nous assurait non-seulement une sépulture indépendante, mais aussi l'exercice de la religion chrétienne.

Sa disparition, au milieu du deuxième siècle, obligea nos Catacombes à se développer avec une nouvelle acti-

vité pour offrir des refuges et des temples à l'Église des martyrs. Or, l'histoire de cette terrible période soulève à plusieurs reprises un problème d'une difficulté sérieuse. Comment expliquer les édits des empereurs qui tour à tour défendent et permettent aux chrétiens l'entrée de leurs cimetières? Comment expliquer ces possessions à titre collectif, alternativement enlevées et restituées à la communauté catholique? Comment se peut-il faire qu'entre deux édits de persécution, la loi protége les droits d'une société proscrite et déclarée hors la loi? Il y avait à Rome, répond le chevalier de Rossi, il y avait dans tout l'empire des colléges funéraires (*collegia funeraticia*), composés de gens de petite condition (*tenuiores*), qui, par une cotisation mensuelle (*stips menstrua*) s'assuraient l'honneur d'une sépulture. Ils avaient des cimetières, et de grandes salles (*scholæ sodalium*) y étaient annexées pour les réunions et les repas funèbres de l'association. La seule condition qu'on leur imposât, était de se maintenir dans l'esprit de leur institution sans se mêler jamais de politique : *dummodo hoc prætextu collegium illicitum non coeat.*

Les évêques profitèrent d'une disposition si avantageuse. A la faveur des morts, les vivants se réunirent: les autels s'élevèrent à l'ombre des tombeaux; les repas funéraires déguisèrent les agapes et les mystères sacrés. Le droit *collégial* succéda ainsi pour les Catacombes romaines au droit de possession privée et de liberté religieuse. Souvent le pouvoir ombrageux ou haineux déclarait que les conditions d'association avaient été violées; alors l'accès des hypogées était interdit, la persécution commençait; on recherchait les fidèles jusque dans les Catacombes, même on les y étouffait sous le tuf écroulé. Les tombeaux demeuraient cependant à l'abri des profanations, grâce à leur inviolabilité légale: et quand la

persécution s'apaisait, les colléges étaient de nouveau tolérés, les Catacombes agrandies, réparées et embellies.

Je souhaite d'avoir exactement rendu la pensée de M. de Rossi sur cet intéressant sujet. Comme il arrive à l'égard de toutes les théories nouvelles, quelques-uns en ont pris de l'ombrage, parce que d'autres prétendaient y trouver un précieux appui pour leurs fausses doctrines. Ceux-là sont exposés à l'atténuer, ceux-ci l'exagèrent sans mesure. En réalité, elle n'a rien d'effrayant pour le catholicisme, ni de favorable à la libre pensée. Que des moyens naturels aient servi à l'établissement de l'Église romaine, cela prouve-t-il que les causes naturelles n'y eurent point de part? Que les premiers Papes, à l'exemple de saint Paul, aient invoqué les priviléges de la loi impériale, plutôt que de se créer à plaisir d'inextricables embarras, ont-ils pour cela douté de leur mission divine et apostasié la foi? Que de riches familles, en petit nombre, se soient ralliées à l'Évangile, et, se dépouillant de l'orgueil naturel aux patriciens et aux consuls, aient transformé leurs sépultures de famille en cimetières ecclésiastiques, qu'ils aient consenti à rompre le pain des agapes, à partager leur tombe avec le plébéïen, l'étranger et l'esclave, j'y vois un secours apporté à l'Église, mais un secours qui est aussi une preuve de sa divinité.

IV.

Si je ne puis énumérer et analyser toutes les preuves de cette belle doctrine de M. de Rossi, je dois au moins signaler celles qu'il emprunte aux monuments archéologiques, et qui rentrent directement dans mon sujet. Ce savant a eu le bonheur de trouver des constructions, des sculptures, des peintures catacombales, qui corres-

pondent merveilleusement aux différentes sortes de légalité dont a joui Rome souterraine.

Le cimetière de Domitilla, tel qu'il s'est tout à coup révélé sur la fin de l'année 1864, appartient incontestablement au premier siècle. L'histoire nous apprend que sainte Pétronilla et les martyrs Nérée et Achillée, tous trois contemporains des apôtres, y furent ensevelis. La tradition de l'Église primitive en attribue la fondation à une Flavia Domitilla, celle-là sans doute qui, petite-fille de l'empereur Vespasien, épousa Titus Flavius Clemens, plus honoré par la palme du martyre que par les faisceaux consulaires (1). Dans cet hypogée, tout respire une très-haute antiquité : l'architecture est remarquable par sa pureté de lignes et sa majestueuse simplicité ; le revêtement des murs est bien du siècle d'Auguste; les stucs sont d'une excellente qualité; les inscriptions n'ont pas encore la tournure du style lapidaire habituel aux Catacombes; les paysages, les décors, les scènes historiques ou symboliques, quoique franchement chrétiennes, rivalisent avec les meilleures productions de l'art profane. On n'en peut donc douter : cet ouvrage est du premier siècle. Or, il est plus évident encore qu'il a été fait en pleine liberté, sans précautions, sans crainte, sans arrière-pensée de dissimulation ou de mystère Son vestibule s'élève en face de la voie Ardéatine; il est adossé à la colline au lieu d'être enfoui sous terre; et l'on a si peu songé à le cacher qu'il est plus grandiose et plus visible que bien des *columbaria* païens. Son fronton portait une inscription monumentale dont on ne saurait assez déplorer la perte. La galerie principale commence hardiment au seuil même de la catacombe, et dès le pre-

(1) Serait-ce même la vierge Flavia Domitilla, petite nièce de Vespasien et nièce du consul T.-F. Clemens, que notre catacombe remonterait également au premier siècle de l'Église.

mier pas, elle est toute revêtue de peintures sacrées; les sarcophages placés sous de riches arcatures n'ont pas cherché davantage l'ombre et la profondeur d'un souterrain praticable aux seuls initiés. En un mot, la foi et les mœurs chrétiennes s'affichent au grand jour. Un agent de Domitien, passant là, reconnaîtra aisément un sépulcre de la religion nouvelle; mais il se rappellera que le droit de propriété couvre ces travaux de Flavia Domitilla; il se rappellera que, si Néron a proscrit les chrétiens, Domitien vient de les rétablir dans leur situation légale, et que leur culte est compris dans les édits favorables au judaïsme. Et il se bornera à sourire dédaigneusement de la folie de ces hauts personnages qui, comme dit Tacite, font profession d'une religion si lugubre et d'une vie si triste.

Quelques années plus tard, Domitien rallumera le feu de la persécution; les cimetières chrétiens se déroberont aux yeux des délateurs. Et cependant, jusque dans leurs ténèbres souterraines, nos architectes continueront d'orner la façade des *cubicula*, avec des pilastres gracieux et des corniches en terre cuite, tels qu'on en retrouva, en 1863, dans la nécropole de Prétextat. La paix dont on goûta les bienfaits sous Trajan, Adrien et Marc-Aurèle, permit ces travaux et de plus considérables. Alors aussi la communauté des fidèles s'organisait en sociétés funéraires, et cette détermination inaugurait pour le cimetière de Domitilla une phase nouvelle d'existence. Son *atrium*, l'œuvre du premier siècle, fut encadré dans une salle magnifique, vaste *triclinium* ou *schola* pour les agapes. Des bancs de tuf courent le long de son enceinte, un puits avec réservoir est creusé à l'un de ses angles; ses voûtes sont ornées de peintures indifférentes à la religion chrétienne; c'est une décoration purement profane quoique soigneusement épurée des sujets païens. Les officiers

impériaux chargés de la surveillance du collége et du *triclinium* ne verront là rien qui les blesse ou excite leur haine religieuse. Nos artistes réservent prudemment les allégories de l'Évangile et les scènes bibliques pour les cryptes secrètes. Plaise à Dieu qu'il ne se rencontre point d'apostat qui en livre le chemin, trahisse l'Église, et révèle la retraite où veille le successeur de Pierre !

L'abbé JULES DIDIOT.

LE JANSÉNISME ET LES SACREMENTS.

—

Premier article.

—

I.

Pourquoi ramener encore la question du jansénisme?

A qui nous tiendrait ce langage, nous répondrions avec Joseph de Maistre : Ignorez-vous donc que « l'Église, de« puis son origine, n'a jamais vu d'hérésie aussi extraor« dinaire que le jansénisme? » (*De l'Église gallicane*, l. I, ch. III.) L'historien Fleury rapporte, en y souscrivant, le jugement d'un magistrat de ses amis qui appelle le jansénisme *l'hérésie la plus subtile que le diable ait jamais tissue.* Chacun sait les deux vers de Voltaire :

Les raisonneurs de calvinistes
Et leurs cousins les jansénistes,

auxquels Joseph de Maistre ajoute comme commentaire : « S'il n'a pas dit *frères* au lieu de *cousins*, il ne faut s'en « prendre qu'à l'*e* muet. » (*Ibid.*, ch. IV.)

Enfin, le socialiste Louis Blanc constate que dans les chefs de la secte « il y avait du Calvin; — que la *politique* « est au fond du débat; — que ce n'est pas une des « moindres gloires de Richelieu d'avoir su deviner les « nouveaux sectaires; — que l'on sera étonné de tout ce « qu'il y eut de sauvage dans leurs doctrines, etc. » (*Histoire de la Révolution française*, tom. I, ch. IV.)

Est-il possible qu'une hérésie jugée si perfide par les catholiques, et si bien accueillie par les protestants et les philosophes, n'ait pas exercé une influence destinée à lui survivre, et dès lors comment ne serait-elle pas l'objet de la légitime préoccupation du théologien?

Or, l'histoire nous dit assez que les déplorables effets d'incrédulité qui depuis plus d'un siècle ravagent notre sol jadis si chrétien, sont en grande partie le fruit du jansénisme. N'était-il pas de moitié avec les parlements dans leur guerre contre l'Église et son Chef; avec les philosophes, dans leur travail de propagande en faveur du déisme; avec les révolutionnaires et les démagogues, dans leurs efforts de bouleversement social? Assurément, personne ne voudra le nier. Tout au plus sera-t-il possible de contester l'existence d'un complot sourdement ourdi, dont, pour les avoir prévues d'avance, les complices doivent s'imputer à eux-mêmes toutes les conséquences désastreuses. Aussi bien il importe peu. Nous n'entrerons pas dans l'examen de la question, si intéressante d'ailleurs, de la réalité du projet de Bourg-Fontaine. Il nous suffit de constater que le jansénisme, à le considérer dans ses doctrines, dans ses disciples et dans sa marche, offre une ressemblance frappante avec le déisme des philosophes rationalistes. Y avait-il dans son camp un parti pris de supplanter la révélation de Jésus-Christ? A-t-il prévu et volontairement accepté toutes les ruines qui se sont faites depuis? Encore une fois, nous ne l'affirmons pas : du moins, les choses se sont passées comme dans l'hypothèse d'une conspiration réellement existante.

Ce n'est pas que nous nous en rapportions à la parole des jansénistes qui ont toujours cherché à repousser, en la niant, une accusation aussi grave. L'on sait aujourd'hui quelle valeur mérite leur témoignage. Quelle créance accorder à des hommes qui, érigeant le mensonge en système,

s'imposent pour règle « de ne faire point de difficulté de « désavouer la doctrine de l'évêque d'Ypres et de dire « qu'ils ne sont point jansénistes », lorsqu'ils se rencontreront avec des gens suspects, et auxquels la prudence ne permet pas de se livrer? (*Mémoires du P. Rapin*, tom. III, p. 34. *Règlements et instructions de Messieurs les disciples de saint Augustin de l'Union.*) Mais si les dénégations des jansénistes ne doivent pas nous émouvoir beaucoup, les difficultés élevées par des historiens sérieux sur la réalité d'un aussi détestable complot nous touchent davantage. C'est pourquoi nous n'insistons pas (1).

Quant à l'identification finale du jansénisme avec le déisme, c'est autre chose. Nier que Jésus-Christ soit mort pour tous les hommes et nier la rédemption, n'est-ce pas tout un? Enlevez la rédemption de l'homme par Jésus-Christ, que devient la révélation de l'Homme-Dieu? Nous voilà donc au pur déïsme. Hélas! il faut changer le mot, et en prononcer un bien plus triste : nous voilà arrivés au *fatalisme*. Comment voir autre chose que l'aveugle destin dans ce Dieu terrible de Jansénius qui impose sa loi à une créature privée de liberté et destituée de grâce?

Cependant des dogmes *si sauvages*, le mot est de Louis Blanc, ne se persuadent pas aisément à un peuple raisonnable. Il y avait encore moins d'apparence de séduire une foule de croyants. D'ailleurs, l'expérience de tous les hérésiarques n'apprenait-elle pas qu'on ne fait accepter les nouvelles doctrines qu'en affectant des dehors de religion et d'attachement au culte établi? L'exemple de Calvin n'était-il pas là pour inspirer plus de réserve et de sagesse? Calvin, disait un jour Saint-Cyran à saint Vincent de Paul, Calvin soutenait une bonne cause, mais il l'a mal

(1) M. l'abbé Maynard discute fort solidement la question dans sa belle édition ou plutôt son excellente réfutation des Provinciales de Pascal. (Tom. II, p. 215. *Introd. à la 16e provinciale.*)

servie : *Bene sensit, male locutus est* (1). (*Histoire du Jansénisme*, par le P. Rapin, édit. de M. Domenech, p. 321.)

Il fallut donc se couvrir de la peau de brebis. On se disait *catholique* et dévoué à l'Église, alors que l'on résistait à ses jugements et que l'on minait son autorité. On ne parlait que du respect dû à la sainte hiérarchie, tandis que l'on déchirait les pasteurs, en les vilipendant auprès de leurs troupeaux. Et toutefois, par un secret instinct diabolique, les jansénistes comprirent qu'il fallait mettre en jeu un autre artifice, afin de tromper les multitudes.

Les sacrements sont le côté *pratique* de la religion de Jésus-Christ. Par eux, la grâce coule, se maintient, se renouvelle et s'augmente dans les âmes; par eux, les fidèles restent unis à Jésus-Christ et à son Église. Otez les sacrements, la religion n'a plus de corps. Les fidèles ne savent où se réunir; leurs croyances finissent par disparaître; la religion elle-même s'évanouira bientôt. C'est donc aux sacrements qu'il faut s'attaquer.

Voilà ce qu'une révélation infernale vint apprendre au jansénisme. Jamais peut-être le démon ne fut mieux compris.

Aussitôt l'on entendit des doléances multipliées sur le peu de respect dont les prêtres de Jésus-Christ entouraient l'auguste, la sainte, la redoutable majesté des sacrements. Tantôt l'on gémissait de voir les sacrements avilis par la prodigalité des ministres; tantôt l'indignation éclatait à propos des mauvaises dispositions que l'on tolérait dans les fidèles désireux de boire aux sources de la grâce. *Sancta sanctis!* s'écriait-on sans cesse avec la vénérable antiquité. Évidemment, ajoutait-on pour conclusion pratique, une réforme est devenue indispensable. Il faut à tout prix, et sans délai, ôter le scandale du milieu de Sion. Désormais, les sacrements s'administreront avec

(1) La *Vie de saint Vincent de Paul*, par Abelly, donne les mêmes détails.

une parcimonieuse réserve. Une barrière infranchissable arrêtera les téméraires qui n'auront pas travaillé à s'en rendre dignes par les efforts redoublés d'une longue et pénible préparation.

Sans perdre de temps, les novateurs se mirent à l'œuvre. Avec une incroyable activité, ils publièrent leurs théories sur les dispositions requises par rapport au sacrement de Pénitence, sur le délai de l'absolution, sur la fréquente communion. Il ne reculèrent même pas devant la pénitence publique qu'ils voulaient rétablir.

Mais pourquoi, dira-t-on, leur faire un crime de semblables projets?

Ah! sans doute, si le jansénisme n'avait eu en vue que de faire respecter le précepte du Sauveur : *Nolite sanctum dare canibus;* il n'eût mérité que des louanges. Mais tel n'était pas son but. Sous couleur de zèle et de respect, il voulait en réalité rendre les sacrements d'un accès difficile. A force d'exagération, il pensait persuader au peuple que les sacrements lui étaient désormais impossibles, et qu'il n'avait d'autre parti à prendre que d'y renoncer. Or, renoncer aux sacrements, c'est, nous le répétons, avoir à peu près renoncé au christianisme. *Quand la porte du tabernacle est fermée*, disait un saint prêtre, *on peut fermer la porte de l'église.*

C'est ce travail de démolition que nous voulons étudier.

II.

Les jansénistes adoptèrent une tactique si simple.

Il était naturel de s'en prendre tout d'abord au sacrement de l'Eucharistie. Celui-là ruiné, les autres devaient tomber aussi, puisque c'est à l'Eucharistie que tendent comme à leur centre les divers sacrements et la religion elle-même.

Ce fut par le moyen des rites sacrés et de la liturgie qu'ils débutèrent; persuadés, à l'exemple de tous les sectaires, que le meilleur moyen de s'accréditer auprès de la multitude, était d'attacher leurs maximes à quelque pratique du culte public.

Dès ce moment, on représenta les *messes basses* comme une innovation dérogatoire aux usages de l'antiquité, qui n'avait connu que les messes solennelles ou les grand'-messes. Partant, c'était bien fait que de supprimer, ou du moins de rendre de plus en plus rare la célébration des messes basses. En tout cas, il ne fallait plus tolérer l'usage d'y communier les fidèles, ce qui devait absolument se faire à la seule messe solennelle. L'abbé de Saint-Cyran prêcha d'exemple; et le jour de Pâques 1643, il se présenta publiquement, une étole sur son manteau, pour recevoir la communion à la grand'messe de l'église de Saint-Jacques du Haut-Pas, sa paroisse.

Les *Expositions du Très-saint Sacrement* ne plaisaient pas non plus au parti : la vénérable antiquité ne les avait pas connues. Le peuple s'en édifiait, disait-on. Mais les savants jansénistes prouvaient que c'était à tort; qu'il fallait éclairer la piété trop peu respectueuse d'un public ignorant, et réduire de beaucoup le nombre des expositions. Tel est le but du célèbre ouvrage de J.-B. Thiers, intitulé *des Expositions du Très-saint Sacrement*.

Là ne s'arrêtent pas les innovations essayées au moyen de la liturgie. Nos lecteurs se rappellent sans doute les intéressantes pages que l'abbé de Solesmes, Dom Guéranger, y a consacrées au second volume de ses *Institutions liturgiques* : nous préférons les y renvoyer.

S'emparer ainsi de la liturgie, c'était évidemment faire un progrès immense dans l'œuvre de démolition. Car enfin, ne devait-elle pas se refroidir la piété du peuple à qui l'on refusait, non-seulement de lui laisser manger le pain des

anges aux jours et aux heures jugés par lui les plus convenables, mais encore de lui laisser voir à découvert l'enveloppe mystérieuse sous laquelle se cache le Dieu de l'Eucharistie.

Cependant les jansénistes visèrent à un succès plus complet. Ils chargèrent la presse de populariser leurs desseins; et ils se mirent à composer des livres. Remercions-les; car, là du moins, leur pensée est plus claire que la lumière du jour; ils essaieraient en vain de se poser en victimes de la calomnie.

On pense bien que nous ne prétendons pas faire une étude bibliographique de tous les livres écrits par les jansénistes au sujet de l'Eucharistie. Nous ne suffirions pas à la tâche, et d'ailleurs les bornes d'un article de *Revue* ne sauraient nous le permettre. Nous indiquerons seulement, comme arguments péremptoires du mauvais vouloir du parti contre le sacrement de l'autel, le *Chapelet secret du Très-saint Sacrement* et le livre de la *Fréquente communion*.

Le *Chapelet secret du Très-saint Sacrement* sortit en 1632 de la plume de Saint-Cyran. A son apparition la piété s'émut et les docteurs de Sorbonne étouffèrent ce mauvais écrit sous le coup d'une condamnation méritée. Suivant l'usage reçu parmi eux, le patriarche de la secte renia son œuvre, pour l'imputer à la mère Agnès Arnauld, dont le défaut d'études théologiques devait excuser ce qu'il pouvait y avoir de trop hardi dans l'expression. Mais personne ne s'y trompa. (P. Rapin, *Histoire du Jansénisme*, p. 274 et suiv.)

Au reste, il fallait toute la bonne volonté des religieuses de Port-Royal pour se pâmer d'admiration devant l'écrit de leur directeur. Les historiens du temps sont d'accord pour affirmer que les gens sérieux y virent généralement un affreux galimatias, bien capable de faire *soupçonner l'état sanitaire* de son auteur. Pour qui aura le courage

d'aller jusqu'au bout d'un écrit assez insipide, ce jugement n'aura rien de trop sévère. Malheureusement il faut dire aussi que, dans l'œuvre du sectaire, le blasphème le dispute à la sottise. Qu'on en juge par les attributs que l'auteur y donne à Jésus-Christ résidant au Saint-Sacrement. Les voici par ordre : *Sainteté*, *Vérité*, *Liberté*, *Existence*, *Suffisance*, *Satiété*, *Plénitude*, *Éminence*, *Possession*, *Règne*, *Inaccessibilité*, *Incompréhensibilité*, *Indépendance*, *Incommunicabilité*, *Illimitation*, *Inapplication*.

Les fidèles seront assurément très-édifiés par ces merveilleux attributs, et leur dévotion pour l'Eucharistie en sera prodigieusement augmentée. Bizarre conception, en effet, que celle de présenter à l'adoration des fidèles l'*inaccessibilité* de Jésus, dans le sacrement que le Sauveur a institué pour que l'on s'approchât de lui : *Venite ad me omnes!*

Le vénérable fondateur de Saint-Sulpice avait mieux compris les choses, quand il publiait sa belle gravure du Saint-Sacrement, sur laquelle étaient inscrites par ordre les merveilleuses opérations que Jésus-Christ y produit incessamment en faveur des hommes : *Adoration*, *Amour*, *Immolation*, *Prière*, etc. (1). Voilà qui parle au cœur. Il est vrai que M. Olier et Saint-Cyran poursuivaient l'un et l'autre des projets bien différents.

Mais écoutons la pensée intime qui a dicté le *Chapelet secret*.

« *Sainteté*. — Vous dites vous-même, ô Jésus, que c'est « votre dessein en l'institution de ce Sacrement adorable, « d'établir entre vous et nous une mutuelle résidence... « Votre bonté vous donne ce désir, *mais votre sainteté ne « vous le permet pas*.... Si donc votre bonté vous approche « de nous au Très-saint Sacrement, je veux que votre « sainteté vous en sépare, et que vous y soyez, s'il vous

(1) Voir la belle *Vie de M. Olier*, par M. Faillon, tom. I, p. 329.

« plaît en telle manière que pour y être vous ne sortiez « point de vous-même. *Je veux que la société que vous dai-* « *gnez y avoir avec moi soit d'une manière séparée de moi,* « *résidente seulement en vous ;* parce qu'il n'est pas raison- « nable que vous vous approchiez de nous qui ne sommes « que péchés, n'y ayant rien en nous, *non pas en l'état de* « *la grâce*, qui soit digne de votre sainteté, et qui ne nous « oblige de vous dire en tout temps comme saint Pierre : « *Seigneur, retirez-vous de nous, car nous sommes pécheurs.* »

Comprenne qui pourra comment la société désirée par Jésus-Christ peut exister entre lui et nous *d'une manière séparée*. Toujours est-il que la *sainteté* du Sauveur est un obstacle absolu à la réalisation de cette divine société. Saint-Cyran l'a dit.

« *Liberté.* — Je vois qu'en la conduite que vous tenez « au Très-saint Sacrement, votre miséricorde vous donne « des règles et des pensées d'accommodement aux « hommes qui sont comme autant de lois qui semblent « vous assujétir et vous faire dépendre de vous-même. « Je ne puis souffrir que cela soit ainsi, *parce que l'infinité* « *de votre amour ne doit pas préjudicier à l'infinité de votre* « *être*..... C'est pourquoi en la vue de ces choses, je vous « laisse libre de vos promesses, et vous les remets toutes « en tant que promesses qui semblent porter engage- « ment. »

« *Suffisance.* — Vous vous présentez dans nos temples « pour y attirer les peuples, vous les y appelez des quatre « coins du monde avec des semonces et des témoignages « d'amour qui ne se peuvent dire, et vous vous y exposez « en public pour obliger solennellement un chacun à vous « venir rendre ses vœux et ses hommages. *Seigneur, que* « *cela ne soit pas : ne vous faites pas à vous-même cette injus* « *tice pour nous faire cette miséricorde.* »

« *Éminence.* — C'est dans le Très-saint Sacrement que

« vous nous rendez tous ces offices.... Votre amour con-
« sent à cela pour l'amour de moi ; *mais le mien n'y sau-*
« *rait consentir pour l'amour de vous.* »

« *Règne.* — Vous êtes roi de toute éternité.... Votre
« règne est en Dieu..... Demeurez dans ces grandeurs sé-
« parées qui n'ont point de rapport à la création, et ne vous
« donnez nul regard vers elle. Demeurez en ce règne
« heureux où il n'y a point de sujets qui ne règnent comme
« vous, puisqu'en vous la créature règne, triomphe et
« est Dieu comme vous. Régnez, mais régnez dans la
« solitude de votre essence, *et qu'il ne vous prenne point*
« *d'envie de sortir de là, pour venir ici-bas chercher à faire*
« *des conquêtes* et à vous soumettre des peuples ; car vous
« avez dit vous-même que votre règne n'est pas de ce
« monde. »

« *Inaccessibilité.* — S'il m'était permis de bâtir un palais
« et de régler votre cour et votre maison, mon dessein
« serait, ô Roi des rois, de vous loger en un lieu qui ne
« fût accessible à personne, et composer votre cour et
« votre maison de vous seul. Je voudrais qu'à l'entour
« de vous il y eût une nuit si épaisse, une solitude si
« vaste, et un abîme si profond, que pas une créature
« n'en pût approcher, pas même ces anges qui vous font
« la cour en nos églises, non pas même ceux qui sont
« continuellement assistants devant vous dans le ciel. Ce
« n'est pas vous tenir dans votre grandeur de nous
« donner accès et entrée si facile vers vous : votre Ma-
« jesté est méprisée en la liberté de cette communication,
« et quand je vous vois ainsi sur un autel, et entre les
« mains d'un homme mortel, je ne puis croire que nous
« ne soyons coupables ou d'infidélité ou d'irrévérence. »

« *Indépendance.* — Vous avez institué un sacrement en
« la terre, où vous avez mis votre corps et votre sang
« pour la consolation de votre Église : c'est un sacrement

« de vie, d'amour et de miséricorde; *tirez-en, si vous* « *voulez, des effets de justice, de colère et de mort.* Vous y êtes « pour le salut des âmes, soyez-y, si bon vous semble, « *pour leur condamnation, et souffrez qu'au lieu de recevoir le* « *germe de la gloire et le gage de l'immortalité, elles mangent* « *et boivent leur propre jugement.* Vous promettez la vie « éternelle à ceux qui s'en approchent dignement, n'en « faites rien pourtant, si vous ne le voulez, et que les « âmes ne fondent point leurs espérances sur cela ; « mais demeurez dans une heureuse incertitude qui ho- « nore votre indépendance, et vous laisse faire toutes « choses selon vous sans avoir égard à elles, renonçant « même au pouvoir et au droit qu'elles ont de vous « obliger à garder vos promesses. »

« *Inapplication.* — Occupez-vous de vous-même et qu'il « vous suffise.... Si je me présente à vous, ce n'est pas « pour être l'objet de votre application, mais plutôt pour « être rebuté par la préférence que vous vous devez à « vous-même. Et si je m'applique à vous, ce n'est que « pour honorer votre *inapplication* au regard de moi..... « Soyez tout, ô Jésus, et ne soyons rien, car vous seul « êtes digne d'être. Ordonnez de tout sans que nous en « sachions rien, car vous seul êtes digne de commander. « *Faites tout sans que nous fassions rien*, car vous êtes seul « digne d'opérer. »

C'en est assez; trop peut-être. Que le lecteur veuille nous pardonner le dégoût que lui inspirent de pareilles impiétés ! Nous avons hésité à les lui mettre sous les yeux. Mais ne fallait-il pas connaître le fond du jansénisme ? Le lecteur est désormais édifié sur ce sujet ; car, à travers ce ridicule fatras, derrière ces hypocrites élans d'amour, il est impossible de ne pas saisir le calvinisme tout pur, avec ses plus affreuses conséquences.

Ce n'est pas au seul sacrement de l'Eucharistie que s'en

prend le *Chapelet secret*, c'est au règne de Jésus-Christ sur la terre, à la grâce, à la liberté humaine. Le déïsme y apparaît en germe. C'est, malgré l'attentive réserve de son auteur, une formule fort complète du jansénisme; et c'est dans ce sens que la Sorbonne rédigea sa condamnation (18 juin 1633).

Aussi bien, plusieurs auteurs se sont posé la question de savoir si l'abbé de Saint-Cyran croyait ou non à la vérité du dogme eucharistique. Le ministre Jurieu l'a ouvertement accusé de ne pas y croire, non plus que ses amis. Or, le *Chapelet secret* vient donner quelque probabilité à cette accusation. A quoi l'on peut ajouter que si notre abbé recommandait si souvent à ses amis de ne pas le laisser mourir sans viatique, *c'est*, disait-il lui-même, *de peur que mes ennemis ne fassent des contes, et ne disent que je suis mort en huguenot.*

Quoi qu'il en soit le *Chapelet secret*, œuvre du parti, nous est un témoignage irréfragable des sentiments hypocrites que l'on y nourrissait contre le sacrement de l'autel. Malheureusement pour la secte, il vint trop tôt, et revêtit une forme par trop excentrique. Son influence se restreignit donc auprès de quelques cerveaux malades. Les religieuses de Port-Royal furent les seules à y chercher la nourriture de leurs âmes.

Le parti comprit sa défaite, et Arnauld publia le fameux traité de la *Fréquente communion* (1643). Animé du même esprit, Arnauld voulait anéantir l'usage du sacrement de l'Eucharistie, ainsi qu'il eut le chagrin de se l'entendre dire fort crûment dans une lettre d'éloge, par Hersent, fervent adepte de la secte. C'est désormais une vérité généralement admise, qu'Arnauld a écrit son livre non pas *sur*, mais *contre* la fréquente communion. L'auteur procédait avec art ; il avait du style. Aussi obtint-il un prodigieux succès; à tel point que son livre a souvent

été cité comme l'un de ceux qui ont fait la belle langue française du XVIIe siècle. Nous n'oserions pas affirmer que semblable éloge ne soit quelque peu exagéré : l'on sait, en effet, le talent des jansénistes à surfaire la réputation du moindre ouvrage de l'un d'entr'eux. Du moins faut-il constater que le livre de la *Fréquente communion* exerça une influence décisive sur le triomphe définitif du jansénisme. Le fait est trop connu pour que nous y insistions plus longtemps. Il vaut mieux rechercher si les fidèles se ressentirent des nouvelles doctrines.

III

C'était à Port-Royal que les doctrines de Saint-Cyran et d'Arnaud devaient prendre racine et porter leurs premiers fruits. A l'exemple et sous l'inspiration d'Angélique Arnauld, les religieuses de ce monastère regardaient la direction de Saint-Cyran *comme celle de Dieu même* (lettre du 18 septembre 1632) : il était juste que leur confiance en lui fût absolue et sans bornes. Elles en firent preuve, en déclarant *admirable, claire et intelligible*, la doctrine du *Chapelet secret* (8 novembre 1633). Dès lors on ne soupira plus qu'après la privation des sacrements. S'éloigner de la communion, c'etait la perfection la plus relevée ; et dans une maison destinée à honorer le Très-saint Sacrement de l'autel, on fit consister la vertu à ne plus s'approcher de l'Eucharistie. « Nous sommes au temps « de la confession de nos petites filles, écrivait-on à Saint- « Cyran ; il m'est souvenu d'un bon prêtre de Saint-Paul « que vous avez dit qu'*il confesse comme en l'ancienne Eglise.* « Je ne sais si nous pourrions l'avoir pour elles, et pour « quelques sœurs ; car, pour le supérieur de la Doctrine « chrétienne, je crois que la méthode est celle du temps, « et que ces enfants ne profiteront pas plus avec lui

« qu'avec un autre. Si la fête de Pâques ne les obligeait « pas, nous les ferions volontiers attendre jusqu'au mois « prochain que M. Féron sera en cette ville ; *il y en a qui « ne se sont point confessées depuis quinze mois.* » — « Mon « esprit se perd dans la proposition que vous m'a- « vez faite de communier : *ce mystère*, par la privation « que j'en ai portée, *m'est devenu terrible*, et je ne puis « comprendre que je sois rappelée à cette divine com- « munication. *Je vous supplie très-humblement de me laisser « dans la pénitence jusqu'à l'Assomption :* s'il vous plaît de « m'accorder ce délai, j'espère que Dieu me fera la grâce « d'en mieux user. *Je ne sors point de la joie et de l'admi- « ration de la grâce que nous possédons par-dessus le commun du « monde, d'en reconnaître la nécessité par la lumière que vous « nous en donnez.* » (7 mai 1638). — « Je pense *qu'il ne » faut pas que cette personne communie au jubilé :* ce sera « quand Dieu voudra, qui lui manifestera par votre « moyen, etc. « (*Hist. du Jansénisme*, par le P. Rapin, « p. 279 et suiv.).

Quant aux *Solitaires* de Port-Royal, le P. Rapin raconte fort en détail (*Mémoires*, t. II, p. 271 et suiv.), comment Singlin leur donnait pour pénitence la privation de la communion.

Aux prêtres l'on interdisait la célébration de la messe; aux laïques on retirait la communion, ne la leur permettant que très-rarement, aux jours les plus solennels. Encore arrivait-il assez souvent que tel Solitaire était privé de l'Eucharistie au temps de Pâques.

Il y a plus, Saint-Cyran avait enseigné que la perfection suprême consistait à mourir sans sacrements. On persuadait aux plus fanatiques de la secte, que rien n'est comparable à la confiance que ces mourants témoignent à Dieu de s'abandonner de la sorte à ses jugements sans aucune précaution de sacrements, et l'on faisait passer

cet abandon pour ce qu'il y a de plus parfait et de plus héroïque dans notre religion. Dévotion abominable qui ne fut que trop longtemps pratiquée !

D'après l'auteur de la *Réalité du projet de Bourg-Fontaine* (1) (Paris, 1755, t. I, p. 309-10), le nécrologe des *saints Solitaires* de Port-Royal n'en mentionne que *deux* qui aient reçu le saint Viatique : *deux* sur plus de *quatre-vingts* solitaires ! Encore même le chiffre *deux* est-il trop fort, puisque Saint-Cyran est un des deux ; et l'on sait aujourd'hui qu'il n'a pas reçu les derniers sacrements (*Hist. du jansén.*, par le P. Rapin, p. 505).

Mais de Port-Royal la contagion s'étendit avec une effrayante rapidité. Les diocèses de Beauvais, Aleth, Sens, Troyes, Auxerre, Soissons, etc., furent successivement ravagés par cet esprit antipathique au sacrement de l'autel (2). (*Mémoires* du P. Rapin, *passim*. et aux *pièces justificat.* du second vol. une note intitulée *Quelques renseignements*, etc., p. 520)

Étrange renversement des idées ! Les religieuses de Port-Royal se glorifient d'être proclamées *pures comme des anges*, et elles ne s'aperçoivent pas que leur chasteté doit sortir du *vin qui fait germer les vierges*. Les *Solitaires* se donnent au monde en victimes volontaires de la pénitence chrétienne, et ils ne savent pas voir que leur courage doit s'allumer au foyer eucharistique. On ne parle que de grâce, et on fait reculer sans cesse la source de la grâce. O prodige d'aveuglement !

(1) Cet ouvrage en deux petits volumes in-12 est plein de faits et de choses fort curieuses.

(2) Peu de temps après l'apparition du livre de la *Fréquente communion* d'Arnauld, saint Vincent de Paul écrivait à l'abbé d'Orgny : « Si cet ouvrage a « servi à une centaine, en les rendant plus respectueux à l'égard des sacrements, « il y en a pour le moins dix mille à qui il a nui en les retirant tout à fait... « Plusieurs curés de Paris s'en plaignent ; à Saint Sulpice, on a trois mille com- « munions de moins qu'à l'ordinaire ; à St-Nicolas-du-Chardonnet, quinze cents « personnes ont manqué à ce devoir de religion ; il en est ainsi des autres. »

Cependant, il est une circonstance où le janséniste se montre zélé pour les sacrements. Lui qui a été sourd aux plus touchantes invitations de l'Église, sent tout-à-coup son zèle se réveiller, lorsque l'Église, en punition de son obstination coupable, lui refuse de participer à la grâce de l'Eucharistie. Arnauld reçoit les derniers sacrements des mains du P. Quesnel, qui, de notoriété publique, n'a pas le pouvoir de les lui donner ; Quesnel lui-même les demande à un prêtre *non-approuvé* d'Amsterdam. — Et lorsque, devenus tout puissants par l'appui que les parlements leur accordent, les jansénistes se voient refuser les sacrements à la mort, n'ont-ils pas la sacrilége audace de se les faire apporter de force, par l'intervention de l'autorité judiciaire ?

Il nous semble que ce dernier trait n'a pas été assez remarqué. Quoi ! vous aviez pour le Saint-Sacrement une telle vénération qu'il vous était pénible de le voir approché *même par les anges du ciel*, et vous supportez maintenant que ce même sacrement soit traîné brutalement par les représentants de la force publique ! Pharisiens hypocrites, vos actes vous trahissent. C'est de vous en vérité qu'il a été dit par les prophètes : *Ce peuple m'honore du bout des lèvres, tandis qu'il me méprise et m'outrage au fond du cœur.* Oui, désormais vous êtes jugés. Le *Chapelet secret* et les *billets de sacrement* voilà les pièces de votre condamnation (1).

H. Montrouzier, S. J.

(1) Tout le monde sait les innombrables vexations que les Parlements firent subir au clergé catholique en faveur des appelants de la bulle *Unigenitus*. C'est principalement au moment de leur mort que les jansénistes devenaient redoutables aux défenseurs de la vérité. Ils exigeaient ou l'on exigeait pour eux, que le prêtre passant par-dessus la formalité déjà prescrite par l'usage, du *billet de confession*, leur apportât les derniers sacrements ; et cela indépendamment de toute réparation offerte à l'Église. L'on ne saurait imaginer à quelles persécutions donnèrent lieu ces fréquents refus de sacrements. Que de prêtres et d'évêques ont payé cher leur fidélité aux saintes règles de leur ministère ! M. Rohrbacher a fort bien raconté tous ces faits au livre 89e de son *Histoire*.

DE

RATIONIBUS FESTORUM MOBILIUM

UTRIUSQUE ECCLESIÆ

LATINÆ ET GRÆCÆ.

PRÆMONITUM.

Non minus viginti duas diœceses ecclesiasticas constituunt, qui in variis provinciis imperii Austriaci cum latinis permixti ritum orientalem sequuntur (1). Eadem cum aliis kalendaria civilia habent, ad regulas utriusque styli exacta (2). Kalendariis communiter præfixa est διαγραφή disticha festorum ac religiosorum dierum tempora utriusque Ecclesiæ continens : priori tabellæ columna (*Latinorum* sc.) descripta ex *Explicatione calendarii Gregor. Christoph. Clavii* c.22., altera ejus parte autem confecta juxta canones antiquorum ὡρολογίων Ecclesiæ orientalis (3). Jam vero quum in tradendo computo ecclesiastico (4) usu didicerimus, pluribus clericis adeo mancam esse antiquitatum ecclesiasticarum cæterarumque literarum auxiliarium cognitionem, ut rationes præfixi diagrammatis vix assequantur, in id consilii deveni-

(1) Cfr. *De Computo ecclesiastico*, p. 163

(2) L. c., p. 138.

(3) In vulgaribus kalendariis mixti styli ipsa antiquorum *horologiorum* religiosa tempora exhiberi, unius kalendarii exemplo proposito satis probatur. Hæc v. g. festa habet « *Il Morlacco, Lunario Dalmatino Cattolico e Greco*, edit. Zara typ. Demarchi-Rougier : *Triodio* ; *Carnovale* 1. *giorno* ; *ultimo giorno di carni* ; *Dom. de Latticini* ; *Pasqua*, *Ascensione*, *Pentecoste*, *Dom. tutti i Santi* ; *Digiuno ai SS. apost. Petro e Paolo*, *etc.* »

(4) Cfr. *De Comp. ecc.*, p. 107.

mus, ut brevem hunc commentarium DE RATIONIBUS FESTORUM MOBILIUM UTRIUSQUE ECCLESIÆ ipsorum usibus accomodaremus. Ejus ut fructum aliquem in antecessum experiantur lectores, mox ipsam *tabellam festorum mobilium* anni præsentis exhibemus. Hæc itaque sunt anno

1867

FESTA MOBILIA

Ecclesiæ latinæ		*Ecclesiæ græcæ*	
Numerus aureus VI.		Ἡ παραμονὴ τῶν τοῦ Χριστοῦ γεννῶν	Fer. II.
Cyclus Solis XXVIII.		Τριώδιον	5 febr.
Epacta N. St. XXV.		Κυριακὴ τοῦ ἀσώτου	12 febr.
Litera Dominicalis *F.*		» τῆς ἀπόκρεω	19 febr.
Litera Martyrologii *F.*		» τῆς τυροφάγου	26 febr.
Septuagesima	17 febr.	» τῆς ὀρθοδοξίας	5 mart.
Dies Cinerum	6 mart.	» τῆς σταυροπροσκυνήσεως	19 mart.
Dom. I. Quadrages.	10 mart.	» τῶν βαΐων	9 apr.
PASCHA	21 apr.	» τοῦ ΠΑΣΧΑ	16 apr.
Rogationes	27, 28, 29 maj.	Ἀνάληψις	25 maj.
Ascensio	30 maj.	Κυριακὴ τῆς ἁγίας Πεντηκοστῆς	4 jun.
Pentecostes	9 jun.	» τῶν ἁγίων πάντων	11 jun.
Corpus Christi	20 jun.	Ἡ τῶν ἁγίων ἀποστόλων νηστεία	12 jun.
Dominicæ pos Pent. XXIV.		Κυριακὴ πρὸ τῆς ὑψώσεως	10 sept.
Dominica I. Advent.	1 dec.	» μετὰ τὴν ὕψωσιν	17 sept.

DE RATIONIBUS FESTORUM MOBILIUM UTRIUSQUE ECCLESIÆ OCCIDENTALIS ET ORIENTALIS.

Festa mobilia dies anni festos dicimus, qui stati non sunt, sed certis inter se spatiis divisi varium Paschatis recursum ordine sequuntur. Ea *festa conceptiva* appellabant veteres

latino more, quod a magistratibus vel sacerdotibus quotannis *conciperentur* in dies certos vel etiam incertos, ut auctor est *M. Terent. Varro de Ling. lat.* V. 3. Consonat *Festus* verb. *Conceptivæ feriæ.*

Termino paschali juxta regulas computi rite constituto reliqua festa mobilia ad sua quæque tempora facile referuntur, quum *ex Paschate* — verba sunt *Rubricæ chronographicæ Breviarii* — *reliqua festa mobilia pendeant.*

DE FESTIS MOBILIBUS ANTE PASCHA.

De Festis in Quadragesima.

Ante Pascha numeratur per sex hebdomades tempus quadragesimale, cujus dies Dominici sæpe ab *Introitu*, uti vocant, qui ad missam dici solet, designantur a scriptoribus. Sunt autem dominicæ *Palmarum*, *Judica*, *Lætare*, *Oculi*, *Reminiscere*, *Invocavit.* Altius ascendendo per hebdomadem pervenimus ad *Dominicam Quinquagesimæ*, ab introitu dictam *Esto mihi*, et feriam IV ejus hebdomadis *Diem cinerum*, cujus ritus antiquos refert Gratianus c. *In capite Quadragesimæ* 64. dist. 50 (1). Hebdomadam Quinquagesimæ præcedit *Dominica Sexagesimæ*, ab introitu *Exsurge* appellata; hanc vero *Dominica Septuagesimæ* cujus introitus incipit *Circumdederunt me.* Græcis tandem Dominica proxime antecedens Dominicam Septuagesimæ Τριώδιον vocatur. In quæ omnia pro instituti ratione hæc animadvertisse sufficiat.

Modus per principium missæ Dominicas certas designandi ecclesiasticus licet et sacer, in negotiis civilibus etiam christianis erat oppido usitatus, quemadmodum ex antiquis kalendariis atque ex variis legislationibus civilibus patet.

(1) Quomodo factum sit, ut propter *dies Dominicos de abstinentia subtractos*, ut S. Gregorius M. ait, Romana Ecclesia quaternos dies præcedentis hebdomadis adjecerit atque ita retro jejunium promoverit ad feriam IV, latius explicat idem S. Doctor relat. c. *Quadragesima* 16. dist. 5, *de Cons.*

De Dominicis Quadragesimæ. — Dominica *Invocavit* (I *Quadrag.*) sæpius dicta legitur ab evangelio *Diabolus recessit a Domino.* Galli eum diem *Dominicam Brandonum* seu *Focorum* appellabant, quod sub vesperum pueri *brandonibus* seu facibus accensis februare solerent, qui mos adhuc in pluribus provinciis Galliæ, Belgii ac Germaniæ servatur. *Quintana* etiam dicitur, quod sit quinta a Paschate, ut ait *Durand.* lib. VI *Ration.* c. 32, 1. Græcis Κυριακὴ πρώτη τῶν νηστειῶν ἤτοι τῆς ὀρθοδοξίας, h. e. *Dominica prima jejuniorum sive orthodoxiæ, ob restitutionem,* ut auctor est *Philotheus,* patriarcha *Constantinopolitan.* (1), *venerabilium et sacrarum imaginum factam* ab *imperatore Michaele et Theodora matre ejus beata imperatrice, et sancto Methodio patriarcha Constantinopolitano.* Vide *L. Allatium, de Dominicis et hebdomadibus Græcorum,* cap. XIV.

Dominica *Reminiscere* (II. *Quadrag.*) nonnunquam a præcedente *Dominica post focos* vocatur, Græcis K. δευτέρα τῶν νηστειῶν.

Dominica *Oculi* (III *Quadrag.*) Græcis K. τρίτη τ. ν., etiam *Dominica* τῆς σταυροπροσκυνήσεως, seu *Adorationis crucis,* a solemni processione atque adoratione crucis eo die haberi solita. Cujus appellationis causam hanc esse tradit *Euthymius,* Novarum Patrarum episcopus (2), ut sc. *Crucis signo medio jejuniorum tempore ad adorandum proposito exantlati jam labores suscipiantur et ad futuros excipiendos certantibus animi addantur, ne nos ad jejunii incommoda toleranda defatigemur, sed velocius cursum contendamus ad resurrectionem, Christo per crucem ad eam ducente.*

Dominica *Lætare* (IV. *Quadrag.*) seu *mediæ Quadragesimæ,* ut eam Alexander PP. III vocat, Græcis quoque μέση τῶν νηστειῶν, *media jejuniorum,* et uno verbo μεσονήστιμος dicitur. De

(1) *Homil.* in *I Dom. Quadrages*

(2) Festum præter alios exhibet *Suicerus* in *Thesauro Eccl.* V. Σταυροπροσκύνησις.

Rosa aurea hoc die a summo Pontifice benedici solita ac deinde alicui personæ Principi in monumentum benevolentiæ donari solita deque multiplici ejus significatione conferri præter *Durandum* lib. VI *Rational* c. 53 possunt *Eugenius PP. III, epist. ad Alphonsum, Hispaniæ regem, d. d* 27 *april.* 1148 (1); *Alexander PP. III, epist ad Ludovic. VII, Franciæ regem, d. d.* 2 *mart.* 1163 (2); præcipue *Innocent PP. III*, qui proprio *sermon. in Dom. Lætare* sive *de Rosa* (3) varias hujus cæremoniæ rationes fuse prosequitur, ex quo pauca hæc excerpimus: *Ne fidelis populus propter asperitatem quadragesimalis abstinentiæ sub continuo labore deficeret, in hac mediana Dominica quoddam recreationis solatium interponitur, ut anxietas temperata levius sufferatur. Hodiernum enim officium totum plenum est lætitia, totum exultatione refertum, totum gaudio cumulatum.... Hæc pariter designantur in proprietatibus hujus floris, quem vobis visibiliter præsentamus. Charitas in colore, jucunditas in odore, satietas in sapore; rosa quippe præ cæteris floribus colore delectat, odore recreat, sapore confortat; delectat in visu, recreat in olfactu, confortat in gustu.*

Quia vero spiritus vivificat, caro non prodest quidquam, de carnalibus ad spiritualia transeamus. Flos iste florem illum significat, qui de se dicit in canticis: Ego flos campi et lilium convallium.... Triplex est autem in hoc flore materia, videlicet aurum, muscus, balsamum. Sed mediante balsamo muscus conjungitur auro; quia triplex est in Christo substantia: deitas, corpus et anima, sed mediante anima corpus conjungitur deitati, quia tantæ subtilitatis est divina natura, ut corpori de limo terræ formato non congrueret uniri, nisi rationali spiritu mediante.

Quoniam apud Latinos hebdomada a præcedente Dominica nomen sumit, quartam hanc quadragesimalis jejunii hebdomadam, quæ desinit *sabbato ante Dominicam de Pas-*

(1) Migne *Patr. Lat.* tom. CLXXX, p. 180.
(2) *Eod.* t. CC, p. 198, coll. p. 51.
(3) *Eod.* t. CCXVII, p. 393.

sione (1), *medianam septimanam Paschæ* (c. *principali* 15 dist. 63) vel simpliciter *medianam hebdomadam* (cc. *ordinationes* 7. dist. 75 et *in parochia* 31, Caus. XVI, q. 1) legislatores vocarunt.

Dominica *Judica* (V *Quadrag.*) Græcis Κυριακὴ πέμπτη τῶν ἁγίων νηστειῶν, nomen ab officio *passionis* habet, quod Ecclesia ab hoc die auspicatur.

Dominicæ VI Quadragesimæ a gestatione *Palmarum* nomen dederunt, quod illo die rami palmarum in processionibus deportentur in significationem illorum, ut ait *Belethus* c. 93 *Ration. div. offic.*, quos filii Israël statuerunt in via, Christo jam veniente.

Appellatur etiam *Dominica Hosanna*, de cujus vocabuli variis significationibus propriam epistolam scripsit S. *Hieronymus* ad Damasum Papam. Exhibetur a *Migne Patrol. Lat.* tom. XXII, pp. 375 *seqq.*

Aliis item nominibus distinguitur, ut *dies florum* seu *Pascha floridum*, quia eum diem magnæ pompæ apparatu, ramis olivarum floribusque in formas varias confectis solemni ritu celebrabant; *Pascha competentium* seu *petitum*, quia hac Dominica, verba sunt *Rabani Mauri* lib. II. *de Clericorum institutione* c. 35, *symbolum competentibus tradebatur*; ac tandem *capitilavium*, quod, ut ait S. *Isidorus* (2), eo die lavarentur capita eorum qui baptizandi atque ungendi erant, ne forte *per observationem quadragesimæ sordidata corpora cum offensione sensus ad fontem* (3) et unctionem accederent.

Dominica *Palmarum* Græcis dicitur κυριακὴ τῶν βαΐων, de qua voce vide plura apud Meursium in glossario *verb.* βαΐα, et apud Suicerum in thesauro *verb.* βαΐον. Vocatur etiam

(1) C. de eo 8, X, *de Temp. ordinat.*

(2) *Etym.* l. VI, c. XVIII, n. 14. (Migne P. L. t. LXXXII, p. 251) et *de Eccl. officiis*, l. I, c. XXVIII. (*Eod.* t. LXXXIII, p. 763.)

(3) Rationem Isidorus desumpsit ex *S. Augustini epist. ad Januar.* (ep. 118, c. VII, n. 10), ex qua tamen patet, diem capitilavii in Africa fuisse feriam V in Cœna Domini (Migne P. L., t. XXXIII, p. 204).

ἡ βαϊοφόρος, sc. ἑορτὴ quasi dicas *ramiferum* vel *palmiferum festum*. Qua de re præter citatos conferri potest *L. Allatius de Dominicis et hebdom. græc.* cap. XX.

Hebdomada quæ diem palmarum subsequitur, seu *hebdomada sancta* variis nominibus effertur atque imprimis *hebdomada major* appellatur sive quod *ob maxima officia insignis habeatur*, ut auctor est *Honorius Augustod. Gemm. animæ* lib. III, c. 72 (1), sive quod in ea magna atque ineffabilia bona nobis contigerint, prout pluribus exequitur S. *Joannes Chrysostom. homil habita* in *Magnam Hebdomadam* (in psalm. 145) cujus verba adscribo : *Quod gubernatoribus est portus, quod cursoribus bravia, quod athletis coronæ, idipsum nobis est præsens hebdomada, caput bonorum, et jam de coronis certatur. Ideoque* MAGNAM *illam vocamus ; non quod illius dies majores sint aliis omnibus : sunt enim alii longiores ; neque quod sint numero plures, pares quippe sunt ; sed quod in ea a Domino res præclaræ gestæ sint. In hac quippe hebdomada quæ* MAGNA *dicitur, diurna diaboli tyrannis soluta est, mors exstincta est, fortis ille vinctus est ejusque vasa disrupta sunt, peccatum sublatum, maledictum solutum, paradisus apertus est, cœlum pervium factum, homines angelis commixti sunt, medius paries maceriæ sublatus est, velum subductum, Deus pacis in cœlum et in terram pacem attulit. Ideo* MAGNA *hebdomada vocatur* (2) *Cfr. homil.* XXX *in Genes.* cap. XI (3).

Secundum *Honorium Augustod.* l. c., *hebdomada indulgentiæ* dicitur quod *in ea pœnitentes* absolvantur. Aliis est *hebdomada muta* (germ. *stille Woche*), quod vacet strepitu ; apud Germanos vulgarius tamen appellatur *Charwoche*, super quo vocabulo multi diversa finxerunt : opinantibus aliis derivatum esse nomen a *carendo* sive abstinendo, quod hisce diebus Christiani, ut ait S. *Chrysostomus hom. cit.* jejunia

(1) Migne *P. L.* t. CLXXII, p. 662.
(2) Migne *P. Græc.* t LV, p. 519.
(3) *Eod.*, t. LIII, p. 273.

intendant et vigilias et pernoctationes sacras; aliis contra docentibus rectius a voce *garen*, origine sua germanica, h. e. *perficere* et *consumare* etymon peti : quod hebdomada istæc sit culmen et extremitas jejunii atque pœnitentiæ, quæ absolvitur in ea succedente paschali gaudio. Ast neutri recte, si doctissimum *Binterim* audias; is enim nomen dictum putat a *carena*, dictione corrupta et contracta a *quadragesima*, qua in jure designatur jejunium strictum *in pane et aqua*, uti habetur c. *Accepisti* 2, x, *de Sponsa duorum* (IV, 4) et c. *Accusasti* 8, x, *de Accusationibus* (V, 1). Wachtero autem videtur hanc appellationem accepisse, quasi *luctuosa* et *feralis*, quod Christus Dominus in ea multa tristia et ultimum denique supplicium passus sit, a *char* vel *kar*, luctus; quo sensu etiam *Marter-woche* sæpius nominatur. Sed et *sacram septimanam* denotare potest, idem inquit, si *char* idem valeat quod veteribus Latinis *cerus*, Germanis *hehr*, Græc. ἱερός.

Cæterum legi merentur, quæ de variis notationibus vocis *Charwoche* adnotarunt R^{mi} D^{ni} *Rœss* et *Weiss in Vit. SS.* tom. XXIII, pag. 4.

Tandem ex Patribus sunt, qui illi nomen tribuant *hebdomadæ pœnali et laboriosæ*, quemadmodum Galli etiamnum *la Semaine peineuse*, quod jejuniis et laboribus transigatur ad memoriam passionis Christi, qui ea crucem subiit.

Feria V hebdomadis majoris Germanis *gründonnerstag*, *dies viridis* seu *viridium* a *virendo* dicta est, quamvis inter doctos non constet, qua de causa hoc nomen impositum ei sit, quia pluribus sensibus recipiendis est idoneum. *Viriditatis* significatum itaque cum hoc die conjungunt, sive quia Christus Dominus in hortum Olivarum, in quo omnis generis herbæ atque arbores *virebant*, exivit, sive quia generatim verno hoc tempore omnia nova fronde *virere* incipiunt, sive quia fideles hac feria primum olera *viridia* manducabant, sive denique quia Salvator hoc die in horto Ecclesiæ suæ per Eucharistiæ institutionem lignum vitæ plantavit

semper *viridans* ac per menses singulos reddens fructum suum et folia ad sanitatem gentium. Alii etymologi vocem in suspicionem latinitatis adducunt, prioremque ejus partem *grün* a *carena* corruptam esse conjiciunt, ita tamen ut origo remanserit. Neque tandem desunt scriptores, qui novam opinionem inducentes diem hunc ab introitu missæ : *In loco pascuæ* dictum putant.

In monumentis ecclesiasticis variis appellationibus donatur. Dicitur enim *dies natalis Eucharistiæ, dies natalis calicis, dies panis, dies secretorum sive mysteriorum, dies pedilavii, dies mandati, dies lucis, Cœna Domini.* Græcis est, ἡ ἁγία πέμπτη, ἡ μεγάλη πέμπτη, *jeudi saint*, vox πέμπτη enim absolute *posita, diem jovis* seu *feriam* v notat.

Feriam vi hebdomadis Judæi παρασκευήν, *Parasceve*, h. e. *præparationem* vocabant, quod eo die pararentur necessaria, ne præceptum cessandi ab opere die festo sabbati violaretur. Majoris hebdomadis feria iv, Græcis dicitur μεγάλη παρασκευή, vel etiam ἁγία παρασκευή, prout adductis exemplis ostendit *Suicerus thesaur. verbo* παρασκευή. Diem crucifixionis Christi κατ' ἐξοχὴν *Parasceve dictam ideo in solemnitate habent christiani quia*, ut inquit *Isidorus lib.* i *de Eccl. officiis, c.* 30, *eo die Christus mysterium crucis explevit, propter quod venerat in hunc mundum* (1) ; ea propter dies iste, quo Servator in mortem transiit, appellatus est pascha σταυρόσιμον ad discrimen alterius transitus ex morte in vitam, h. e. Paschatis ἀναστησίμου seu *resurrectionis.*

Sabbatum sanctum multis nominibus designatur ; in corpore juris in appellationem *sabbati magni* (can. *Dilectionis* 12, dist. 76), et *Sabbati noctis magnæ* (can. *Principali* 14. dist. 63) incidimus. Christianis autem *sabbatum sanctum* est *tum propter alia plura, ut* habet *Rupertus* lib. *de Divinis Offic* c. 35, *tum maxime propter hoc quod ad suscipiendam tantam luminis*

(1) Migne *Patr. Lat.* t. LXXXIII, p. 764.

claritatem nova Ecclesia sacro baptismi fonte sacratur. Hac enim die solemne est juxta veram et angelicam Patrum traditionem fontes benedici et præparata per fidem tam corporum quam animarum credentium vasa regeneratione nova sanctificari (1). Aliis tan dem est *sabbatum luminum*, quod eo die baptismi fierent, quos φωτισμούς vocant Græci (2).

De Festis mobilibus, quæ quadragesimam antecedunt. — De rationibus nominum *Quinquagesimæ, Sexagesimæ* et *Septuagesimæ* multa multi dixerunt. Legi inter eos præter *Durandum lib.* VI *Ration.*, *c.* 25, et *Belethum c.* 78 possunt *Alcuinus* et *Carolus M.* in epistolis de festis mobilibus scriptis quas exhibet *Migne Op. Alcuini* tom. I, pp. 259 seqq. Ex auctoribus igitur sunt, qui harum appellationum causam compingant cum varia jejunii quadragesimalis apud nationes christianas observatione : aliis sc. jejunium sabbat iin quadragesima minime servantibus, et in supplementum dierum sabbatinorum et dominicarum in sexagesima et quinquagesima jejunantibus; aliis jejunium quadragesimale ad diem palmarum finientibus ac magna hebdomada proprium jejunium servantibus propter Domini passionem; aliis tandem alia methodo dies 40 computantibus, ac jejunium quadragesimale a septuagesima auspicantibus. Qua de re legesis quæ ex Socrate, Sozomeno aliisque auctoribus disputat *Binterim*, *Denkwürdigkeiten*, tom. V, part. 2, pp. 46 seqq.

Juxta hos scriptores ergo causæ appellationis harum Dominicarum non ex mystico aliquo dierum numero sunt repetendæ, sed vero ex eo quod quum solemne 40 dierum jejunium vocatum jam esset Quadragesima, præcedentes dominicæ, quibus jejunium apud alias ecclesias ducebatur, nominarentur *Quinquagesima*, *Sexagesima*, *Septuagesima*, pro *varia* anticipatione capitis jejunii.

(1) Migne *Patr. L.* t. CLXX, p. 168.
(2) Cfr. *Suicer.* in *thesaur. eccl. Verb.* φωτισμός.

Dominica proxime antecedens dominicam Septuagesimæ Græcis τὸ Τριώδιον vocatur a libro ecclesiastico, in quo officium in ecclesiis eorum recitari solitum ab eo die ad sabbatum sanctum continetur ; liber ipse vero Τριώδιον appellatur, quia canones et hymni, quos complectitur, ut plurimum ternas odas seu strophas non excedunt, *in figuram*, ut existimat *Nicephorus Callist. in Synaxario* (1), *sanctæ et vivificæ Trinitatis a sanctis et deiferis Patribus excogitatas.* Τριώδιον ex numero illorum dierum est, cujus sedem horologia græca singulis annis accurate exhibent.

Septuagesima, inquit *Symphos. Amalarius* l. I *de Ecclesiasticis Officiis*, c. 1, *computatur secundum titulationem sacramentarii et antiphonarii novem hebdomadibus ante Pascha Domini et finitur post Pascha Domini in septima sabbati. Die dominico habet initium et in sabbato finem.* Postquam deinde ostendit, per hos septuaginta dies septuaginta annos captivitatis populi Dei in Babylone significari, ita pergit : *Agimus dies septuaginta, ut captivis in peregatione luctus pœnitentiæ convertatur in gaudium in resurrectione Domini ; in resurrectione per sex sequentes dies perseveramus usque ad plenam septuagesimam.*

Miseræ conditionis suæ in captivitate hujus sæculi ingemiscens Ecclesia introitum missæ in septuagesima incipit : « *Circumdederunt me gemitus mortis* » ; expleta vero mystica 70 dierum periodo, nimirum sabbato ante Dominicam in albis, quasi duræ servitutis jugo a filiis suis depulso missam exorditur a memorabilibus verbis : « *Eduxit Dominus populum suum in exultatione, alleluia ; et electos suos in lætitia, alleluia, alleluia* ».

(1) Συναξάρια vocantur a συνάγω, quasi diceres *collectiones et contractiones* ; sunt enim vitæ Sanctorum et Martyrum in compendium redactæ et succincta expositio solemnitatis de qua agitur. Præ cæteris memoratu digna sunt Synaxaria *Nicephori Callisti Xantopuli* in solemnitates Triodii et Pencostarii, de quibus legi possunt quæ habet *Suicer.* in *thes. ecc. verb.* Συναξάριον.

A Dominica Septuagesimæ Latini solitum lætitiæ canticum *alleluia* dimittunt ob mœstam memoriam *lapsus protoplasti, qui eo die in Ecclesia recitatur. Peccato veteris hominis scilicet a conventu angelicæ jubilationis expulsi in hujus miseræ vitæ Babylonem super flumina ejus sedemus et flemus, dum recordamur illius Sion, in qua Deum decet hymnus*; idcirco *a Septuagesima* alleluia *novem hebdomadis intermittimus.* Can. *Hi duo* 55, dist. 1 *de Cons.*

Dominica Septuagesimæ Græcis est κυριακὴ τοῦ ἀσώτου, *Dominica filii prodigi* (1), quod ea de illo legatur parabola ex cap. XV Luc. Quod aliquæ ecclesiæ jejunium quadragesimale a Septuagesima ducerent, id ideo factum esse jam monuimus, quod jejunium vel Dominica Palmarum finirent, vel singulis hebdomadis pluries solverent.

Sexagesima appellatur, ut est in ordine Romano, *quia sexaginta sunt dies usque ad medium paschæ, quod est feria* IV *Paschalis hebdomadæ.* Quæ ad mysticam ejus significationem spectant præter alios accurate declarat *Amalar.* lib. IV *de Eccl. officiis* c. 2 (2).

De Sexagesima quoque notat *Raban. Maurus,* lib. II *de Clericorum institutione* c. 34 (3), *cur Dominica hæc sic appelletur diversam esse multorum opinionem.* Ex iis ea nobis probabilior videtur, quæ institutionis causam inde repetit quod qui jejunium quadragesimale feria V (4) vel sabbato (5) solverent, *in redemptionem* dierum intermissorum, ut rem exprimit *Belethus Ration divin. offic.* c. 78 (6), jejunio *unam septimanam addiderint et sexagesimam sic instituerint.* Compu-

(1) Ἄσωτος dicitur quasi ἄσωστος, α σώζω, *alienus a salute, homo perditus ac dissolutus.*

(2) Migne *Patr. Lat.* t. CV, pp. 998-999

(3) *Eod.*, t. CVII, p. 346.

(4) Can. *Jejunium* 14, dist. 3, *de Cons.*

(5) Can. *Sabbato* 13, *eod.*

(6) Migne *P. L.* t. CCII, p. 84.

tandi ratio patebit ex iis quæ statim dicentur in declaratione nominis græci.

Græcis appellatur κυριακὴ τῆς ἀπόκρεω, *Dominica carnisprivii*, non quod illo die sit carnisprivium, sed quod ultimus sit dies, quo carnes comedere liceat. Ideo vero ab hac Dominica carnibus abstinere incipiunt diebus ante pascha 56, ut 40 dierum jejunium in solidum constet. Quum enim sabbato jejunare nefas habeant, uno excepto pridie Paschatis, si de hebdomadibus 8 seu diebus 56 octo Dominicas ac sabbata septem expungas, reliqui dies erunt 41, postremum sabbatum autem extra ordinem jejunio dicatur. Hæc in Προθεωρία ad *Breviarium* (1) *historicum S. Nicephori C. P. Petav.* post *Leonem Allat. de Dom. et hebdom. Græc.* c. x. Est igitur Dominica τῆς ἀπόκρεω ultimus dies τῆς κρεωφαγίας, quo nomine in recentioribus horologiis Græcorum tempus venit a Natali ad Dominicam Sexagesimæ, quo carnium esus indulgetur.

Quoniam Græci hebdomadis a subsequente Dominica appellationem tribuunt, hebdomadam, quæ hanc Dominicam præcedit ἑβδομάδα τῆς ἀπόκρεω vocant, non quod, ut jam diximus, ea septimana ullum sit carnisprivium, sed quod ea pertineat ad Dominicam carnisprivium : qua ratione et hebdomadæ proxime sequenti nomen τῆς τυρινῆς indiderunt.

Ecclesia græca ex Triodii dispositione (2) *Alleluia* non canit in hebdomada τῆς ἀπόκρεω, quando nimirum *homines comessationibus et compotationibus indulgent* (3), eadem fortasse de causa, qua Ecclesia latina olim ducebatur, quum iis diebus, quibus gentiles ad crapulas et oblectamenta incumbebant, canticum *alleluia* omitti ac jejunia litaniasque celebrari juberet. De quo disciplinæ capite exstat decretum Concilii Tolet., c. 10.

(1) Migne *P. Gr.*, t. c, pp. 871-872.

(2) Τῇ ἑβδομάδι τῆς ἀπόκρεω ἀλληλούϊα οὐ φάλλομεν. Communiter tamen excipiuntur fer. III et VI.

(3) *Gregoræ* lib. VIII *Hist.*

Quinquagesima secundum ordinem romanum inde dicitur, *quia decurrit usque ad diem sanctum Paschæ*. Ejus institutionem Telesphoro Papæ adscribunt cc. *Statuimus* 4 et *Quadragesima* 5, dist. IV, confecti ex *libri pontificalis* c. IX (1). Latinis erat *carnisprivium*, quod antiquitus *omnes clerici septem hebdomadas plenas ante sanctum Pascha a carne jejunarent*, uti legitur can. *Statuimus* cit., quem jejunandi ritum in Ecclesia Romana adhuc nonnullæ religiones observant.

Græcis est κυριακὴ τῆς τυροφάγου vel τυρινή, *Dominica casei comestrix*, ita appellata, quod hoc die caseo et ovis edendis finem imponant, ac postridie ejus diei jejunium strictum auspicentur, in quo hæc omnia prohibentur.

De institutione ἑβδομάδος τῆς τυροφάγου magna est scriptorum græcorum dissensio. Eam *forte a sanctis Patribus institutam fuisse* censet *Callistus* in *Synaxario*, *præviæ expurgationis causa*, *ne ex carnibus et ingluvie statim in strictum jejunium* (εἰς ἄκραν ἀσιτίαν) *abacti moleste ferremus*.

Juxta antiqua Μηνολόγια in hebdomade sequenti, quam claudit Dominica I Quadrages., festum sabbato mobile agitur *S. Theodori martyris*, quem Græci cognomine *Tironem* vocant Latinorum vocabulo, quod miles novitius esset. *Nicephorus* cæterique Græci sequiores multa de hujus festi origine confinxerunt, uti videre est apud *Morcelli Kal. Eccl. Const.*, t. I, pp. 307-309. Alia fortasse causa non fuit, cur memoria ejus sabbato primo jejuniorum coleretur, nisi tempus ipsum, quo anniversaria martyrii ejus solemnia recurrebant. Quum enim mense februario agenda essent, quo jejunia inchoantur, nec horum diebus ex veteri Ecclesiæ præscripto (2), sabbatis tantum et Dominicis exceptis, sanctorum martyrum celebritatibus locus esset, ædificato Constantino-

(1) Migne *Patr. Lat.* t. CXXVII, p. 1175.

(2) Can. 51 *Conc. Laodicen.* an 372. (Hard. tom. I, p. 790) et cap. 48 *Conc. Martin. Brac.* relat. can. *Non licet* 9, c. XXXIII, q. 4.

poli primo martyris templo, constitutum existimat *Morcelli l. c.* ut memoria ejus quæ si diem martyrii secuti essent, sæpe omitti ex illa lege debuisset, sabbato primo jejuniorum quotannis pro die 27 febr. adnexa haberetur.

DE FESTIS MOBILIBUS POST PASCHA.

De festis mobilibus tempore Paschali.

Post Dominicam *in albis* numerantur quatuor hebdomades in quarum ultima occurrit Græcorum Μεσοπεντηκοστή; in sequenti celebrantur *dies rogationum* cum festo *Ascensionis Domini.* Hebdomadam sextam excipit *Dominica Pentecostes*, octavo post die festum *SS. Trinitatis* apud latinos, apud Græcos vero κυριακὴ τῶν ἁγίων πάντων, et feria v proxime sequenti festum *Corporis Christi.* A Dominica Pentescotes numeris distinguimus Dominicas usque ad *Adventum Domini*, qui celebratur die dominico qui propinquior est festo sancti Andreæ apostoli. Brevem hunc festorum conspectum paulo accuratius explicasse non abs re fuerit.

Intervallum 50 dierum a Dominica Resurrectionis ad festum Pentecostes scriptoribus ecclesiasticis passim *Quinquagesima* seu *Pentecoste Paschalis* dicitur. *Per hos quinquaginta dies*, inquit *S. Maximus Taurinensis*, relatus can. *Scire debet* 8, dist. 76, *nobis est jugis et continuata lætitia; sic enim disposuit Dominus, ut sicut ejus passione in Quadragesimæ jejuniis contristaremur, ita ejus resurrectione in Quinquagesimæ feriis lætaremur.*

Hebdomadæ paschalis feriæ Latinis simpliciter *paschales dies* vocantur, quia olim pari cultu ac ipse Paschatis dies a christianis agebantur. Græcis autem tota hebdomada paschalis est ἑβδομὰς διακαινήσιμος, quod sanctissimo Resurrectionis Christi triumpho omnia renoventur, instaurentur et in

meliorem statum reducantur. Eamdem ob causam etiam νέα ἑβδομάς a nonnullis appellatur, quod exemplis probatum vide apud *L. Allat. de Dom. et hebd. Gr.* c. 23.

Pascha annotinum, quod antiquitus in Ecclesia Romana celebrabatur, quid proprie fuerit et quando celebratum, non una est doctorum sententia. Aliis fuisse videtur solemnitas anniversaria sancti Paschatis, quod anno proxime præterito celebratum fuerat. Plerique scriptores tamen cum *Honorio Augustod.* lib. III *Gem. anim.* c. 137 (1) et *Beletho de Divin Off.* c. 84 *pascha annotinum* respectu neophytorum vocari docent, quod qui baptizati in priori Paschate erant, post annum eodem die ad ecclesiam convenerint, suæque regenerationis anniversarium cum oblationibus solemniter celebrarent.

Dominica in albis (subaudi *depositis*) dies est octava Paschæ. Aliis dicitur *Dominica post albas* sc. *depositas*, quia subsequitur sabbatum, quo baptizati in sabbato sancto alias vestes, quas in baptismo induerant, deponebant. Græcis est κυριακὴ τοῦ ἀντιπάσχα ἤτοι τοῦ Θωμᾶ, *Dominica paschæ opposita sive Thomæ*, quod eo die legatur evangelium de Thoma apostolo, aliquando etiam ἡ καινὴ, ἡ νέα κυριακή, *nova dominica* audit.

Quoad distinctionem cæterorum dierum dominicorum quinquagesimæ paschalis animadvertendum est, Græcis ipsam Paschatis Dominicam in annumeratione poni, ut adeo Latinorum *Dominica in albis* illis sit κυριακὴ δευτέρα μετὰ τὸ πάσχα, *secunda post pascha*, et quæ Latinis est *Dominica secunda*, in supputatione Græcorum appellatur κ. τρίτη ἀπὸ τοῦ πάσχα, *dominica tertia a Paschate* et ita porro usque *ad Dominicam infra octavam Ascensionis Christi*, quæ idcirco Græcis est κ. ἑβδόμη ἀπὸ τοῦ πάσχα, *dominica septima a paschate*. Cæteras rationes earumdem Dominicarum ex subjecto diagrammate facile disces.

(1) Migne *P. L.* t. CLXXII, p. 680.

DOMINICÆ POST PASCHA

In Ecclesia latina	*In Ecclesia græca*
Dominica	κυριακὴ
In albis, *Quasimodo.*	τοῦ ἀντιπάσχα ἤτοι τοῦ Θωμᾶ.
Secunda post Pascha, *Misericordia.*	τρίτη ἀπὸ τοῦ πάσχα ἤτοι τῶν μυροφόρων (1).
Tertia post Pascha, *Jubilate.*	τετάρτη τοῦ παραλύτου (2).
Quarta post Pascha, *Cantate.*	πέμπτη τῆς Σαμαρεϊτιδος ἤτοι μεσοπεντηκοστῆς (3).
Quinta post Pascha, *D. Rogationum.*	ἕκτκη ἀπὸ τοῦ πάσχα ἤτοι τοῦ τυφλοῦ (4).
Infra Octav. Ascensionis Domini, *Exaudi.*	ἑβδόμη ἀπὸ τοῦ πάσχα ἤτοι τῶν ἁγίων τριακοσίων δέκα καὶ ὀκτὼ θεοφόρων πατέρων τῶν ἐν Νικαία (5).

Quamvis cæteræ hebdomadæ Græcorum nomen habeant a Dominica subsequente, eæ hebdomadæ tamen, quæ a Paschate ad Pentecosten excurrunt, a Dominica præcedente appellantur. Unde v. g. hebdomada τοῦ παραλύτου ea est quæ Dominicam paralytici subsequitur.

Media inter Pascha et Pentecosten memoratur apud Græcos ἡ μεσοπεντηκοστή, quæ est vicesimus quintus dies a Paschate ac semper feria IV contingit. Celebratur per dies octo ac desinit in feriam IV subsequentis hebdomadæ : duas hebdomadas mutilando, ut ait *Leo Allat l. c.* cap. 27, primam cauda, alteram capite.

(1) *Dominica tertia a Paschate, sive unguenta ferentium*, sc. mulierum et Josephi justi, uti habetur in *Pentecostario.*

(2) *Dominica quarta paralytici.*

(3) *Dominica quinta Samaritanæ, sive mediæ Pentecostes.*

(4) *Dominica sexta a Paschate, sive cæci*, h. e. miraculi in cæcum a nativitate, uti legitur in Synaxario Callisti Xantopuli.

(5) *Dominica septima a Paschate, sive sanctorum trecentorum decem et octo Deiferorum Patrum, qui Niceæ convenerunt*, de qua *cfr. Leo Allat. de Dom. et hebdom. græc.*, c. XXIX.

Rogationes in concilio Aurelianensi anni 511 *relat. can. Rogationes* 3 dist. III *de* Cons. approbatas anno 500 a S. Mamerto, Viennensis urbis episcopo primum institutas fuisse refert *S. Gregor. Turonensis*, l. II, c. 34, *dum urbs illa*, ut ipse ait, *terreretur prodigiis*, de quibus auctorem consule (1).

Festum *Ascensionis* ab ipsis apostolis ordinatum perhibetur atque a S. Augustino *ep. ad Januar.* relat. can. *Illa autem* 11 dist. 12, cum festis *Passionis*, *Resurrectionis* et *Pentecostes* inter festa œcumenica recensetur. Concilium Agathense anni 506 festum Ascensionis iis accenset, qui *maximi in festivitatibus dies* vocantur. Hebdomas ista ἀναλήψιμος a festivitate ἀναλήψεως, *Ascensionis*, vocatur a scriptoribus græcis.

DE FESTIS MOBILIBUS POST PENTECOSTEN.

Dominica octava a paschate, inquit *Leo Allat. l. c.* c. 30, *Spiritus sancti* est, *et a dierum numero, quæ inter Pascha et eam excurrunt*, Pentecostes *nomen sibi sumit.* Græcis est κυριακὴ τῆς ἁγίας Πεντηκοστῆς, *Dominica sanctæ Pentecostes.* Est festum nascentis Ecclesiæ coævum ac per totos septem dies a fidelibus celebratur, quibus *hebdomas pentecostalis* constituitur. Ad eam non amplius pertinet Dominica proxime sequens, quo fit ut festum Pentecostes *carere octavis* dicatur c. *capellanus* 4 X *de Feriis* (II, 9).

Dominica prima post Pentecosten, quæ et *sanctissimæ Trinitatis* dicitur, Græcis est κυριακὴ τῶν ἁγίων πάντων ἤτοι πρώτη τοῦ Ματθαίου, *Dominica sanctorum omnium* (1) *seu prima Matthæi*, quod eo die evangelium S. Matthæi legere incipiant. Apud Græcos sc. Dominicarum nomina ab evangelistis illis, ex quorum evangelio ad missam et inter officia legitur, desumuntur, nisi major solemnitas diem sibi vindicaverit. Quare quum

(1) Migne *P. L.* t. LXXI, p. 232.

(1) De rationibus hujus solemnitatis vide *Morcelli Kal. C. P.* t. I, p. 13 et 304.

a Dominica filii prodigi ad ipsam Pentecosten semper aliquod mysterium sua dignitate conspicuum singulis Dominicis celebretur, factum est, ut evangelistarum nomina cessarint, et mysteria diem occuparint, quod post Pentecosten aliter evenit; tunc enim, quum nullum mysterium splendidius die dominico celebretur, Dominicus ipse dies ab evangelista nomen habet. Evangelia itaque, teste *Leone Allatio l. c.* c. 31, hac ratione distribuuntur. A prima die Paschatis usque ad Pentecosten legitur evangelium Joannis; a Dominica hac omnium sanctorum usque ad mensem septembrem evangelium Matthæi : a novo anno, nempe a Dominica post exaltationem sanctæ Crucis usque ad tyrophagum Dominicam evangelium Lucæ; a prima hebdomade quadragesimalis jejunii ad ipsam Resurrectionis diem in sabbatis et Dominicis evangelium Marci, quæ omnia accuratius declarata vide apud *L. Allatium l. c.* Patet itaque quare Dominicæ post Pentecosten Græcis nuncupentur *Dominicæ Matthæi.*

De varia festi SS. Trinitatis celebratione legi possunt quæ habet Alexander pp. III in c. *Quoniam* 2 x *de Festis* (II, 9).

A Dominica sanctorum omnium usque ad 28 junii obeunt Græci *jejunium sanctorum apostolorum*, ἡ τῶν ἁγίων ἀποστόλων νηστεία, quod alias longius, alias contractius esse patet; quare nonnunquam accidit, ut jejunium quadragesimale exæquet. Totidem enim dierum est quot a Paschate ad 3 maji computantur, ut *Isaacus* monachus docet c. XV (1). Nam a Paschate ad Dominicam sanctorum omnium seu *Dominicam sanctorum apostolorum*, ut eam vocat *Isaacus l. c.*, dies sunt 57. A 3 maji ad 28 junii dies totidem. Quare dempto intervallo a 3 maji ad Dominicam sanctorum omnium, unum idemque spatium erit a Paschate ad 3 maji, quod est a Dominica apostolorum ad 28 junii. Quam νηστείας μέθοδον proposito diagrammate rationibus probatam vide apud *Isaac. l. c.*

(1) Migne *Patr. Græc.* tom. XIX, pp. 1306-1307.

Cæteræ *Dominicæ Matthæi* eodem ordine cum Latinorum *Dominicis post* Pentecosten decurrunt usque ad hebdomadam exaltationis sanctæ Crucis, ac sæpe etiam ab argumento evangelii nuncupantur. Sic, v. g., Dominica IV post Pentec., *Dominus illuminatio mea*, Græcis est κυριακὴ τετάρτη τοῦ Ματθαίου, περὶ τοῦ εκατοντάρχου, *Dominica* IV *Matthæi de centurione*.

Dominica IX post Pentec., *Ecce Deus adjuva me*, Græcis dicitur κυριακὴ ἐννάτη τοῦ Ματθαίου, περὶ τοῦ ἐν θαλάσσῃ περιπάτου, *dominica* IX *Matthæi, de Ambulatione in mari;* Dominica XV post Pentec., *Inclina aurem tuam*, Græcis appellatur κυριακὴ δεκάτη πέμπτη τοῦ Ματθαίου, περὶ τοῦ ἐπερωτήσαντος τὸν Ἰησοῦν νομικοῦ, *Dominica* XV *Matthæi, de interrogante Jesum juriscon-sulto*.

Dominica proxime antecedens diem exaltationis sanctæ Crucis mutat nomen, atque ab hoc festo nuncupatur κυριακὴ πρὸ τῆς ὑψώσεως, *Dominica ante exaltationem*, qua ex evangelio S. Joannis legitur, quemadmodum et quæ sequitur κυριακὴ μετὰ τὴν ὕψωσιν, *Dominica post exaltationem*, qua ex evangelio Marci legitur. Ab hac Dominica sequuntur *Dominicæ Lucæ* usque ad *Dominicam* III *Adventus;* etenim *Dominica* IV *Adventus*, *Memento nostri*, *Domine*, Græcis, κυριακὴ πρὸ τοῦ Χριστοῦ γεννήσεως, *Dominica ante nativitatem Christi*, iterum legitur ex evangelio Matthæi, sicut et *Dominica infra octavam Nativitatis*, Græcis. κ. μετὰ τοῦ Χριστοῦ γέννησιν, *Dom. post nativitatem Christi*, seu κ. πρὸ τῶν φώτων, *Dominica ante lumina*, cujus appellationis causas habes expositas apud *Leon. Allatium* c. 32. Tempus a Natali Christi ad Epiphaniam Græcis δωδεκαήμερον, vel corruptius δωδεκάμερον dicitur; tot enim inter has solemnitates dies numerantur. Legi possunt quæ de δωδεκαημέρῳ habet *Morcelli Cal. C. P.* t. 1, pag. 301-302.

Quæ Latinis est *Dominica secunda post Epiphaniam*, *Omnis terra*, Græcis iterum est κυριακὴ δεκάτη πέμπτη τοῦ Λουκᾶ, περὶ τοῦ Ζακχαίου, *dominica* XV *Lucæ de Zachæo*.

Post Epiphaniam modo citius, modo serius, ut Pascha fert, Triodii tempus adventat, de quo jam quædam perstrinximus supra.

Festis mobilibus in horologiis Græcorum ἡ παραμονὴ τῶν Χριστοῦ γεννῶν, *vigilia sive expectatio natalis Christi* (1) accensetur, cujus feria expresse notatur. Hæc de Dominicis ac festis Græcorum.

Apud Latinos a Dominica Pentecostes ad Adventum intercurrunt plures vel pauciores Dominicæ prout maturius vel serius occurrit dies Paschatis, *de cujus articulo,* ut ait S. *Leo M.* c. *Proprie* 13 dist. IV *de Cons.*, *Pentecostes sacra solemnitas pendet ;* ita numerantur omnes Dominicæ post Pentecosten minimum viginti tres, quibus si addendæ sint post Dominicam XXIII quæ post Epiphaniam superfuerunt, numerum viginti octo tamen nunquam excedunt.

Adventus Domini frequens est mentio in jure canonico (2). Adventus nomine autem venit sacrum tempus ante natalem Christi, quo per pias exercitationes animi fidelium præparantur ad rite celebrandam propitiamque sibi reddendam Salvatoris nativitatem. De nomine *Rupertus* lib. 3 *de Divin. Offic. : Advenire*, inquit, *recte Dominus dicitur*, *qui ubique est invisibili præsentia majestatis*, *dum assumpto quod visibile est nostrum usibus carnis visibilem se ostendit* (3).

Antiqui Christiani toto hoc tempore, sicut hodiedum aliquæ religiones et Ecclesia orientalis observat, ab esu carnium et lacticiniorum abstinere solebant, licet non jejunarent. Græci Adventum ducunt a die 14 novembris, quod etiam

(1) A παραμένειν, h. e. a *manendo,* diem hunc *Exspectationis* nominari posse ducit *Morcelli Kal. Eccl. Constant.*, t. II, p. 9, eodemque nomine *Exspectationis* pridianam Natalis Christi solemnitatem a Latinis aliquando appellatam fuisse acute conjicit ex oratione illius diei, quæ sic incipit : *Deus, qui nos redemptionis nostræ annua EXSPECTATIONE lætificas. Cfr.*, t. I, p. 279.

(2) *C. Decrevit* 17, c. XXII, q. 5 ; *C. Non oportet* 10, c. XXXIII, q. 4.

(3) Migne *P. L.* t. CLXX, p. 55.

antiquitus penes Latinos observabatur, ideoque *S. Martini quadragesima* audiebat.

Adventus autem, verba sunt *rubricæ* breviarii, *celebratur semper die dominico, qui propinquior est festo sancti Andreæ apostoli, nempe a die* 27 *novembris inclusive usque ad diem* 3 *decembris inclusive*, cujus regulæ partem priorem verbis expressam *Aniani* in computo didicimus:

Andreæ festo vicinior ordine quovis (1)
Adventus Domini prima colit feria.
Si cadat in lucem Domini celebratur ibidem (2).

Alteram partem, quæ etiam regula est *Honorii Augustod. lib.* 2. *de Imagine mundi* c. 107 (3), versibus exhibent, qui leguntur in martyrologio S. *Victoris Parisiensis:*

Adventum Domini non est celebrare decembris
Post ternas nonas, vel quintas ante kalendas.

Ergo, ita concludit *rubrica brev. cit.*, *litera dominicalis currens. quæ reperitur a die* 27 *novembris usque ad diem* 3 *decembris indicat Dominicam* primam Adventus.

Ad festa mobilia referuntur etiam *jejunia quatuor temporum* quæ *in ipsius mundi quatuor cardinibus*, *ut S. Leo* ait (4), *prædicamus et agimus.* Ejus tempus definiendi methodum in antiquis kalendariis duobus his versibus tradunt computistæ:

Vult crux, Lucia, cineres, charismata data,
Ut det vota pia quarta sequens feria.

Quam regulam *Laurent. Hisp.* accuratius exhibet in glossa ad c. *de Jejunio* 3. dist. 76 verb. *in decembri:*

Prima quadragenæ servat jejunia veris;
Pneumatis hebdomada servare secunda juberis;
Tertia septembris cultum fert Mercuris (5) istum:
Sabbata jejunent vigilem præeuntia Christum.

Cæteras hujus jejunii rationes expositas legesis in *Computo ecc.* c. III §. I, n. 67 p. 68.

N., *Sacrorum Canonum Professor.*

(1) H. e. sive a parte ante, sive a parte post.
(2) *Edition. Argentin.* an 1488, fol. XXXIII.
(3) Migne *P. L.* t. CLXII, p. 164.
(4) Can. *Hujus observantiæ* 6. Dist. 76.
(5) *Nominativi casus et feminini generis est.* Not. margin. ad gl. cit.

PROBLÈME.

Peut-on dire que l'idée fausse ou obscure soit une idée?
L'homme peut-il avoir des idées adéquates?

Pour résoudre ce problème, il nous faut, avant tout, rechercher quelles sont les propriétés essentielles à toute idée.

Il est trois propriétés sans lesquelles l'idée n'existe pas ; c'est la vérité, la clarté, la justesse.

L'idée est vraie, si elle représente l'objet tel qu'il est ; claire, si elle le représente de telle sorte que l'esprit puisse le distinguer de tout autre ; juste, si elle le représente de manière qu'on en saisisse les propriétés essentielles.

La vérité de l'idée n'admet pas de degrés. Entre le vrai et le faux il n'y a pas de milieu.

La clarté peut être plus ou moins vive. Si je perçois l'objet de telle façon que non seulement je le distingue de tout autre, mais que je discerne ses diverses parties, ses diverses qualités, mon idée n'est pas seulement claire, elle est distincte.

La justesse admet aussi des degrés. Si par l'idée que j'ai d'un objet, je l'embrasse tout entier, sans qu'aucune de ses propriétés essentielles m'échappe, mon idée est juste. Mais si, outre les propriétés essentielles, je saisis les qualités, même secondaires, et les rapports de toute nature que l'objet peut avoir avec d'autres objets, la justesse de l'idée est beaucoup plus rigoureuse.

L'idée deviendrait même adéquate, *égale* de tout point

à l'objet, si elle le représentait avec toutes ses propriétés, toutes ses perfections et tous ses défauts, enfin avec toutes les relations dont il est susceptible.

Mais comme l'être le plus imparfait et le plus borné peut être mis en relation avec tous les êtres possibles, et que Dieu seul connaît tous les possibles; puisque, seul, il sait tout ce qu'il conçoit en son intelligence infinie, et tout ce qu'il peut réaliser par sa toute puissance, il suit de là que, seul, Dieu a l'idée adéquate de tout ce qui est soit existant, soit possible.

Est-il besoin d'expliquer ce qu'on entend, lorsqu'on dit d'une idée qu'elle est fausse, obscure ou confuse, incomplète ou inadéquate?

L'idée est fausse, quand l'esprit se représente l'objet autrement qu'il n'est. Ainsi, celui qui prend un carré pour un cercle, un chat pour un chien, l'âme humaine pour un élément matériel, a une idée fausse du cercle et du carré, du chat et du chien, de l'âme de l'homme et de la matière, ou plutôt il n'a pas l'idée de ces objets.

L'idée fausse n'est donc pas plus une idée, en tant que fausse, que la fausse monnaie n'est de la monnaie, c'est-à-dire une pièce légale, pas plus que l'or faux n'est de l'or.

On ne laisse pas de parler d'idées fausses, comme on parle aussi de fausse monnaie et d'or faux, pour désigner certaines perceptions de l'esprit, qui, comme la fausse monnaie et l'or faux, ont l'apparence d'une idée, sans en avoir la réalité. Quand vous recevez un morceau de similor, vous croyez tenir de l'or dans votre main, parce que cette composition métallique a l'apparence de l'or. Mais, en fait, vous n'avez sous les yeux que du cuivre et du zinc ; ainsi, celui qui se représenterait le cercle sous la forme d'un carré penserait avoir l'idée du cercle, et, dans le fait, il n'en aurait aucune idée.

Tout, cependant, n'est pas faux dans cette idée, pas plus que dans la fausse monnaie ou dans l'or faux. Comme monnaie, une fausse pièce de dix francs est absolument fausse et absolument nulle. Car l'essence de la monnaie est d'être conforme au taux légal. Mais, dans cette pièce, il y a quelque chose de vrai et de réel, savoir une certaine quantité de métal, et une certaine forme.

Il en est ainsi de l'objet en similor ; cet or est faux, ce n'est pas de l'or. Il y a cependant quelque chose de vrai dans cet objet, savoir l'apparence, la couleur, le son peut-être, et quelques autres propriétés qui permettent de le confondre avec l'or.

De même, celui qui, percevant un carré, croit percevoir un cercle, ne se trompe pas en tout point. Il a du moins cette idée que le cercle est une figure. Son ignorance roule sur la forme spéciale de la figure qu'on nomme cercle. Convenons toutefois que son idée, relativement au cercle, est absolument nulle.

Il ne faut pas dire que cette doctrine est de l'invention de Descartes. Avant lui, Aristote, saint Augustin et saint Thomas ont nié la réalité des idées fausses. Écoutons saint Augustin. Quiconque entend une chose autrement qu'elle n'est se trompe ; et quiconque se trompe n'entend pas ce sur quoi il se trompe.

Donc, quiconque entend une chose autrement qu'elle n'est ne l'entend pas. *Quisquis ullam rem aliter, quam ea res est, intelligit ; fallitur. Et omnis qui fallitur, id in quo fallitur, non intelligit, quisquis igitur ullam rem aliter quam est, intelligit, non eam intelligit.* (Aug. l. 83 *Quæstionum* quæst 32.)

Aristote n'est pas moins formel sur l'infaillibilité de l'entendement. *Intellectus,* dit-il, *est semper rectus*

S. Thomas proclame à son tour l'impossibilité de l'idée fausse, quand il affirme que, dans la considération

abstraite de l'essence d'une chose, et de ce qui se connaît par cette essence, l'entendement ne trompe jamais. « In absoluta consideratione quidditatis rei et eorum quæ per eam cognoscuntur, intellectus nunquam decipitur. » (Sum. I. quæst. 85. art. 6 ad 3.) (Voir encore I q. 94. art. 4 c.)

C'est donc à bon droit que nous donnons la vérité pour une propriété essentielle de l'idée, c'est-à-dire pour une propriété sans laquelle l'idée n'existe pas.

On admettra sans peine que l'idée obscure n'est pas plus une idée que l'idée fausse, pas plus que la vue obscure d'un objet n'est une vue. Je conviens que, par l'idée obscure, vous entrevoyez, vous soupçonnez quelque objet, mais avouez qu'à partir du point où commence l'obscurité, l'idée n'existe pas. Ces deux mots idée et obscurité se contredisent comme le jour et la nuit.

Il en est ainsi de l'idée confuse : où commence la confusion, là vous ne distinguez plus, vous ne voyez plus. De loin, par exemple, j'aperçois une roue, j'en distingue le contour, mais je ne puis en démêler les rayons : c'est que ces rayons échappent à ma vue.

J'en dis autant de l'idée inadéquate. Notre esprit étant borné, il est toujours un point où l'idée cesse d'être juste et adéquate ; là l'esprit ne connaît plus.

Donc, l'idée n'existe réellement qu'à la condition d'être juste, claire et vraie ; car l'idée cesse au point où l'une de ces qualités fait défaut.

Ces trois propriétés sont donc, dans un certain degré, essentielles à toute idée, et sans elles l'idée n'existe pas plus que le cercle sans le centre, les rayons et la circonférence.

MARIN DE BOYLESVE, S. J.

CORRESPONDANCE.

—

On nous adresse, de deux côtés différents, quelques observations sur l'âge auquel il convient de fixer pour les enfants la réception des sacrements d'Eucharistie et de Confirmation. En accueillant la lettre de M. Richaudeau (n° de décembre 1866, p. 556), et l'article du R. P. Montrouzier (ibid., p. 566), nous n'avons pas prétendu patroner les opinions qu'ils émettaient sous leur propre responsabilité, beaucoup moins encore critiquer les dispositions prises par un grand nombre de Prélats et prévenir le jugement du Saint-Siége. Un tel rôle ne nous appartient pas : nous espérons ne jamais nous l'arroger. Mais il a toujours été permis aux théologiens de dire modestement leur avis sur les questions de science et de discipline ecclésiastique, afin de faire naître la lumière par la discussion, et d'appeler sur les points en litige l'attention de l'autorité compétente. Cette liberté, nous l'avons laissée aux deux honorables écrivains dont on combat les opinions, et nous la laissons également à leurs contradicteurs.

Voici en entier la première de ces deux lettres.

« Monsieur le Rédacteur,

« M. Richaudeau a soulevé, dans votre dernier numéro (décembre 1866), une question des plus graves, celle de la première communion et de l'âge auquel il convient de fixer cet acte si important. La olution qu'il cherche à faire prévaloir est-elle exacte? Il est permis d'en douter.

« Nous avons, en France, une très-grande difficulté à obtenir que les enfants acquièrent une instruction religieuse suffisante. Le seul

moyen qui soit à notre disposition pour lutter contre l'indifférence religieuse des parents et contre leur préoccupation d'intérêts temporels mal entendus, c'est de ne pas admettre les enfants trop tôt à la première communion. On exige généralement qu'ils aient atteint leur onzième année. Comme les parents tiennent encore à ce que leurs enfants satisfassent à ce devoir religieux, ils les envoient à l'école et au catéchisme jusqu'à cette époque. Qu'on admette ces enfants à un âge moins avancé, dès le lendemain de la première communion, ils seront envoyés par leurs parents aux travaux des champs ou de l'atelier, et ils cesseront d'avoir avec le prêtre les rapports nécessaires pour qu'ils s'instruisent et se forment aux vertus chrétiennes.

« Il y a un autre avantage à fixer ainsi l'âge de la première communion. C'est que les enfants, étant plus capables de comprendre ce qu'ils font, travaillent plus généreusement à se vaincre, et subissent, avant de recevoir la sainte Eucharistie, une partie de l'épreuve que la primitive Église exigeait pour l'admission au sacrement de Baptême, alors que le premier des sacrements était donné aux adultes. C'est la seule occasion que l'Église ait, de nos jours, d'obtenir des chrétiens une profession publique de leur foi, et une promesse solennelle de fidélité aux devoirs du christianisme.

« M. Richaudeau invoque, il est vrai, la pratique différente de l'Italie et de l'Espagne ; mais comment ne tient-il pas compte des circonstances et des lieux ? Dans ces pays, le clergé exerce encore une autorité suffisante sur les parents et les enfants, pour obtenir que ceux-ci fréquentent le catéchisme et l'école après la première communion. La famille est d'ailleurs un milieu où la foi et la piété de l'enfant vont grandissant et s'affermissant, à l'aide des idées et des exemples qui dominent et font loi au foyer domestique. Mais, hélas ! en est-il ainsi, généralement chez nous, et ces peuples eux-mêmes ne seront-ils pas peut-être obligés bientôt d'imiter ce que nous faisons, dans la vue du plus grand bien ?

« M. Richaudeau fait abstraction d'un fait très-grave et dont il aurait dû tenir compte : c'est que, dans plusieurs diocèses de France, l'âge pour la première communion a été fixé par des statuts diocésains, et

même par des décrets de conciles provinciaux. Assurément, il n'a pas voulu dire qu'il fût facultatif à chaque curé d'introduire la pratique contraire, sans s'entendre avec son évêque et sans égard pour le règlement diocésain. Il aura voulu seulement, ce qui ne dépasse pas les attributions du théologien, exposer et soumettre au jugement de l'autorité, les raisons qui rendraient opportune, selon lui, une modification dans le sens qu'il indique. En reconnaissant à M. Richaudeau le droit d'exposer son avis renfermé dans ces limites, et de le soumettre à qui de droit, nous ne pouvons néanmoins le partager. »

Voici un extrait d'une autre lettre, qui contient des considérations omises dans la précédente, et qui, de plus, traite la question de la Confirmation.

« En ce qui regarde la première communion, l'auteur de l'article n'a pas assez tenu compte du bien immense produit sur les fidèles en général et sur les enfants en particulier par la cérémonie imposante qui accompagne cette grande action de la vie. Ce bien est si grand, de l'aveu de tous, que les étrangers nous envient cette louable pratique et voudraient rompre avec leurs habitudes locales pour introduire l'usage français de la première communion. Or, dès lors que cette imposante et si utile cérémonie est conservée, il est rigoureusement nécessaire qu'un âge moyen soit fixé par l'autorité diocésaine pour permettre aux enfants moins favorisés des dons de l'intelligence de s'unir à leurs jeunes compagnons, que leur précocité aurait plus tôt fait admettre à la sainte Table.

« Les arguments exposés par le savant M. Richaudeau, sont généralement tirés de théologiens, qui, étrangers à la France, ne raisonnent point en présence du fait signalé plus haut d'une première communion faite avec l'appareil usité en France. Ces théologiens se trouvaient ou se trouvent en présence de l'usage où l'on est d'admettre *privatim* les enfants à la première communion. Dans cette hypothèse, il est clair que chacun d'eux est tenu de communier aussitôt que l'âge de discrétion est arrivé pour eux.

« Mais en sera-t-il de même pour nos enfants en France? L'importance qu'il y a de conserver l'usage de la première communion faite en commun, n'est-elle pas une raison légitime qui excuse le retard apporté pour quelques-uns? Tous nos Évêques en ont ainsi jugé. Parmi eux, il y a eu des hommes aussi distingués par leur savoir que par leur sainteté. Serait-il permis de blâmer si hautement ce qu'ils ont prescrit ou tout au moins formellement approuvé?

« Nous dirons la même chose pour la Confirmation. S'il est utile que ce sacrement vienne fortifier l'âme du jeune enfant quand il arrive à l'âge de raison, il est au moins aussi utile que cet enfant reçoive ce sacrement avec la connaissance et la discrétion qui lui permettent d'en retirer le plus de fruit possible, au moment où vont commencer pour lui les luttes de la jeunesse. L'âge où les enfants sont admis à la première communion paraît donc plus avantageux pour l'admission au sacrement de Confirmation. Toutefois ici, nous reconnaissons volontiers que les motifs de différer jusqu'à cet âge sont moins graves que ceux invoqués pour différer la première communion.

« Vers la fin de son article, l'auteur traite la question des parrains. Le Pontifical, en effet, prescrit leur présence. L'usage contraire a prévalu en France, et il faut reconnaître que l'importance des diocèses, et par suite le grand nombre d'enfants que les Évêques doivent réunir le même jour pour l'administration de ce sacrement, rendent impossible le plus souvent la présence simultanée des parrains et marraines avec les enfants. C'est sans doute la raison qui a fait abandonner la pratique de cette partie du cérémonial.

« Je pense que la S. Congrégation des Rites ne blâmerait pas cette omission, vu les circonstances. Il me semble qu'il faut attendre là-dessus le jugement du Saint-Siége et ne pas jeter le trouble dans les esprits par une précipitation regrettable. »

Pour extrait :

E. Hautcœur.

JURISPRUDENCE CANONIQUE.

—

De la pratique du Saint-Siége relativement à la dispense *in radice*.

—

Dans notre précédent article de *Jurisprudence canonique*, nous avons rendu compte d'une décision de la S. Congrégation du Concile déclarant nul un mariage contracté dans une paroisse étrangère, sans la délégation du curé de l'une des parties. Une première discussion de cette affaire avait eu lieu le 5 décembre 1863, et le défenseur de Titius, qui soutenait la validité du mariage, proposa les deux doutes suivants : « I. *An constet de nullitate matrimonii in casu ?* — Et quatenus affirmative, II. *An consulendum sit SSmo pro sanatione matrimonii in radice in casu?* » Dans un long mémoire, il produisit divers arguments, tendant à démontrer la nécessité de cette dispense *in radice*. Caïa, aidée de sa famille, a mis tout en œuvre pour pousser Titius au mariage : c'est donc sur elle que doit retomber la responsabilité de ce qui est arrivé. Ayant eu connaissance du décret de l'évêque qui annulait le mariage, elle n'a pas tout d'abord revendiqué sa liberté. Si elle a enfin réclamé après six ans, c'est qu'elle voulait épouser un autre homme plus riche. Par conséquent, pour éviter des scandales et respecter les droits de Titius, il convient de demander cette grâce. Du reste le Saint-Siége peut l'accorder quand même Caïa la refuserait. (Cf. Perrone, *de Matrim. christ.* lib. 2, sect. 1, *de Potestate Ecclesiæ*, part. 4, art. 1.) La S. Congrégation répondit : « Quoad memoriale *lectum*. » (1) Et quand la même demande fut présentée de nouveau le

(1) La formule *lectum* fréquemment employée par la S. Congrégation veut dire que le mémoire a été lu dans le cours de la discussion sans obtenir aucune réponse. C'est dans un sens analogue qu'on emploie la formule *relatum*, quand un mémoire tendant à obtenir une grâce a été présenté au souverain Pontife et accueilli par un refus.

28 août 1864, époque de la seconde discussion, elle fut encore écartée.

De là on peut conclure que le Saint-Siége, même en présence des motifs les plus graves, n'a pas coutume d'accorder la dispense *in radice*, quand l'une des parties, connaissant la nullité du mariage, revendique sa liberté et refuse cette dispense.

Pour mieux connaître la nature de la dispense *in radice* et la pratique du Saint-Siége en cette matière, écoutons d'abord le savant pape Benoît XIV : « Quamvis enim in aliquibus circumstantiis concedantur quædam « dispensationes quæ dicuntur *in radice matrimonii*, per quas reno- « vandi consensus necessitas tollitur, sicuti auctores docent,..... cer- « tum tamen est hujusmodi dispensationes, quibus matrimonium reddi- « tur validum, et proles ex eo genita, legitima nuntiatur, absque ulla « renovandi consensus necessitate, concedi quidem aliquando, gravissi- « mis urgentibus causis, et quatenus conjugium extrinsecam speciem « habuerit justi matrimonii, neque copula fuerit manifeste fornicaria ; « sed tunc solum cum impedimentum, propter quod matrimonium « irritum fuit, nequaquam ortum habuit a jure divino, vel naturali, « sed a lege dumtaxat ecclesiastica, quam positivam vocant, et cui « summus Pontifex derogare potest ; *non sane agendo ut matrimo- « nium nulliter contractum, non ita contractum fuerit, sed effectus « illos de medio tollendo*, qui ob hujusmodi matrimonii nullitatem, « ante indultam dispensationem, ac etiam in ipso contrahendi matri- « monii actu producti fuerunt : juxta Clementinam *Quoniam, de Immu- « nitate ecclesiarum* ». (Bened. XIV, *de Syn. diœc.* l. 13, c. 22, n. 7.)

On le voit, une condition exigée pour obtenir la dispense *in radice*, c'est que le mariage qui se trouve nul par suite d'un empêchement ecclésiastique, ait eu cependant l'apparence extérieure d'un mariage légitime, et que l'union n'ait pas été manifestement criminelle. Les débats qui eurent lieu sur l'existence de cette condition dans la cause *Pragen. Matrimonii, die* 13 *julii* 1720 *et die* 18 *sept.* 1723, vont nous montrer quelle est sur ce point l'extrême rigueur du Saint-Siége.

Il s'agissait d'un mariage qui était réellement nul pour avoir été célébré sans la présence du propre curé, mais que l'on considérait depuis 40 ans comme valide, vu qu'il avait été contracté devant le

titulaire d'un bénéfice paroissial dont la présentation appartenait à l'épouse en qualité de patron. Des doutes s'étant élevés, l'époux nommé Guillaume, demanda à Clément XI la dispense *in radice*. Une loi du royaume de Bohême privait de l'héritage paternel les enfants naturels, même légitimés par un mariage subséquent. L'intérêt de ses trois enfants, dont l'un avait déjà épousé une femme noble, rendait donc très-urgente la nécessité de cette dispense qui, abrogeant l'empêchement ecclesiastique, supprimerait pour le cas présent tous les effets, et entre autres l'incapacité dont ils étaient frappés relativement à la succession. Après les enquêtes ordinaires, la cause fut proposée et discutée deux fois devant la S. Congrégation du Concile. Des témoins affirmèrent que le mariage avait toujours été considéré comme légitime ; mais, les informations venues de l'évêque laissant subsister quelques légers doutes à cet égard, la Congrégation répondit d'abord qu'il n'y avait pas lieu, malgré ces graves motifs, de demander la dispense *in radice*; enfin, de nouveaux documents ayant été produits sur la conduite tout-à-fait édifiante des époux, sur l'estime dont ils avaient toujours joui et en particulier sur les derniers moments de Guillaume qui était mort récemment, elle revint sur sa première décision et répondit le 18 septembre 1723 : « *Prævio recessu a decisis, consulendum Sanctissimum pro « dispensatione in radice matrimonii* ».

Quoique le Saint-Siége n'accorde pas cette grâce lorsqu'une des deux parties la refuse après avoir eu connaissance de la nullité du mariage, il l'accorde néanmoins dans le cas où, l'une des parties connaissant l'empêchement, l'autre l'ignore, quand même il serait probable que celle-ci, venant à le connaître, s'empresserait de demander le divorce. Bien plus, il peut se faire que la partie qui ignore l'empêchement véritable soit en instances pour obtenir, en raison de quelque autre motif, la déclaration de nullité de son mariage, et que la dispense *in radice* soit en même temps demandée par une tierce personne intéressée à la chose et connaissant l'empêchement ignoré de l'un des époux ou même de l'un et de l'autre : dans ce cas le souverain Pontife accorde quelquefois la dispense, s'il juge les motifs très-graves et très-urgents.

A ce sujet, on cite un fait bien remarquable arrivé sous Benoît XIV

et rapporté à la suite de la Constitution *Etsi matrimonialis*. Une femme avait attaqué la validité de son propre mariage, alléguant la révocation, en temps utile, du mandat donné par elle à son procureur, et en outre l'absence du propre curé à la célébration ; mais le mari avait obtenu une sentence confirmant la validité de ce mariage. Bientôt, ayant appris qu'il existait un empêchement dirimant de consanguinité, et craignant de nouveaux scandales dans le cas où sa femme viendrait à le connaître, il s'empressa de demander et obtint en effet la dispense *in radice*. Le Bref portait qu'il ne serait pas nécessaire que la femme renouvelât son consentement, et que tout l'effet de la dispense subsisterait quand même l'empêchement viendrait plus tard à sa connaissance. Or, elle l'avait effectivement découvert avant la concession du Bref, et avait déjà intenté une nouvelle action en nullité basée sur l'existence de cet empêchement. La dispense *in radice* fut considérée comme non-avenue, et les débats aboutirent enfin à une déclaration de nullité du mariage.

Voici la raison que Benoît XIV allégua en confirmant la sentence : c'est que la teneur du Bref fait bien voir que, dans l'intention du souverain Pontife, la dispense ne devait avoir son effet qu'autant que l'empêchement serait encore ignoré de la femme au moment de sa concession. C'était donc une grâce conditionnelle, dit-il ; et il ajoute : « Cumque « solius R. Pontificis sit, non solum dispensationes in radice matrimo- « nii indulgere, sed etiam conditiones statuere pro validitate gratiæ « adimplendas ; in ea de qua nunc agitur, ea *quodammodo* statuta dici « potest conditio, quod tempore concessionis mulier novum impedi- « mentum ignoraret, ne ipsa contradicente et obnitente, prout conti- « gisset si impedimentum scivisset, concessa dispensatio diceretur : in « hoc quippe rerum themate factum est atque concessum *quidquid fieri* « *aut concedi poterat* ut matrimonium cujus validitas fuerat approbata « persisteret ; nec mulieri sublata est facultas impugnandi ex novo « capite validitatem, si novi impedimenti notitiam, tempore concessio- « nis gratiæ novæque dispensationis, habuisset, nulla habita conside- « ratione notitiæ supervenientis post concessionem Brevis, ea quippe « superveniens superveniret post sublatum ope dispensationis duplici- « tatis gradus impedimentum ».

Quel est donc, de l'avis des docteurs et des canonistes, la nature, le caractère propre de la dispense *in radice matrimonii*?

Pour saisir sous son véritable aspect cet acte extraordinaire de la juridiction papale, il faut, comme l'indique Benoît XIV à la fin du passage cité plus haut, se reporter à la Clémentine *Quoniam, de Immunitate Ecclesiarum*. Pour réprimer les empiètements de la puissance laïque et l'empêcher d'imposer de nouvelles charges, soit sur les personnes, soit sur les biens ecclésiastiques, Boniface VIII avait déclaré que l'excommunication serait encourue *ipso facto* par ceux qui exigeraient ces impôts et même par ceux qui les payeraient. Mais l'application de cette sévère prescription avait toujours rencontré de graves difficultés. En face d'inconvénients sans nombre et de scandales sans cesse renaissants, Clément V, au concile de Vienne, crut qu'il était urgent d'abroger la constitution de Boniface, et il la révoqua, en effet, de la manière suivante : « Nos de consilio Fratrum nostrorum consti-« tutionem et declarationem seu declarationes prædictas et *quidquid* « *ex iis secutum est, vel ob eas, penitus revocamus, et eas haberi volu-* « *mus pro infectis.* » Aux mots *pro infectis* la Glosse ajoute ce commentaire : « Per hoc puto quod excommunicatus ex viribus illius con-« stitutionis (Bonifacii) absolutione non egeat. Et vide quanta est papalis « potestas circa ea quæ simpliciter sunt de jure positivo, quia *revocat* « *illa ut ex tunc* ».

Si l'on se place dans cet ordre d'idées, on comprend facilement en quoi consiste la dispense *in radice*. Le souverain Pontife dans un cas particulier révoque l'empêchement canonique *uti ex tunc*, comme si la loi établissant cet empêchement n'avait pas existé au moment du mariage, de telle sorte que tout ce qui résultait de cette loi doit être considéré comme non-avenu. En retirant tout ce qui avait empêché le mariage d'être valide, on lui donne, si j'ose parler ainsi, une existence rétroactive, on le regarde comme ayant été valide dès le commencement : dès lors les effets juridiques qui étaient résultés de l'empêchement disparaissent, c'est-à-dire qu'ils sont annulés indirectement.

Il y a toutefois une différence entre la révocation de la Constitution de Boniface VIII, et la révocation de l'empêchement canonique faite

par la dispense *in radice*. La première annulait indirectement tous les effets passés qui étaient résultés de la loi, sans qu'il se produisît rien de nouveau pour l'avenir. Mais l'autre, tout en annulant indirectement les effets passés, fait encore revivre le contrat matrimonial, dans le cas où les deux conditions requises par le droit naturel subsistent, c'est-à-dire : — 1° quand le mariage a été contracté avec le consentement mutuel des deux parties ; — 2° quand l'état conjugal résultant du consentement donné autrefois persévère. Ces deux conditions se trouvant réalisées, et l'empêchement étant écarté, le mariage existe réellement : « Matrimonium actu consistit juxta terminos juris naturæ ».

Cela posé, l'on comprend pourquoi le Saint-Siége ne donne pas la dispense *in radice* à ceux dont l'union est manifestement criminelle. Pour ceux-ci, la première condition fait défaut, il n'y a aucune apparence de véritable mariage, et leurs enfants ne peuvent être légitimés que par un mariage subséquent.

On comprend également pourquoi le Saint-Siége n'accorde pas la dispense *in radice*, quand l'une des parties refuse cette grâce et revendique sa liberté. Dans ce cas, la seconde condition manque : le consentement étant retiré, l'état conjugal qui était résulté de ce consentement ne persévère pas.

Enfin, on comprend pourquoi il n'est pas requis de renouveler le consentement. Il suffit en effet du consentement donné autrefois, lequel aurait rendu le mariage valide sans l'obstacle de l'empêchement : « Si « in casu nostro opus esset novo consensu ad validitatem primi matri- « moni contracti de facto, illud validaretur *ex novo consensu non vero* « *ex primo*, et sic non daretur dispensatio in radice. » (Cf. Rota in *decis.* 607, *part.* 2 *recont.*) Mais, comme nous l'avons dit, il faut que l'état conjugal résultant du consentement donné autrefois persévère, soit que les époux se croient toujours véritablement mariés, soit que, connaissant la nullité de leur mariage, ils demandent la dispense afin de pouvoir demeurer dans cet état de mariage contracté de bonne foi.

En résumé, l'effet *direct* produit par la dispense *in radice* est la révocation de la loi canonique de l'empêchement, et les deux effets *indirects* qui en résultent régulièrement sont : — 1° la validité du

mariage qui existe *actu et prout ex tunc* en vertu du consentement donné autrefois ; — 2° la légitimation des enfants issus de ce mariage. Nous disons : *régulièrement*, parce que les deux effets indirects peuvent ne point avoir lieu *ex defectu materiæ*, soit qu'il n'y ait pas d'enfants, soit que la dispense demandée du vivant des époux ne soit accordée qu'après la mort de l'un d'eux ; il est clair que dans ce dernier cas le mariage ne peut plus exister, mais l'autre effet, c'est-à-dire la légitimation des enfants, n'en résulte pas moins de la dispense, parce que, même après leur mort, les parents sont considérés par la loi comme ayant été époux légitimes dès le commencement.

N. FRIZON, Professeur de Droit canonique.

QUESTION LITURGIQUE.

Le 2 février, si l'on doit sortir du chœur après les vêpres et sans chanter les complies, doit-on dire l'antienne Alma Redemptoris Mater *ou* Ave Regina cœlorum ?

Cette question ne nous paraît présenter aucun doute sérieux. Nous lisons dans la rubrique du Bréviaire, avant l'antienne *Ave Regina cœlorum :* « Post Purificationem, id est a fine completorii illius diei se-« cundæ februarii inclusive, etiam quando transfertur festum Purifica-« tionis B. M. V. » Lorsqu'on termine les Vêpres, on n'est pas encore arrivé à l'époque indiquée par la rubrique ; il suit de là, évidemment, qu'on doit dire l'antienne *Alma Redemptoris Mater*. « Quod si divi-« dantur, dit Gavantus (t. II, sect. v, c. XXII, n. 8), vesperæ Purifi-« cationis a completorio ejusdem, adhuc dicenda est post vesperas « *Alma Redemptoris*, quæ pertinet ad partum Virginis. Rubrica enim « jubet mutari antiphonam in fine completorii, tum ut sequens antiphona « post Purificationis officium, quod terminatur in oratione completorii, « habeat locum ; tum ut in completorio solemnius dicatur, in quo re-« liquæ inchoari solemniter solent, non autem in laudibus diei sequentis. »

P. R.

DE USU CANDELARUM EX STEARINA

IN CELEBRATIONE MISSÆ.

Nonnulla nobis exposita sunt dubia circa usum candelarum ex stearina, loco cereorum, in sacrosancto missæ sacrificio. Quæ vernaculo sermone tractare non videtur opportunum, siquidem in hypothesi agitur 1° de sacerdote peccante; 2° de sacerdote peccati reo in actu celebrationis; 3° de parocho in bona fide versante circa requisita ad missam, vel vicariis suis denegante quæ ab his ex obligatione exiguntur.

Dubia sunt sequentia.

1° *Quale peccatum sit ex parte sacerdotis celebratio missæ cum candelis ex stearina loco cereorum?*

2° *Quid agere debeant, in praxi, vicarii, si candelas ex cera deneget parochus?*

3° *Quid agere debeat sacerdos extraneus vel hospes?*

4° *Qualis peccati reum se faciat parochus candelas præscriptas denegans?*

Jam satis exposita sunt principia ad hanc quæstionem spectantia : videri possunt ea quæ diximus t. I, p. 549, t. VII, p. 377 et 571. Unde ad proposita dubia, salvo meliori judicio, sic responderemus.

Ad 1 um. Cum S. Alphonso de Ligorio (l. VI, n. 294) : « Communiter « DD. docent id esse mortale : quia talis usus est indecentissimus, et « prorsus alienus ab universali Ecclesiæ consuetudine ».

Ad 2um. Cum materia sit gravis, ex communi theologorum doctrina, per denegationem a parocho factam vicarii non dispensantur a lege, et exigere debent candelas ex cera. Si denegentur a parocho, vicarii ad Ordinarium recurrere tenentur. Durante recursu, si secus fieri nequeat, etiam propriis sumptibus, cum luminibus cereis celebrare debent.

Nota. Quandonam in hujusmodi circumstantiis cesset obligatio legis ecclesiasticæ ad vitandum scandalum, haud facile perspici potest. Sæpe-sæpius evenit, ut deficiente vel prudentia practica, vel mansuetudine, vel humili sentire sui ipsius, agendi ratio, etiam eorum qui solam veram et canonicam disciplinam colere curant, in detrimentum vergat animarum. Si, quod absit! parochus ea servari juberet quæ lex ecclesiastica reprobat, nullam equidem vim haberet hujusmodi præscriptum, nec diu generaliter potest adesse dispensatio, præsertim in materia gravi. Quid servandum autem in praxi, si recurratur ad Ordinarium et durante recursu? Quid agendum si speretur parochum, sine recursu ad episcopum, mox concessurum quod hodie denegat? Talia vicariorum scientiæ, pietati et prudentiæ, sunt remittenda.

Ad 3um. Sacerdos extraneus vel hospes, cum ad celebrandum nullo modo teneatur, nunquam cum tali lumine celebrare potest. Unde abstinere debet a missæ celebratione, si cereos præscriptos habere nequeat.

Ad 4um. Ex his colliges parochum lumina cerea denegantem graviter peccare, neque excusari, etiamsi excusarentur vicarii durante recursu ad Ordinarium.

P. R.

DÉCISIONS DE LA S. C. DES RITES

CONCERNANT

LA RÉCITATION DU PETIT OFFICE DE LA SAINTE VIERGE, QUAND IL EST SÉPARÉ DE L'OFFICE CANONIAL.

1° *Toutes les heures du petit Office doivent se terminer comme celles de l'Office canonial par ℣ le* Fidelium, *le* Pater, etc. *Cette règle s'applique aux Matines, si l'on en sépare les Laudes.*

2° *Le* Te Deum *se récite à Matines en dehors de l'Avent, de la Septuagésime et du Carême. Dans ces temps exceptés, il ne se dit qu'aux fêtes de la sainte Vierge.*

3° *Le jour de l'Annonciation, l'Office est celui du temps de l'Avent.*

4° *Le* Gloria Patri *se continue à l'invitatoire et au troisième répons, même pendant le temps de la Passion, mais pendant les trois derniers jours de la semaine sainte, on omet la récitation publique du petit Office.*

5° *Dans la récitation publique, on double les Antiennes à toutes les fêtes doubles. On n'omet dans aucun cas le suffrage des Saints.*

6° *La défense d'éditer, de lire ou de retenir le petit Office en langue vulgaire, ne s'applique pas aux rubriques de ce même Office, pourvu que les prières soient en latin.*

7° *On ne peut insérer dans le corps de l'Office, à Laudes et à Vêpres, des suffrages à dévotion. Il faut pour cela un Indult du Saint-Siége* (1).

In diœcesi Cenomanensi plures religiosæ familiæ piæque sodalitates necnon utriusque sexus fideles bene multi parvum officium beatæ Mariæ Virginis quotidie recitant statutorum suorum vi aut ex mera devotione. Porro officium istud prout jacet in breviario in primis ita aptatum est, ut cum horis canonicis conjunctum sit et uno tenore recitetur. Quum autem ipsum ab istis abstrahitur et seorsim dicitur, plures suboriuntur difficultates. Hinc sequentium dubiorum solutionem Rmus dominus

(1) Il n'est pas défendu de réciter ces mêmes suffrages en dehors de l'Office, quand l'heure de Vêpres ou de Laudes est terminée, pas plus qu'il n'est défendu de dire alors d'autres prières.

Carolus Joannes Fillion, episcopus Cenomanensis, a sacra Rituum Concregatione enixe exquisivit ut in tota diœcesi sua omnia ex ordine et ad mentem sanctæ Sedis fiant certioraque sint ac tutiora indulgentiarum lucra a sancto Pio V concessarum.

Dubium I. Responsio sacrorum Rituum Congregationis diei 12 augusti 1854 in Lucionen. dubio XLIII sic concepto : — Quomodo idem officium parvum a prædictis clericis (non in sacris) aut aliis similiter solum recitatum concludi debeat in variis horis? nempe utrum post ℣. *Fidelium animæ* dicenda sit oratio dominica, in fide Laudum, Horarum minorum, insuper in fine Completorii, post ℣. *Divinum auxilium,* addendo *Ave* et *Credo* ? quæ sic se habet : — UTI HABETUR IN BREVIARIO, 1° Eone sensu interpretanda est, ut omnes horæ parvi officii concludendæ sint sicut horæ canonicæ per ℣. *Fidelium animæ* etc., orationem dominicam *Pater noster* etc. An vero 2° in eo sensu quod dicto ℣. *Benedicamus Domino* et ℟. simpliciter concludantur per salutationem angelicam *Ave Maria*, ut fert rubrica specialis pro earum initio? 3° Tandem an eo sensum quod dicto ℣. *Benedicamus Domino* et ℟. nihil omnino addatur nequidem post Completorium? 4° Si ad 1 affirmative, Vesperæ etiamsi statim subsequatur completorium concludendæne sint per ℣. *Fidelium animæ* etc., *Pater* et ℣. *Dominus det nobis,* nec uti deducendum videtur tum ex eo quod salutatio angelica *Ave* dicenda sit ante completorium, tum ex eo quod oratio dominica *Pater* omittatur in initio Completorii? 5° Iterum eodem in casu si Laudes a Matutino separentur, an matutinum concludi debeat sicuti singulæ horæ per ℣. *Fidelium animæ* etc., *Pater noster* et ℣. *Dominus det nobis* etc, ?

Ad 1. *Affirmative ad primam dubii partem; ad secundam et tertiam provisum in prima ; ad quartam, si subsequatur statim completorium, vesperæ concludendæ sunt sicut et cæteræ horæ ; ad quintam affirmative.*

Dubium II. In omnibus breviariis ad parvum officium nunquam dicendum esse *Te Deum* deduci potest tum ex eo quod nulla generalis aut specialis rubrica illud præscribat permittatque ; tum ex eo quod pro omnibus anni temporibus tria ad matutinum ponantur responsoria. Quod hæc dispositio etiam ad recitationem a canonicali officio separatam extendenda sit exinde fit probabile quoniam speciales hujusmodi officii

rubricæ utramque recitationem complectuntur. Attamen quotiescumque parvum officium seorsim editur præinsertæ reperiuntur rubricæ quæ *Te Deum* aliquibus anni temporibus aut imponunt, aut ad recitantium libitum denuntiant. Quare in hac diversi generis editionum varietate declarari supplicatur : 1° An extra chorum seu extra horarum canonicarum cursum, quandoque recitandus sit ad officium parvum hymnus *Te Deum ?*

2° Si ad precedens affirmative, an tuta sit et in praxi tenenda regula quæ in multis parvi officii libellis traditur, hymnum *Te Deum* videlicet in temporibus Adventus, Septuagesimæ et Quadragesimæ prætermittendi, illum vero recitandi in aliis anni temporibus atque insuper in festivitatibus beatæ Mariæ Virginis, etiam in Septuagesima aut Adventu occurrentibus ? 3° An inter festivitates beatæ Mariæ Virginis in quibus recitandus est præfatus hymnus *Te Deum* numerandæ sint tum festivitas Septem Dolorum ejusdem Deiparæ feria IV post dominicam Passionis, tum aliæ festivitates concessæ ant concedendæ ut translationis Almæ Domus Lauretanæ, Expectationis Partus etc. 4° Si ad secundum negative, an tutior sit et sanctæ Sedis menti conformior regula, ut in parvo officio dicatur aut omittatur *Te Deum* prout in canonicali officio dicitur ant omittitur ?

Ad II. *Ad primam secundam et tertiam dubii partem, affirmative; ad quartam, provisum in secunda.*

Dubium III. Item pro festivitate Annuntiationis beatæ Mariæ Virginis die XXV martii libelli de parvo officio seorsim editi assignant officium de tempore Adventus loco officii per annum : dum aliunde breviaria omnia de ea exceptione seu derogatione omnino silent. Quæritur igitur utrum officium de tempore Adventus etiam in festo Annuntiationis beatæ Mariæ Virginis recitari possit et debeat ?

Ad III. *Affirmative.*

Dubium IV. Docent auctores liturgici recitandum esse *Gloria Patri* etiam tempore Passionis post invitatorium et post tertium responsorium sicut aliis anni temporibus. Quæritur 1° An parvum officium ipsum triduo ante pascha recitari possit et debeat, verbi gratia ut regularibus statutis fiat satis ? 2° Si ad præcedens affirmative, an *Gloria Patri* post invitatorium et tertium responsorium recitari possit ac debeat tempore

Passionis, et si ad primam partem affirmative, etiam triduo ante Pascha.

Ad IV. *Ad primam partem negative, saltem publice; ad secundam partem, affirmative ad primam quæstionem, ad secundam quæstionem provisum in prima parte.*

Dubium V. In breviario Romæ typis Salviucci edito annis 1835 et 1837, antiphonæ parvi officii ad Matutinum, Laudes et Vesperas duplicantur. In pluribus aliis breviariis eædem parvi officii antiphonæ depromendæ indicantur ex officio communi pro festis ejusdem beatæ Mariæ Virginis per annum, in quo sunt duplicatæ, cum minime declaretur utrum necne duplicandæ sint. Alia vero extendunt seu supponunt eas non esse duplicandas. Quare in hac textuum contrarietate quæritur: 1° Utrum in officio parvo divisim ob officio canonicali recitando antiphonæ aut nunquam aut semper sint duplicandæ? 2° Si neutrum sit verum, an antiphonæ in parvo officio sint iis diebus duplicandæ quibus in majori officio duplicantur seu potius ad recitantium libitum et devotionem duplicari aut non duplicari possint? 3° Si quandoque duplicandæ sunt antiphonæ, an tunc omittendum sit suffragium sanctorum?

Ad V. *Ad primam dubii partem in recitatione publica antiphonas esse duplicandas in festis ritus duplicis; ad secundam, provisum in prima; ad tertiam, negative.*

Dubium VI. Tandem quæritur utrum gravissima prohibitio sancti Pii V (in bulla *Superni omnipotentis Dei* diei 11 martii 1571), ne unquam in vulgari idiomate edi, legi, aut retineri possit parvum officium, etiam ad insertas in eo rubricas censeatur extendi et de facto extendatur, licet consuetudo contraria fere ubique vigeat?

Ad VI. *Negative.*

Dubium VII. Itemque utrum non obstante ejusdem bullæ inhibitione ne quid omnino addatur, nihilominus ad Vesperas et Laudes ejusdem officii parvi ante suffragium sanctorum superaddi possint ad devotionem et libitum recitantium commemorationes quorumdam sanctorum, ex. gr. sancti Josephi aut sanctorum per diem occurrentium quæ consuetudo adest in quibusdam religiosis familiis aut domibus.

Ad VII. *Negative, sine apostolico indulto.*

(Cenomanen., 16 julii 1866.)

BIBLIOGRAPHIE.

Du Saint Office, au point de vue de la piété, par un Directeur du séminaire de Saint-Sulpice. In-12, XII-470 pp. Poussielgue, 1865, 3 fr.

Le livre que nous annonçons nous paraît avoir une importance réelle et un mérite précieux. Il a pour but, comme le titre l'indique, de nous apprendre à bien réciter notre Bréviaire. Nous devons remercier l'auteur d'un ouvrage qui nous fournit les moyens de donner à notre prière publique toute sa valeur.

C'est tout d'abord un livre de piété; il ne pouvait être sans importance au point de vue de la science ecclésiastique. Si l'auteur n'a pas voulu faire un livre scientifique, encore moins un ouvrage de polémique, il nous fait cependant aimer les livres liturgiques, et ses paroles ne contribueraient pas peu à fermer la bouche à ces nouveaux censeurs de notre sainte liturgie qui donnèrent lieu à notre article du numéro de juillet 1865, t. XII, p. 51, s'ils n'avaient cessé leurs attaques. On le voit, dans la pensée de l'auteur, le temps des débats est passé. Il n'y aura bientôt plus parmi nous qu'un seul Office ; office *saint* parce qu'il est celui d'une Église infaillible et sainte. Ce qui importe désormais, c'est donc de comprendre cet office, de l'aimer et de s'en acquitter avec foi, religion et ferveur.

Dans cette pensée, l'auteur s'efforce d'abord d'en donner une haute estime. Il le signale comme l'expression authentique des sentiments de l'Église, en son Chef et en ses membres, et comme un des moyens principaux établis par elle pour glorifier Dieu, attirer les grâces du ciel et pourvoir à la sanctification de ses ministres. Il fait voir qu'il est réellement l'office de l'Église et un office divin (p. 3) ; et il indique les fruits principaux qu'on est en droit d'en attendre (p. 15). Ainsi, dès le début, les idées s'élèvent et l'on entrevoit la grandeur du sujet.

Mais, pour avoir toute sa valeur devant Dieu, il demande certaines dispositions de la part de ceux qui le récitent. Il leur faut surtout l'esprit de prière et l'intelligence du saint Office.

C'est cette dernière condition qui réclame principalement notre attention. On aimera, croyons-nous, l'idée que l'auteur donne du Psautier, tableau vivant de l'âme du Sauveur, expression anticipée des sentiments de tous ses membres (p. 79) ; on aimera ces raisons simples et nettes des interprétations mystiques (p. 93), cette appréciation des légendes (p. 108), des hymnes (114-269), ce discernement des auteurs et des méthodes liturgiques, et enfin cette vue d'ensemble sur la célébration permanente de l'Office divin sur toute la face du monde catholique (p. 122).

Les principes sur lesquels il établit la réalité et la raison des sens mystiques dans les Écritures, nous paraissent d'une certitude et d'une clarté frappantes (p. 95). Ils se recommandent à l'attention des exégètes comme des liturgistes. Nous doutons qu'on trouve sur ce sujet un ensemble d'idées plus complet et mieux fondé.

Les pratiques recommandées ensuite pour éviter la négligence, la précipitation, la routine, etc., sont confirmées par une suite d'exemples parfaitement choisis, et la plupart peu connus.

Tel est l'objet principal de la première partie. La seconde complète ces vues générales, en donnant sur chaque heure du jour et sur la prière qu'elle renferme des explications détaillées, intéressantes et pieuses. Le commentaire des Psaumes n'est pas ce qu'il y a de moins précieux. Les réflexions faites sur chaque verset sont le fruit d'une méditation attentive et d'un travail patient. Chacune d'elles semble étendre le sens du texte par les aperçus qu'elle ouvre et les applications qu'elle suggère (voir les prières de prime, p. 273, etc.) ; mais on ne saurait en juger sur de simples citations.

Ajoutons que, quoique l'auteur n'ait pas prétendu faire un livre savant, il ne laisse pas de fournir les données nécessaires pour acquérir sur son objet des connaissances très-complètes. Les notes seules renferment une foule d'observations qui supposent de longues recherches. Si quelques-uns se plaignent de leur grand nombre, nous pensons que

ce ne seront pas les ecclésiastiques studieux, ni ceux qui auraient à faire un cours sur ce sujet. — On peut en dire autant des traits d'histoire empruntés aux actes des saints, et répandus avec une sorte de profusion dans le corps du livre. Cette abondance, assez rare, tempère heureusement l'aridité des conseils et la monotonie des explications.

Enfin, nous ajouterons, avec une vive satisfaction, que quoique l'auteur ne suppose jamais qu'il ait à défendre le saint Office contre aucune attaque, il fournit à propos les moyens nécessaires pour répondre à tous les griefs.

Outre les sens mystiques qu'on avait peine à supporter autrefois, nous avons entendu souvent reprocher au Bréviaire ses répétitions fréquentes des mêmes prières, le style de ses hymnes et de ses leçons, les faits apocryphes mêlés à ses légendes, etc. — Or, qu'on lise les réflexions de l'auteur sur le psaume 118 (p. 344), celles surtout par lesquelles il termine (p. 355); — qu'on réfléchisse sur l'analogie qu'il signale entre les hymnes, les psaumes et le reste de l'Office (p. 268 et 284); qu'on tienne compte des défauts qu'il signale dans les auteurs hagiographiques (p. 107 et not. IV, p. 444); il nous semble que cela suffira pour trouver des réponses péremptoires à toutes les difficultés, et qu'il n'est pas de prévention qu'on ne puisse dissiper aisément.

Pour conclure, nous ne prétendons pas que le livre soit sans défauts, qu'il n'y ait pas à améliorer dans une seconde édition, que le style ne se sente pas quelquefois de la précipitation et de la négligence, mais nous pensons que l'auteur a fait une œuvre bonne et utile, qu'il a travaillé dans le vrai esprit de l'Église pour un but excellent, qu'il a placé la question liturgique sur le terrain qu'elle doit garder désormais; que son ouvrage renferme une foule de notions précieuses trop oubliées, qu'il a ce qu'il faut pour triompher sans combat de ce qui peut rester encore de vieilles préventions dans quelques esprits, et enfin que, mis entre les mains des pieux ecclésiastiques et des prêtres du saint ministère, il ranimera dans un grand nombre l'ardeur de la prière, il révèlera à plusieurs des beautés qu'ils ne soupçonnaient pas, et il préparera la restauration de la science liturgique, devenue presque impossible parmi les variations et les fantaisies des derniers siècles.

Enfin, nous ne terminerons pas sans nous féliciter de voir ces sentiments professés avec tant de zèle par un ecclésiastique voué par état à la direction des séminaires. C'est un signe des temps et une preuve du progrès accompli depuis quelques années. Il y a des esprits qui s'effraient des moindres débats, et qui ne voient pas d'abus plus redoutables que la discussion. Nous voyons qu'en définitive la vérité en profite. La charité peut souffrir un instant d'excès possibles de part et d'autre, mais après les premières émotions, le calme renaît, et l'union devient d'autant plus ferme qu'elle a pour base une communauté d'idées plus complète. P. R.

CHRONIQUE.

1. La S. C. de l'Index a prohibé les ouvrages suivants, par décret du 21 décembre :

Duecenti anni dopo, ossia il secolo decimo nono giudicato dalla posterità, di Eugenio de la Bruyère, Firenze, 1866. — *Opus prædamnatum ex* II *regula Indicis.*

Le Confesseur, par l'abbé ***, auteur du *Maudit*. Bruxelles, 1866.

La Révolution, par Edgard Quinet. Paris, 1866.

Defeza do Razionalismo ou analyse da Fé, par Pedro Amorim Vianna. Porto, 1866.

Estudios sobre o Casamento civil, par occasioao do opuscolo do S. R. Visconde de Seabra sobre este Assumpto, par A. Herculano. Lisboa, 1866.

Saggio di preghiere per la Chiesa Cattolica italiana, a cura della società emancipatrice e di mutuo soccorso del sacerdozio italiano. Napoli, stabilimento tipografico Perroti, 1866. (*Decr. S. Officii feria IV, die* 29 *augusti* 1866.)

2. Nous avons reçu, il y a peu de temps, une brochure intitulée : *Theologiæ universalis elementa* (Lugduni, ex typis C. Jaillet, 1866, 8° XXII-VI-LIX pp.). C'est une introduction à un cours complet de théologie qui n'aura pas moins de douze volumes, dont deux consacrés à la théologie générale. L'auteur est le R. P. Hilaire, capucin. Nous dé-

sirons vivement qu'il soit encouragé dans son œuvre : elle ne peut que faire honneur à l'Ordre si recommandable auquel il appartient, et contribuer à relever parmi nous la science théologique. Nous y reviendrons quand l'ouvrage sera un peu plus avancé.

3. *Le Christ et César*, par M. l'abbé Bénard, est un livre célèbre, dont l'histoire judiciaire nous est racontée en tête de la seconde édition. (Paris, Lethielleux 1865, in-12 de 342 pp.) Le but de l'auteur est de « faire ressortir la liberté de l'Evangile et le drame sanglant qui « le fit rayonner dans le monde, malgré les efforts du despotisme le plus « absolu et de la force matérielle la plus colossale qui ait existé » (p. 5). Après avoir retracé cette victoire, l'auteur, continuant son œuvre, a étudié dans un autre ouvrage l'influence du Christianisme sur la vie publique et sur la vie privée (*Règne social du Christ*, Nancy, Vagner 1866, in-12 de 340 pp.) Cet écrit est le résultat de recherches très-étendues. C'est un tableau complet de la question présentée sous une forme intéressante, et dans un cadre assez restreint pour ne pas effrayer la frivolité de notre siècle, où on ne lit guère les gros livres d'autrefois.

4. Y a-t-il lieu de publier encore de nouveaux cours de méditations? Oui, car l'abondance n'est pas toujours l'opposé de la stérilité, et d'ailleurs il n'y a jamais trop de bons livres. Or, nous pouvons qualifier ainsi les *Nouvelles Méditations pratiques pour tous les jours de l'année à l'usage des communautés religieuses*, par un Père de la Compagnie de Jésus (Bruxelles, Vermant, 1867, 2 v. in-12, VIII-592, 608 pp.) Cet ouvrage par sa solidité, par l'onction et la piété qui y règnent, se distingue avantageusement de la foule des publications de ce genre. Il peut convenir également aux ecclésiastiques et aux gens du monde. L'auteur a suivi l'ordre de la vie de N.-S., mais il a tenu compte également des temps liturgiques et donne des méditations pour les principales fêtes. Il y en a, en outre, pour la retraite du mois, pour le premier vendredi de chaque mois, consacré à la dévotion du Sacré-Cœur de Jésus, et pour les jours de communion. E. HAUTCŒUR.

Arras. — Typ. ROUSSEAU-LEROY, rue Saint-Maurice.

LE JANSÉNISME ET LES SACREMENTS.

—

Deuxième article.

—

IV.

Voici ce que raconte Filleau, premier avocat du roi au présidial de Poitiers dans sa *Relation juridique de ce qui s'est passé à Poitiers touchant la nouvelle doctrine des jansénistes :*

« On résolut d'attaquer les deux sacrements les plus « fréquentés par les adultes, qui sont celui de la Péni- « tence et celui de l'Eucharistie. *Le moyen d'y parvenir fut « ouvert par l'éloignement que l'on en procurerait, non en té- « moignant aucun dessein de faire en sorte qu'ils fussent moins « fréquentés, mais en rendant la pratique si difficile, et accom- « pagnée de circonstances si peu compatibles avec la condition « des hommes de ce temps, qu'ils restassent comme inaccessibles, « et que dans le non-usage, fondé sur ces belles apparences, on « en perdît par après la foi* ». (*Réalité du projet de Bourg-Fontaine,* t. I, p. 8.)

Nous avons déjà déclaré ne pas vouloir nous prononcer pour ou contre la *Réalité du projet de Bourg-Fontaine.* Il est certain, néanmoins, que les discours et les actes des jansénistes ressemblent beaucoup à ceux d'hommes agissant dans un but ainsi concerté. Nous l'avons vu pour ce qui regarde l'Eucharistie ; nous affirmons qu'il en est de même pour le sacrement de Pénitence. Suivons-les pas à pas.

1° *Pénitence publique.* — Rétablir dans toute leur sévérité les anciens canons pénitenciaux aurait sans aucun doute été fort du goût d'Arnauld. Il y insiste dans son livre de la *Fréquente communion.* C'est manifestement l'idéal de sainteté qu'il rêve pour l'Église. Mais l'obscurcissement qui s'est fait sur elle, ne lui permet pas d'espérer la réalisation de si magnifiques espérances. Pavillon, évêque d'Aleth; Gondrin, archevêque de Sens; Duhamel, curé de Saint-Merry, tentèrent vainement de rétablir la pénitence publique. Le siècle ne sut pas comprendre un pareil bienfait, et il fallut y renoncer. Du moins voulut-on lui offrir une compensation : Arnauld enseigna que se priver de la communion pouvait équivaloir à la pénitence publique. Plus d'un pécheur endurci s'accommoda volontiers de cet équivalent.

2° *Délai de l'absolution.* — D'après Arnauld, l'intention formelle de l'Église, manifestée par le 4e concile de Latran, est : « Que tous ceux qui se sentent coupables de péchés « mortels, se doivent confesser au commencement du « Carême, afin d'avoir pour le moins ces quarante jours « de pleurs, etc., et pour se préparer à la communion de « Pâques »... (*De la Fréquente Communion*, 2e part., c. 18.)

Là-dessus les jansénistes inaugurent une méthode nouvelle. Sous prétexte de leur donner le temps de pleurer leurs péchés, on obligeait les pénitents à prolonger leur confession pendant plusieurs mois. Voici les prescriptions du Rituel d'Aleth touchant la confession qui précède la communion pascale.

« Les curés et les vicaires doivent garder... l'ordre qui « est contenu dans la lettre suivante..... à savoir :

« Vous avertirez vos paroissiens de se présenter à con- « fesse dès le commencement de Carême : et pour le faire « avec plus d'utilité pour eux, et de facilité pour vous, « ils serait à propos que vous assignassiez à chaque fa-

« mille ou quartier de votre paroisse, les jours auxquels « ils se doivent présenter à confesse, leur déclarant *que « vous ne recevrez personne pendant la quinzaine que pour les « réconciliations*, et que vous remettrez jusques après la « quinzaine ceux qui ne se seront pas présentés pour se « confesser pendant le Carême, et que vous leur imposerez « une pénitence particulière pour cette négligence. »

L'on entrevoit déjà où doit conduire un pareil principe. Le pénitent n'aura jamais assez pleuré son péché : le confesseur ne se sera jamais assez parfaitement assuré de sa conversion ; et cependant les pauvres âmes gémiront sous le joug de Satan. Nous n'exagérons rien : c'est encore le Rituel d'Aleth qui va parler.

D. — « Si le confesseur trouve qu'une personne à qui « il a différé l'absolution, et qui est dans le cours de sa « pénitence, tombe moins souvent dans son péché d'ha- « bitude, comment se doit-il comporter à son égard ?

R. — « Il en faut user avec beaucoup de discrétion, « parce qu'il y a du danger de donner l'absolution à une « personne qui a commencé de se corriger, *mais qui re- « tombe de temps en temps dans son crime*. Car ces rechutes « dans des péchés mortels, quoique moins fréquentes, « font voir que cette personne n'est point vraiment guérie, « comme on ne dira jamais qu'un homme ne soit plus épi- « leptique parce qu'il ne tombe en épilepsie que tous les « mois, au lieu qu'il y tombait auparavant deux ou trois « fois par semaine. »

Aussi bien, la question n'est pas de savoir si ce pénitent qui *retombe* dans un péché d'habitude est *entièrement guéri* ou non : mais l'unique point de la difficulté est si ces rechutes *moins fréquentes* prouvent ou non la sincérité de ses dispositions. Le Rituel janséniste prend donc le change.

D. — « *Quelle est la mesure de temps qu'il faut garder* pour « éprouver l'amendement et la fidélité du pénitent, lors-

« qu'on lui diffère l'absolution pour être dans quelque « péché d'habitude?

R. — « Si les chutes étaient fréquentes, *on pourrait « l'éprouver deux ou trois mois*, à la fin desquels si l'on re- « connaissait un véritable amendement causé par la fidé- « lité du pénitent, et par la violence qu'il a faite sur soi- « même, on pourrait lui donner l'absolution, parce qu'il « aurait donné des preuves effectives de sa conversion « et de sa pénitence. »

A plus d'un théologien cette indulgence pourra paraître entachée de rigorisme; et pourtant ce n'est pas fini.

« Mais s'il ne s'était abstenu de tomber dans son péché, « que parce qu'il aurait été éloigné des occasions, sans « avoir contribué à cet éloignement; par exemple, s'il « s'était trouvé en un lieu ou avec des personnes qui ne « lui en laissaient pas la liberté; ou s'il était tombé dans « quelque maladie; ou s'il était arrivé quelque rencontre « semblable qui eût éloigné ces occasions, il faudrait alors « prendre un plus long délai, pendant lequel on pourrait « avec plus de loisir observer si le changement de son « cœur serait véritable. »

Ainsi ce n'est plus par les circonstances *actuelles* qu'il faut juger de la disposition actuelle du pénitent, mais bien par ce qui *aurait pu* ou *pourrait* arriver. Quelle porte ouverte à l'arbitraire! Ce n'est pas tout.

D. — « Doit-on donner l'absolution à un pénitent *aus- « sitôt qu'il a quitté l'occasion de son péché?*

R. — « *Non pas toujours, quoiqu'il l'ait véritablement quittée.* « Mais il faut que le confesseur juge s'il n'y a pas sujet de « craindre qu'il ne s'y engage de nouveau quand il aura « reçu l'absolution; et s'il trouve qu'il y ait fondement « d'appréhender, *il doit prendre un temps raisonnable pour « l'éprouver.* »

Tels sont les enseignements du Rituel d'Aleth, que le

parti recevait comme autant d'oracles. Voilà surtout ce qui se pratiquait rigoureusement par les prêtres jansénistes. Or, de bonne foi, la confession ainsi entendue et pratiquée est-elle acceptable? Ne faut-il pas avoir déjà un commencement d'héroïsme dans la vertu, pour s'y soumettre sans murmure? Avançons.

3° *Doctrine sur la contrition.* — Avant l'abbé de Saint-Cyran, Arnauld et leurs disciples, l'on avait toujours cru que la contrition requise pour le sacrement de Pénitence n'est point d'une acquisition difficile. Les Jansénistes changèrent tout cela. Ils s'appliquèrent à justifier la dénomination sous laquelle les SS. Pères désignent parfois le sacrement de Pénitence, un *Baptême laborieux* (Baptismus quidam laboriosus); et pour y parvenir, ils crurent ne pouvoir jamais assez multiplier les conditions du repentir chrétien (1).

Consultons le *Catéchisme de Naples* qui, à raison de l'extrême importance de la matière, lui consacre un paragraphe spécial, intitulé : *De la Difficulté et de la Rareté d'une vraie Contrition.*

« *D.* — Est-il facile d'avoir une vraie contrition de ses « péchés ?

« *R.* — C'est, au contraire, *une chose très-difficile*, sur- « tout aux pécheurs d'habitude...

« *D.* — Quand Dieu convertit des pécheurs le fait-il « tout à coup et en peu de temps ?

« *R.* — Dieu peut convertir en un moment les pé- « cheurs les plus endurcis, parce qu'il est tout-puissant,

(1) Il n'est pas nécessaire de remonter bien haut dans l'antiquité pour établir que la contrition n'est pas d'une acquisition difficile. Il suffit de lire le catéchisme du Concile de Trente. Parcourez, si vous voulez, Navarre, Tolet, Abelly : partout, la contrition est présentée comme une grâce que toute bonne volonté obtient sans peine.— Nous rappelons au lecteur la dissertation publiée dans la *Revue* par le R. P. Desjardins, sur l'*Absolution des récidivistes*.

« et qu'il fait tout ce qu'il veut : il le fait même quelque-
« fois, *mais il le fait rarement*...

« *D.* — Pourquoi Dieu tient-il ordinairement cette
« conduite (à savoir une sorte de lenteur) dans la con-
« version des pécheurs ?

« *R.* — C'est : 1° afin de faire sentir aux pécheurs quel
« malheur c'est de s'être abandonné au péché ; 2° pour
« cacher l'opération de la grâce, en suivant le même
« ordre qu'il a coutume de suivre dans les opérations
« de la nature.

« *D.* — Comment se font les opérations de la nature ?

« *R.* — Elles se font peu à peu et par degrés. Un en-
« fant est neuf mois à se former dans le sein de sa mère,
« et après en être sorti il est extrêmement faible, et n'ac-
« quiert des forces qu'avec le temps et insensiblement.
« Les arbres et les plantes sont longtemps à se former,
« et les fruits n'arrivent que lentement à maturité. Dieu
« suit à peu près le même ordre dans la conversion des
« pécheurs, qui est une opération de sa grâce.

« *D.* — Que doit-on conclure de là ?

« *R.* — On en doit conclure que les confesseurs font
« bien d'éprouver la conversion des pécheurs, avant que
« de les réconcilier avec Dieu. »

(*Des Sacrements*, ch. v, § 17).

Il est permis de soupçonner que le temps de l'épreuve sera peut-être bien long. C'est peu de chose, en effet, pour les Jansénistes, qu'un intervalle de deux ou trois mois. Mais le soupçon se change en certitude devant ce qui suit dans le *Catéchisme*.

« *D.* — Qui sont ceux à qui les confesseurs doivent
« refuser l'absolution ?

« *R.* — Ce sont... 6° Ceux qui ne donnent pas des
« marques suffisantes d'une vraie conversion *et d'un*
« *amour de Dieu par-dessus toutes choses*.

« *D.* — Quelles sont les marques *d'une vraie conversion*
« et d'un amour de Dieu par-dessus toutes choses ?

« *R.* — C'est le renoncement à l'esprit et aux maximes
« du monde, la fidélité à remplir ses devoirs, la haine
« du péché, l'amour de la prière et des autres exercices
« de religion, en un mot une vie véritablement chré-
« tienne. » (*Ibid.*, § 41.)

Sans parler de cet *amour de Dieu par-dessus toutes choses* que l'on ne peut exiger comme disposition au sacrement de Pénitence, sous peine de renverser la distinction dogmatique qui existe entre la *contrition* et *l'attrition*, n'y a-t-il pas dans la doctrine du *Catéchisme* une élasticité effrayante ? Quel est donc le pénitent qui pourra s'entendre dire qu'il vérifie en sa personne les conditions si nettement exigées de *renoncement aux maximes du monde, de haine du péché, d'amour de la prière*, etc.? Et l'histoire nous dit assez comment les docteurs formés à l'école de l'abbé de Saint-Cyran savaient comprendre et expliquer les théories de leur maître. Il était rare qu'ils fussent satisfaits de leurs pénitents : c'était ordinairement pour eux seuls qu'ils réservaient l'indulgence de la miséricorde (1).

Du reste ne cherchez dans la morale jansénienne aucun adoucissement. Ces messieurs sont tout d'une pièce. Ils prennent la pénitence pour ce qu'elle est, c'est-à-dire pour un *Baptême laborieux*. Donc, vous diront-ils, si vous voulez exercer dignement votre ministère sacerdotal, exigez à la rigueur que le pénitent s'examine longuement et minutieusement. Interrogez-le vous-même

(1) Dans les *Mémoires* du P. Rapin (*passim*), on voit comment Saint-Cyran, Singlin, et en général les principaux de la secte, savaient adoucir à leur usage la terrible sévérité de leurs principes. On connaît le mot d'un grand seigneur à un directeur quelque peu rigoriste : *Mon Père, votre morale m'épouvante, mais votre conduite me rassure.*

comme un juge le fait à l'égard d'un grand coupable. Obligez-le à confesser non pas seulement les circonstances qui changent l'espèce, mais encore celles qui *aggravent la malice du péché.* Et, lorsque le pénitent se sera soumis de bon cœur à toutes ces exigences, dites-lui bien qu'il doit soigneusement se garder d'une confiance présomptueuse. Plus que jamais, il lui faut craindre d'être victime *d'une illusion secrète* qui lui fait caresser quelque affection au péché, et empêche ainsi sa véritable conversion. Qui sait si les précédentes confessions, loin d'être un motif de salutaire confiance, ne doivent pas au contraire l'engager à s'accuser de témérité et de sacrilége? En tout cas, n'oublions jamais « qu'il y a une mesure de « péché à laquelle il n'y a point de rémission, quand une « fois elle est comble ». (*Hist. du Jansénisme*, par le P. Rapin, p. 265.)

Cette dernière pensée est de Saint-Cyran, mais elle est familière aux écrivains du parti.

« Considérez que l'Église dans les premiers siècles « n'accordait la grâce de la réconciliation pour les péchés « mortels *qu'une seule fois.* Dieu qui prévoyait, dit Ter- « tullien, les artifices de notre ennemi, a voulu que, la « porte du Baptême étant fermée, il y en eût une seconde, « qui est celle de la seconde pénitence, laquelle serait « ouverte à ceux qui frapperaient, *mais pour une fois seu- « lement, et jamais plus à l'avenir.* Car n'est-ce pas bien « assez que Dieu nous accorde cette grâce, même une « seule fois?... Ç'a été par une sage et salutaire con- « duite, dit saint Augustin, qu'on a ordonné dans l'É- « glise de ne recevoir les pécheurs *qu'une fois* à cette « humble pénitence, de peur que le remède ne devînt « moins utile aux malades, en devenant vil et com- « mun (1) ». Ainsi parle textuellement un grand homme

(1) Voy. la *Réalité du projet de Bourg-Fontaine*, t. I, p. 240 et suiv. —

du parti, Treuvé, théologal de Meaux, dans son livre tant vanté, qui a pour titre : *Instructions sur les dispositions qu'on doit apporter aux sacrements de Pénitence et d'Eucharistie.* Ainsi parlent les livres d'*Heures* à l'usage des Frères. Voici quatre vers tirés de ces livres :

« Ceux qui vont à Jésus se plaindre
« Sentent leurs maux fuir à sa voix ;
« Mais que la rechute est à craindre !
« Il n'en guérit aucun *deux fois.* »

Nous n'en finirions pas si nous voulions entreprendre l'histoire complète de toutes les inventions jansénistes à l'encontre du sacrement de Pénitence. Bornons-nous à dire que c'est aux docteurs du parti que nous sommes redevables de deux énormités à peine concevables; nous avons en vue la pratique employée jadis par quelques confesseurs d'interroger catégoriquement le pénitent sur le nom de son complice; et celle, beaucoup plus répandue, de faire faire par lettres anonymes la dénonciation du confesseur *sollicitantis ad turpia.*

Le voilà donc le sacrement de Pénitence tel que le Jansénisme nous l'a fait! Mais heureusement, grâces immortelles en soient rendues à Dieu, ce n'est pas le sacrement tel qu'il est sorti du Cœur si aimant du Sauveur Jésus (1). La pénitence chrétienne était appelée par Calvin *carnificina animarum;* l'hérésiarque pressentait sans doute les nouveaux prédicants de Port-Royal, et dans ce cas il

Pourquoi Treuvé n'indique-t-il pas d'une manière précise les textes de Tertullien et de saint Augustin?... Ne citerait-il pas Tertullien devenu montaniste, ou saint Augustin écrivant ce qu'il devait rétracter plus tard ? — ou bien, le texte des deux anciens Pères ne s'applique-t-il pas exclusivement à la pénitence publique ? Tout ceci devrait être expliqué.

(1) On trouvera dans la *dixième* livraison des *Analecta Juris Pontificii*, une intéressante dissertation sur cette matière. Elle a pour titre : *Rigorisme ; délai de l'absolution.*

disait vrai. Y a-t-il, en effet, torture comparable à celle d'une âme soumise à la pénitence des docteurs jansénistes?

Non, assurément; Jésus-Christ n'a jamais imposé à ses brebis perdues un repentir aussi désespérant. Alors même qu'il invite à la pénitence, sa voix est douce et suave. Jamais elle ne trahit le Maître justement courroucé, elle accuse toujours le bon Pasteur courant avec sollicitude après sa chère brebis. Si parfois, en médecin charitable, il doit verser le vin sur une plaie saignante, il sait en même temps y répandre l'huile qui adoucit. Car il se souvient toujours qu'il n'est venu en ce monde que pour la guérison, la consolation et le bonheur des âmes pécheresses. En vain s'efforce-t-on d'usurper son nom divin; jamais un vrai chrétien ne se persuadera voir autre chose qu'une invention satanique dans de si horribles inventions. Avouons du moins que Satan a su montrer ici une habileté plus qu'ordinaire : *Carnificina animarum.*

V.

D'ailleurs, étudiez avec soin les sacrements d'après la doctrine janséniste : il vous sera impossible de ne pas y reconnaître la négation totale du dogme catholique.

Nous enseignons, nous, que les sacrements agissent *par eux-mêmes*, c'est-à-dire qu'ils contiennent et produisent la grâce; et qu'à part certaines conditions nécessairement requises pour que l'homme soit constitué sujet apte à recevoir les sacrements, ceux-ci le sanctifient indépendamment de ses dispositions. Invention merveilleuse de la miséricorde divine, qui daigne ainsi mettre aux mains de sa créature un si facile instrument de salut. C'est ce que l'Église après l'École a exprimé en disant : Que les sacrements opèrent *ex opere operato ;* tandis que les autres moyens de sanctification dont l'homme est in-

vité à faire usage, ne le sanctifient que dans la mesure de ses propres efforts, *ex opere operantis*.

Il est vrai que, de prime abord, les jansénistes ne parlent pas autrement que les catholiques. Nul d'entre eux n'a jamais refusé de confesser avec toute l'Église que les Sacrements, et celui de Pénitence en particulier, agissent et opèrent *ex opere operato*. Mais il ne faut pas s'y tromper. Dans leur bouche, les termes sacramentels *ex opere operato* n'ont en aucune façon le sens que leur attribuent les catholiques. C'est tout simplement une formule employée pour donner le change à la bonne foi du vulgaire : en réalité, les jansénistes y attachent un sens diamétralement opposé.

Écoutons, en effet, le *Catéchisme de Naples*, et apprenons quelle idée nous devons nous former de l'*absolution sacramentelle*.

« *D.* — Quels sont les pécheurs que les prêtres doivent absoudre ?

« *R.* — Ils ne doivent absoudre que ceux qui donnent « des preuves suffisantes d'une véritable conversion, *et* « *d'un amour de Dieu dominant dans le cœur.* »

Sur quoi nous demanderons quel fruit de grâce opèrera l'absolution, puisque la contrition du pécheur lui a déjà rendu la grâce sanctifiante en lui apportant *l'amour de Dieu dominant*... Mais continuons.

« *D.* — Pourriez-vous prouver par l'Écriture sainte, « qu'on ne doit absoudre que ceux qui donnent des « preuves suffisantes d'une vraie conversion?

« *R.* — Il y a entre autres deux preuves sensibles de « cette vérité :

« 1° Dans ce que la Loi ancienne prescrivait aux « prêtres par rapport aux lépreux.

« 2° Dans l'ordre que Jésus-Christ donna à ses dis- « ciples de délier Lazare après qu'il l'eut ressuscité.

« *D.*— Que prescrivait la Loi ancienne par rapport aux « lépreux?

« *R.* — Elle ordonnait aux prêtres de ne rétablir les « lépreux dans le commerce de la société qu'après s'être « assurés de leur guérison.

« *D.* — Qu'est-ce que la Loi nous apprend?

« *R.* — Elle nous apprend que les confesseurs ne doi- «vent absoudre les pécheurs coupables de péchés mortels, « figurés par la lèpre, qu'après s'être moralement assurés « de leur conversion. *Un prêtre de l'ancienne Loi qui aurait « rétabli un lépreux dans le commerce de la société avant que « de s'être assuré de sa guérison aurait violé la loi de Moïse : « un confesseur qui absout un pécheur sans avoir des preuves « qu'il est vraiment converti, viole la loi de Jésus-Christ.* »

Que de remarques à faire sur ce peu de mots! Nous nous bornons à celle qui a pour objet la comparaison elle-même. Est-ce que par hasard on voudrait réduire *l'absolution sacramentelle* à n'être qu'une constatation de l'état de grâce où se trouve le pénitent, tout comme le jugement des prêtres sur les lépreux n'était qu'une déclaration de guérison véritable? Que devient donc l'*opus operatum?* — Encore quelques phrases du *Catéchisme.*

« *D.* — Que signifiait l'ordre que Jésus-Christ donna « à ses disciples de délier Lazare après qu'il l'eut res- « suscité?

« *R.* — Les saints Pères remarquent que Lazare, mort « et enseveli, est une image des pécheurs qui sont dans « la mort spirituelle du péché; que la résurrection, opérée « par Jésus-Christ, est une image de la conversion du « pécheur; que l'ordre donné par Jésus-Christ à ses di- « sciples de le délier, est une image du pouvoir qu'il a « donné aux prêtres de délier les pécheurs.

« *D.* — Que concluez-vous de là?

« *R.* — Les saints Pères en concluent que les prêtres

« ne doivent délier les pécheurs par l'absolution, qu'après « que Jésus-Christ les a ressuscités par la grâce de la con- « version : *de même que les Apôtres n'eurent ordre de délier « Lazare, qu'après qu'il fut ressuscité et sorti du tombeau* ». (*Loc. supracit.*, § 40.)

Toujours le même système. Le prêtre ne fait que délier les membres d'un mort déjà ressuscité par l'action immédiate de Jésus-Christ. Mais, encore une fois, si le prêtre par l'absolution sacramentelle ne rend pas à la vie de la grâce le pénitent qui l'avait perdue, où est donc l'*opus operatum* (1) ?

Au surplus, à défaut de textes clairs et précis, la manière d'agir des gens de la secte pourrait nous édifier sur leur manière de comprendre l'*opus operatum*. Car enfin, pourquoi tant de louanges envoyées à tous ceux qui se déterminent à vivre loin des Sacrements ? Et quand, frappés par les justes censures de l'Église, les rebelles se voient refuser les Sacrements, même à la mort, pourquoi dans le parti se console-t-on si aisément d'une privation que toujours et partout les fidèles estimèrent le dernier des malheurs ?—Non, ce n'est pas là témoigner d'une foi bien vive en l'action vivifiante des Sacrements. On ne se résigne pas si facilement à s'isoler de ce que l'on croit être la source de la grâce et du salut.

(1) La comparaison du pécheur absous par le sacrement et de Lazare ressuscité est chère aux Jansénistes. Bourdaloue s'en sert aussi, mais d'une façon toute différente : il sait parfaitement sauver l'effet de l'absolution sacramentelle, et il en prévient ses auditeurs. Voyez son sermon *sur l'éloignement de Dieu et le retour à Dieu* (vendredi de la 4e semaine de Carême). Dans ses sermons, Bourdaloue prend souvent à partie les nouveaux sectaires.

VI.

Cependant, en preuve de leur orthodoxie, les jansénistes nous provoquent à l'étude des SS. Pères. Ce sont leurs propres paroles, c'est leur manière d'agir, qu'ils nous opposent avec une confiance qui n'est pas exempte d'ostentation.

Faut-il s'effrayer beaucoup d'un semblable défi ? — Nous ne le pensons pas. Car enfin, ce n'est pas tout que de citer. Demandez à M. Renan s'il y a la moindre apparence de vérité dans la plupart des citations qui émaillent la *Vie de Jésus* et *les Apôtres*.

Ce n'est pas que nous prétendions égaler les procédés des jansénistes à ceux de la moderne *Critique*. Au contraire, nous rendons volontiers cette justice à l'école de Port-Royal qu'ils n'ont pas été avancés dans l'art de mentir au point de renvoyer leurs lecteurs à un texte qui n'exista jamais. Toutefois elle fut bien grande leur habileté dans l'art du mensonge. Les *Provinciales* de Pascal en sont une assez bonne preuve.

Que de manières, en effet, de mentir à propos d'un texte ! On peut le citer à faux, en faisant croire que l'auteur parlait d'un objet auquel pourtant il ne pensait point ; on peut le tronquer et le mutiler ; on peut enfin apporter comme assertion ce qui est tout simplement une objection à réfuter (1).

Or, les jansénistes ne se firent pas faute de mettre à

(1) Il est une manière de parler familière aux écrivains du parti, et qui trop souvent en a imposé aux simples : *Les SS. Pères enseignent...*; *Toute l'antiquité proclame...* ; etc., etc. Il est bien rare qu'un langage aussi assuré puisse résister à l'épreuve de l'examen et de la vérification. Puisque les SS. Pères sont unanimes, pourquoi ne pas en citer quelques-uns, avec indication nette et précise de leurs discours et de leurs ouvrages ?

profit toutes ces petites ruses de guerre. Vous êtes tout d'abord comme fasciné par le luxe de citations dont leurs livres sont hérissés. Un instant de patience : prenez la peine de vérifier quelques-uns de ces textes si triomphalement objectés. Vous reconnaîtrez presque toujours ou que le texte porte à faux et qu'il ne prouve rien, ou qu'il est tronqué, c'est-à-dire falsifié ; ou enfin que les paroles placées dans la bouche d'un docteur révéré ne sont ni plus ni moins que l'objection de ses adversaires.

Le lecteur n'attend probablement pas de nous que nous lui démontrions notre dire. Ce serait un travail démesurément long, et que ne comportent pas les limites d'une *Revue*. Nous lui indiquerons seulement le moyen de se convaincre que nous n'avons rien exagéré, qui est de parcourir une bonne réfutation de quelque ouvrage du parti. Le livre *de la Fréquente Communion* semblait irréfutable à cause de la multitude de témoignages empruntés à l'antiquité. Le savant P. Petau ne se laissa pas effrayer par une apparence d'érudition. Il aborda bravement tous ces textes si terribles ; il les vérifia, il les discuta ; et, comme autant de fantômes, il les vit s'évanouir. Le sort d'Arnauld a été depuis celui de tous ses émules. Leur érudition n'a jamais pu soutenir un sérieux examen.

Un seul trait fera comprendre suffisamment combien peu solide, pour ne pas dire combien déloyale, est l'érudition jansénienne. — Que n'ont-ils pas écrit sur la *pénitence* des premiers siècles ! Dispositions intérieures, pratiques extérieures, durée de la pénitence, classes de pénitents, malades, moribonds, etc., tout a été par eux diligemment étudié. Ils ont su, aussi exactement que les contemporains eux-mêmes, comment dans les premiers siècles la Pénitence était comprise, pratiquée et administrée.—Or, chacun sait aujourd'hui que les jansénistes appliquaient à la Pénitence secrète ou au *Sacrement de*

Pénitence ce que l'histoire nous raconte de la seule *pénitence publique*. Il n'est donc pas étonnant que, sous l'impression d'une pareille méprise, la conclusion de ces Messieurs n'ait pas concordé avec la doctrine reçue.— Mais aussi, comment qualifier cette méprise ? Si elle est involontaire, que devient l'érudition ; si elle ne l'est pas, que devient la bonne foi ? *Ab uno disce omnes* (1).

C'est encore un trait caractéristique de l'érudition jansénienne de viser plus à la *quantité* qu'à la *qualité*. Vous avez pour vous l'autorité d'un Concile général ; il croira vous renverser en vous opposant plusieurs décisions, ordinairement mal comprises, de conciles provinciaux ou même de simples synodes diocésains. Voilà sa critique.

D'autres fois, ce sera l'inverse. A la pratique universelle des saints et des fidèles, il opposera fièrement l'exemple isolé d'un simple personnage, qu'une vocation toute spéciale a séparé évidemment du reste des hommes. —Que dire ? Est-ce calcul, est-ce travers d'esprit ?

Non, non : en dépit de leurs airs de science, les jansénistes ne parviendront pas à nous en imposer. Nous ne les croirons pas sur parole ; mais nous voudrons remonter nous-mêmes aux sources pures qu'ils se flattent d'avoir seuls connues. Ainsi nous pourrons aisément reconnaître que, s'ils n'ont pas été toujours trompeurs impudents, ils ont, du moins, été les tristes dupes de leurs aveugles préjugés.

(1) Le P. Balthazar Francolini a fait bonne justice de l'impertinence des jansénistes à l'égard des SS. Pères. Il traite la chose à fond dans l'ouvrage justement célèbre sous le titre de *Clericus Romanus contra nimium rigorem munitus* (l. II, disput. VII.)

VII.

Quant aux autres Sacrements, il ne serait pas malaisé de montrer que les jansénistes n'en avaient pas mieux retenu la notion véritable, que des Sacrements de Pénitence et d'Eucharistie. Que peuvent-ils être, en effet, pour des hommes qui voient la ruine du caractère sacerdotal partout où se trouve le péché ? Ce n'est pas seulement du Calvin qu'il y a chez l'abbé de Saint-Cyran ; il y a aussi du Wicleff et du Jean Huss.

Aussi bien, il est plus important pour nous de saisir le lien qui unit les efforts du Jansénisme contre les Sacrements, à l'avénement et au triomphe du *fatalisme*.

Admettons, en effet, avec la Révélation catholique le dogme de la nécessité de la grâce pour le salut : à qui donc irons-nous la demander cette grâce précieuse, si ce n'est à Jésus-Christ et aux Sacrements dans lesquels il l'a voulu déposer comme dans autant d'inépuisables réservoirs ? Il faut donc, et de toute nécessité, que nous approchions du Sauveur. Mais voici que, de par le jansénisme, tout accès nous est fermé auprès du Dieu qui appelle tous les hommes. *Venite ad me omnes !* Point d'accès au saint Tribunal : point d'accès à la Table sainte. Que deviendrons-nous ? Cependant la grâce n'arrivera pas, puisque toute communication est impossible avec la source d'où elle émane. L'infortuné chrétien sera donc réduit à une impuissance totale ; il tombera, et dans sa chute il poussera un lamentable cri de désespoir qui s'élèvera comme une accusation contre Dieu : *la grâce m'a manqué !*

Voilà l'affreuse conséquence d'une affreuse doctrine.

De fait, elle a été tirée. « Ce langage impie, dit M. « Faillon, était devenu si populaire, que plusieurs le

« portaient dans le saint Tribunal en confessant leurs « péchés, et on cite entre autres exemples, celui d'une « personne qui ayant violé les engagements les plus « sacrés, osa bien dire dans son accusation, *que la grâce « lui avait manqué trois fois.* Ces bruits commençaient « même à se répandre à Rome ; et au rapport du docteur « de Saint-Amour, on y disait que s'accuser ainsi, « c'était se confesser à la mode. » (Vie de M. Olier, t. II, p. 160—1.)—Louis Bail constate le même fait dans son livre composé pour la pratique des Confesseurs.

Avions-nous tort, en affirmant au début de ce travail. que s'attaquer aux Sacrements, c'était s'en prendre à la Religion elle-même ? Que pouvez-vous attendre d'un malade à qui l'on rend impossible tout espoir de guérison ? Aussi, demandez à l'histoire ce qu'on a retenu de pratiques religieuses dans nos provinces où la fréquentation des Sacrements a disparu des habitudes populaires.

Malheureusement, il se rencontra plusieurs générations sacerdotales qui développèrent ces maximes.—On louait un jour en présence d'un curé janséniste la vigilance de son prédécesseur à visiter, à exhorter, à administrer les malades. Il répondit froidement : « C'était là sa conduite, « ce n'est pas la mienne. On avait élevé mon prédécesseur dans ces principes-là ; on m'en a donné d'autres. « *Je verrais mourir tout le monde sans Sacrements, que je ne « m'en ferais aucune peine. Ce ne sont pas les Sacrements qui « nous sauvent, mais la bonne vie et la volonté de Dieu* ». (Mémoires du P. Rapin, t. 2, *pièces justificatives*, V.) Hélas ! ce triste langage n'est pas un fait isolé.

H. Montrouzier, S. J.

ÉTUDE CRITIQUE SUR LES ÉVANGILES.

Septième article.

LE RATIONALISME MODERNE ET LES PREUVES EXTRINSÈQUES DE L'AUTHENTICITÉ ET DE L'INTÉGRITÉ DES ÉVANGILES.

(*Suite.*)

Les Évangiles n'ont pas été successivement remaniés et enrichis de légendes. — Les deux premiers chapitres de saint Matthieu sont authentiques. — Il n'a pas existé de protévangile. — L'Église n'a pas choisi parmi les apocryphes les quatre Évangiles que nous possédons. — Ils ne proviennent pas de la prétendue rivalité des Apôtres, ni de la fusion du judaïsme avec le paganisme. — Pourquoi ils sont classés différemment dans quelques manuscrits.

La seconde objection que soulèvent les adversaires des Évangiles consiste à prétendre que si ces écrits furent rédigés primitivement par les Apôtres, ils subirent des remaniements successifs, que la légende et le mythe s'y introduisirent, qu'il ne faut donc voir dans les Évangiles qu'une œuvre lentement élaborée, fruit de retouches et de surcharges multiples, où le merveilleux est venu prendre place, où l'on a introduit des traditions vagues qui, en passant de bouche en bouche, s'étaient diversement modifiées.

Ainsi nos quatre Évangiles, dont le fond primitif viendrait des Apôtres, auraient subi les plus grandes altérations, seraient formés de pièces provenant de sources et d'additions diverses. Nous demandons si l'on croit sérieusement qu'une telle corruption de ces écrits ait été possible?

Que l'on se rappelle seulement de quels anathèmes les apôtres et les premiers Pères couvrirent les corrupteurs des Écritures. Saint Jean veut que les plus grands fléaux viennent fondre sur le téméraire qui se permettrait ce for-

fait, que son nom soit effacé du livre de vie, et lui expulsé de la cité sainte (1). Saint Justin dit que cette falsification est le plus coupable des crimes (2). Denis de Corinthe déclare que ceux qui se livrent à cet attentat sont les apôtres de Satan (3). Tertullien, Irénée, Épiphane, tiennent un langage absolument semblable. L'on voit par leurs écrits que des tentatives de cette nature avortaient toujours, parce qu'elles étaient dénoncées à l'opinion publique, si bien que les exemplaires falsifiés par les hérétiques ne purent survivre aux sectes qui leur avaient donné le jour. Comment l'Église, qui flétrissait avec tant de véhémence les altérations des Évangiles que se permettaient les hérétiques, aurait-elle toléré dans son sein des altérations plus coupables encore, elle qui, avec Papias, appelait les Évangiles les oracles de Dieu (4), qui, avec saint Irénée, les croyait dictés par le Verbe (5), qui, à la suite de Clément d'Alexandrie, affirmait qu'ils avaient été inspirés par l'Esprit-Saint (6)? Qui pourra jamais le croire? Sortis de la synagogue, pénétrés de ce respect proverbial que les Juifs portaient à la lettre de l'Écriture dont on ne devait pas changer un iota, comment les premiers chrétiens n'auraient-ils pas eu pour les livres du Nouveau Testament la vénération qu'ils vouaient au Pentateuque ou au livre des Juges? L'on voit, d'ailleurs, avec quel soin et quel scrupule on procédait alors à la transcription des documents religieux. A la fin de son traité de l'Ogdoade, saint Irénée conjure celui qui devra un jour transcrire ce livre, de collationner soigneusement sa copie sur l'original, et il lui recommande d'apposer lui-même sur son travail

(1) *Apocaly.* XXII, 18, 19.
(2) *Dialog. cont. Tryph*, LXXIII, p. 171.
(3) Euseb., *Hist. eccl.*, IV, 23.
(4) Euseb., *Hist. eccl.*, III, 39.
(5) Iren., *Cont. Hær.*, III, II, 8.
(6) Clem. Alex., *Stromat*, VI, 16.

cette même adjuration (1). Pense-t-on que les évêques et les fidèles aient mis moins de sollicitude à la transcription des Évangiles?

Supposons cependant que, par impossible, l'allégation de nos adversaires soit vraie, que serait-il arrivé? Chacun façonnant l'Évangile à sa guise et y introduisant des traditions particulières, l'on eût rencontré au second siècle une multitude de copies disparates : cela était immanquable. Or, au second siècle, nous le voyons par saint Irénée, par Tertullien et par Clément d'Alexandrie, nos Évangiles sont identiques dans toute l'Église. Qu'on explique ce phénomène. Eichhorn prétend qu'au commencement du second siècle une convention avait eu lieu pour donner à ces documents une forme définitive. La preuve? Il ne la donne pas et ne saurait la donner. Une telle convention était irréalisable, car si les catholiques l'eussent tentée, les hérétiques se seraient récriés contre leur entreprise. Et même en admettant cette hypothèse, comment aurait-on pu faire disparaître toutes les copies, tous les manuscrits antérieurs, répandus en Orient et en Occident, pour ne plus laisser subsister que le texte convenu? Pas une de ces copies ne se serait conservée parmi les manuscrits que nous possédons encore? Et Origène, qui recueillit et collationna les plus anciens exemplaires, n'aurait pas découvert que pendant les premiers siècles les copies des Évangiles avaient été arbitrairement corrompues? Et cependant, en notant les variantes, en signalant les fautes de ces copies, fautes et variantes qui ne sont pas plus nombreuses que dans nos manuscrits ordinaires, cet habile critique ne trouve qu'un texte unique, altéré quelquefois, mais n'ayant subi que ces légères injures communes à toute œuvre dont on a tiré un

(1) « Je t'adjure, toi qui dois copier ce livre, par Jésus-Christ Notre-Seigneur, et par le glorieux avénement où il viendra juger les vivants et les morts, etc. » Apud Euseb., *Hist. eccl.*, v, 20.

grand nombre d'exemplaires. C'est ce que le savant Norton, dans son beau travail (1) pour démontrer l'impossibilité de l'altération des Évangiles dans le premier siècle, a mis particulièrement en lumière, en recueillant les observations d'Origène. Mill, Wettstein, Bengel, Griesbach, Scholz ont minutieusement étudié les récensions antiques dont l'on pense que nos manuscrits seraient dérivés. Le résultat de leurs recherches a établi que ces récensions s'accordent parfaitement entre elles sur les points généraux et capitaux, et que les variantes recueillies dans tous les manuscrits, même les plus anciens, sont insignifiantes (2). Comment concilier ce résultat acquis à la science avec l'hypothèse d'une foule d'Évangiles divergents ?

Des manuscrits passons maintenant aux versions, à la version syriaque de Cureton, à la Peschito, à l'Italique. Si l'on fit tant d'additions aux Évangiles, dans le premier siècle et au commencement du second, ces versions, qui datent de cette époque, doivent porter des traces évidentes

(1) Norton, *the Evidences of the Genuineneness of the Gospel*, 2e édit., Cambridge, 1846, l. I, p. 33 et suiv. Note B, p. XCVIII.

(2) Parlant des recherches critiques faites sur le texte du Nouveau Testament, un membre de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, M. Berger de Xivrey s'exprime ainsi : « Les variantes importantes par la haute portée du sens, et même celles qui peuvent entraîner quelques modifications sensibles dans une traduction, sont beaucoup moins nombreuses qu'on pourrait le supposer à la suite de tous ces travaux de collation. Même après le siècle et demi qui s'est écoulé depuis le docteur Mill jusqu'à nos jours, et qui a été l'époque la plus féconde de la critique pour le Nouveau Testament, si l'on compare deux des textes les plus divergents, on est frappé du peu de différence qui les sépare, et l'on comprend que cette infinie variété de menues leçons rassemblées à grands frais, avec tant de persévérance et d'érudition, tient surtout à l'importance qu'on a dû attacher aux moindres mots du texte sacré. On reconnaît alors, avec les apologistes du docteur Mill, que ces innombrables variantes, qui introduisirent si peu de modifications radicales dans le contexte, *loin d'ébranler la foi du chrétien la raffermissent au contraire, et que plus est mince le résultat littéraire de ces travaux, plus la conséquence en est grande pour la religion* ». *Étude sur le texte et le style du Nouveau Testament*, par M. Berger de Xivrey, membre de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, 1 vol. in-8, 1856, p. 156.

de la divergence qui existait alors dans le texte évangélique, car si l'on a falsifié les manuscrits, cela a dû avoir lieu surtout pour les versions, où les corruptions et les surcharges pouvaient se glisser bien plus facilement encore. Eh bien, ces versions ont été soigneusement analysées, entre autres par des érudits comme Hug (1) et Michaëlis (2); l'on n'a pu découvrir aucune différence entre elles, et il en est ressorti qu'il avait existé partout, dès le principe, une identité remarquable du texte évangélique. Ce que démontrent les anciens manuscrits et les versions primitives est encore plus irrésistiblement établi par les citations des Pères. Les Pères citent souvent de mémoire les textes de l'Évangile, ce qui fait que leurs citations ne sont pas toujours, quant aux expressions, absolument conformes à l'original. Il pouvait y avoir là, on le sent, une cause de grandes différences entre les paroles des Pères et la teneur des Évangiles. Et cependant, il existe entre leurs expressions et nos textes une conformité telle, qu'il est évident que les Évangiles possédés par les Pères des premiers siècles étaient absolument identiques à ceux que nous possédons encore aujourd'hui; preuve évidente que les remaniements dont on parle ne sont qu'une absurde chimère (3). « Parcourez, « observe judicieusement Duvoisin, parcourez les écrits « innombrables des Pères de l'Église, vous y trouverez le « sens et presque toujours les paroles mêmes de nos Livres « saints, en sorte que si, par impossible, ces livres ve- « naient à disparaître tout à coup, il serait aisé de les refaire « en rassemblant les citations éparses dans les auteurs ec- « clésiastiques : preuve démonstrative de l'intégrité con- « stante des livres du Nouveau-Testament, puisqu'il en

(1) Hug., *Introd.*, I, § 61 et suiv.
(2) Michaël., *Introd.*, I, VII.
(3) *Ibid.*, I, X.

« résulte que nos exemplaires actuels sont parfaitement « conformes à ceux de la plus haute antiquité (1). »

On le voit, les Évangiles n'ont pas été altérés, comme le prétendent nos adversaires (2). Non, une écriture publique renfermant des faits historiques publics et commise à la garde d'une société doctrinale publique, société la plus vaste et la plus parfaite qui ait encore existé ; une écriture dont le fond touche à la foi, à la morale, à la discipline de cette société et au salut éternel de l'homme ; une écriture employée journellement dans la liturgie et dans l'enseignement de l'Église ; une écriture confiée à la sollicitude d'hommes qui conservèrent le dépôt de la foi, au prix même de leur sang ; une telle écriture n'a pu être altérée en matière essentielle. Et quand donc une semblable altération eût-elle été possible ? Du vivant des Apôtres ? Mais jamais ils n'auraient toléré une fraude, une corruption pareille. Incontinent après leur mort ? mais leur enseignement oral était trop récent et trop connu pour qu'on pût le modifier

(1) Duvoisin, *Démonst. évang.*, c. II, n. 6.

(2) La critique ne saurait attacher aucune importance à ce qu'on lit dans la chronique de Victor, évêque de Tunones « que par les ordres du consul Messala, sous le règne de l'empereur Anastase, les saints Évangiles, composés par des auteurs ignorants et sans lettres, avaient été retouchés et corrigés. » Il nous reste des manuscrits des Evangiles antérieurs au règne d'Anastase, tout à fait conformes au texte que nous possédons encore aujourd'hui. De plus, les versions du second siècle et les citations des Evangiles faites par les Pères antérieurs à Anastase s'accordent également de tous points avec notre texte actuel; preuve évidente que cette interpolation n'eut pas lieu. Comment, d'ailleurs, Anastase aurait-il pu réunir sous sa main tous les exemplaires des Evangiles alors existants ? Cet empereur songea si peu à corrompre les Evangiles, que Libérat, diacre de Carthage, et contemporain de Victor, dit (1) qu'Anastase chassa Nestorius du siége de Constantinople surtout parce qu'il avait voulu falsifier les divins écrits. Procope, Evagrius, Cedrenus, qui vivaient du temps de Victor et qui lui étaient bien supérieurs, ne disent pas un mot des prétendues altérations d'Anastase. Victor, écrivain médiocre, s'est laissé abuser par quelque bruit calomnieux mis à la charge d'un prince détesté. Son allégation n'a donc aucune portée.

(1) *Liberat. Breviarium.*, c. XIX.

dans les écrits qu'ils avaient rédigés, et dont les originaux, conservés dans les Églises apostoliques, eussent rendu toute contrefaçon impossible. D'ailleurs, Tite, Timothée, Siméon, évêque de Jérusalem, Clément de Rome, eussent-ils souffert qu'on modifiât l'enseignement de leurs maîtres ? Veut-on que la corruption des Évangiles ait eu lieu dans la suite ? Mais alors ils étaient répandus dans tout l'univers en copies trop nombreuses, on en avait fait des traductions trop multiples, pour que les altérations pussent s'étendre à toutes ces versions et à toutes ces copies. Le religieux respect dont on entourait ce Livre divin empêchait du reste qu'on y portât une main attentatoire et sacrilége. Sous Dioclétien, des milliers de chrétiens préférèrent mourir plutôt que de livrer les Évangiles ; comment supposer qu'ils aient pu consentir à les profaner d'une façon non moins scandaleuse et plus irréparable ? Ajoutons que le contrôle jaloux et attentif des hérétiques du premier et du second siècle s'opposait invinciblement au travail de remaniements et de retouches dont parlent nos adversaires.

On veut en particulier que les deux premiers chapitres de saint Matthieu soient un morceau ajouté postérieurement au texte de cet évangéliste, et pour soutenir cette prétention l'on s'appuie sur quelques manuscrits où ces deux chapitres font défaut (1). Nous répondrons que les plus anciens manuscrits, les plus purs, les mieux conservés et les plus exacts,

(1) Le premier qui émit cette opinion fut l'anglais J. William dans un écrit sur l'authenticité du premier et du second chapitres de saint Matthieu, écrit paru à Londres en 1771 et 1790. L'opinion de William fut combattue par Caleb Fleming (Londres, 1771) et par J. Casp. Velthusen (*Authenticité du premier et du second chapitre de saint Matthieu*, Londres, 1791). Cette opinion fut reproduite par l'allemand Fr. Aug. Stroth dans le *Répertoire d'Eichhorn pour la littérature biblique et orientale*, 9e partie, p. 99 et suiv. Stroth fut réfuté par Piper, *Exercitationes theologico-criticæ de genuina auctoritate cap.* I *et* II *Matth.*, Gryphisw. 1779, et par Thiess, *de Evangelii Matth. integritate interpolando non corrupta*, Helmst., 1782. Les défenseurs plus récents de l'authenticité de cet Evangile sont F.-G. de Schubert : *De infantiæ Jesu Christi historiæ a Matth. et Luca exhibitæ*

contiennent tous ces deux chapitres. Si l'un ou l'autre exemplaire ne les renferme plus, ils rendent compte eux-mêmes de cette absence par la perte qu'ils ont faite de leurs premiers feuillets. Aucun d'eux n'a pu manquer de cette entrée en matière pour commencer seulement au troisième chapitre, car nous avons vu dans quel anachronisme les Ébionites tombèrent en faisant cette suppression. Si le manuscrit harléien porte au troisième chapitre : *Genealogia hucusque ; incipit Evangelium,* l'on voit, à n'en pouvoir douter, que ce n'est pas le copiste, mais une main étrangère qui a introduit ces mots dans le texte (1). Les Pères lisaient ces chapitres dans leurs manuscrits puisqu'ils y font allusion et en tirent des citations. Saint Ignace (2), parlant de l'étoile des Mages, connaît évidemment ces deux premiers chapitres. Saint Justin (3), dans son dialogue avec Tryphon, leur fait des emprunts. On en trouve des extraits dans les écrits d'Irénée (4) et de Tertullien (5). Celse (6) cite tous les faits qui y sont relatés, et parle de deux évangiles renfermant des généalogies. Cérinthe et les Nazaréens (7), ces hérétiques du premier siècle, avaient ces deux chapitres dans leurs exemplaires. Si Tatien retrancha du sien la généalogie donnée par saint Matthieu et celle tracée par saint Luc, c'est que, rejetant la géné-

authentia atque indole, Gryphisw., 1815, et J.-G. Müller : *Sur l'authenticité des premiers chapitres de l'Evangile de saint Matthieu,* Trèves, 1830.

(1) Norton, note A, § 5, n. 1, p. 50. L'on crut un moment que le *Codex Ebnerianus,* ainsi appelé parce qu'il appartint jadis à Jérôme-Guillaume Ebner de Eschenbach, à Nuremberg, ne comprenait pas le commencement de saint Matthieu Le docteur Glaber ayant ensuite examiné ce manuscrit y découvrit les deux premiers chapitres de cet Évangile. Hug, *Introd. au Nouv. Test.,* t. II, § 244.

(2) *Ad Ephes.,* XIX ; apud. *Pat. apost* , t. II.

(3) *Dial. cont. Tryph.,* LXXVIII, p. 175. Hug., II, 74.

(4) Iren., *Cont. Hær.,* III, 9, n. 6, § 2.

(5) Tertull., *contra Marc.,* V, 9.

(6) Orig., *Cont. Cels.,* II, 32 et I, 40, 58, 66. — Voir Celse dans notre article : *Diffus. des Evang.*

(7) Voir dans notre article : *Diffus. des Evang.,* Nazaréens et Corinthiens.

ration humaine de Jésus-Christ, il tenait à faire disparaître un témoignage opposé à son erreur (1). Les plus antiques versions, celle découverte par le docteur Cureton et qui remonte au premier siècle, la Peschito, l'ancienne Italique et plusieurs autres du commencement du second siècle, contiennent les deux premiers chapitres de saint Matthieu. Comment deux chapitres qui font partie des plus anciens manuscrits, que renferment les versions faites au premier et au second siècle, que les Pères apostoliques, les philosophes païens du 2e siècle, les hérétiques contemporains des Apôtres et de leurs premiers disciples ont connus et admis, auraient-ils pu frauduleusement s'introduire dans le texte? Si l'altération d'uue partie quelconque du texte évangélique a été impossible, l'altération supposée des deux premiers chapitres de saint Matthieu, eu égard à leur importance, l'a été bien davantage encore. Peut-on se faire une idée des réclamations, des protestations qu'eussent provoquées des remaniements sur un point si capital? D'ailleurs comment supposer que saint Matthieu, qui voulait prouver aux Juifs que Jésus-Christ était le Messie promis à leurs pères, ne leur aurait pas avant tout démontré sa descendance de David et d'Abraham, ce qui pour eux était la chose essentielle? Or, il ne l'aurait pas fait si l'on rejette la généalogie, la conception de Jésus-Christ et tout le contenu du second chapitre de cet Évangéliste. Comment supposer, en second lieu, que saint Matthieu aurait commencé son récit par la particule *autem*, δέ, particule de connexion qui exige nécessairement des explications préalables : In diebus *autem* illis? Cela serait contraire aux habitudes pratiques de la Bible. Cette hypothèse ne compte plus guère de champions sérieux. Aussi Strauss lui-même déclare qu'il faut être sous le coup d'une prévention aveugle » pour rejeter ces deux chapitres comme les deux chapitres corres-

(1) Hug, II, 74, n. 6.

pondants de saint Luc ». A ses yeux ils sont intimement liés au corps de l'Évangile. Il avoue que « des réfutations solides ont réduit les doutes au silence » (1).

Nous avons dit qu'on cherche à appuyer d'un passage de Celse et d'une citation de Papias l'hypothèse d'une altération et d'un remaniement successif des Évangiles. Voyons ce qu'il faut penser de ce passage et de cette citation. Celse, dans ses attaques contre les chrétiens, leur reproche « de changer tous les jours leurs Évangiles, d'y ajouter ce qui leur plaît. (2) » Cette objection de Celse ne nous est connue que par Origène qui, en la rapportant, y répond péremptoirement. Pour un païen, comme Celse, il n'y avait pas de différence entre les orthodoxes et les hérétiques. Or nous avons vu précédemment que ces derniers corrompirent de différentes manières leurs exemplaires des Évangiles, et fabriquèrent un grand nombre d'écrits apocryphes ; ce sont ces écrits que Celse opposait aux orthodoxes. Aussi Origène (3) répond à ce philosophe qu'il confondait mal à propos les anciens sectaires avec les vrais fidèles. Il proteste qu'il n'a aucune connaissance que l'Évangile ait été corrompu par d'autres que par les gnostiques et par Marcion. Ce qui n'est pas, dit-il, un crime qu'on doive imputer à l'Évangile, mais à ceux qui ont osé le corrompre. La fausse doctrine des sophistes, ajoute-t-il, ne peut-être attribuée à la véritable philosophie ; il en est de même des sectes qui ont introduit des nouveautés dans la doctrine de Jésus-Christ, lesquelles ne peuvent tomber sur le véritable christianisme (4). Le passage de Celse ne prouve donc rien en faveur de l'altération des Évangiles. Venons en maintenant aux paroles de Papias. Ce Père, à propos

(1) Strauss, *Vie de Jésus*, t. I, § 19, p. 142. Trad. de Littré.
(2) *Apud. Orig.*, l. II, *Cont. Cels.*
(3) *Apud Orig.*, l. II, *Cont. Cels.*
(4) Rich. Sim., *Hist. crit.*, c. I, p. 5 et suiv

de saint Matthieu, s'exprime ainsi : « Ματθαῖος μὲν οὖν Ἑβραΐδι διαλέκτῳ τὰ λόγια συνεγράψατο : Matthieu écrivit en grec ses oracles ou sermons. » On infère de là que saint Matthieu ne fit qu'une collection de sentences et de discours de Jésus-Christ, collection dans laquelle on inséra plus tard toutes sortes de faits et d'histoires, ce qui établirait que cet Évangile est véritablement un composé d'additions diverses.

L'argumentation de nos adversaires s'appuie uniquement sur l'interprétation qu'ils donnent au mot λόγια (1), que les Grecs emploient pour des réponses d'oracles et qui, dans la Bible, se rencontre dans le sens de révélations et de doctrines revélées. (Voir liv. des Nomb. XXIV, 4, 16 ; Isai. V, 24 ; Act. VII, 38 ; Rom. III, 2 ; Hebr. V, 12 ; 1 Petr. IV, 11.) Mais qui ignore que les mots ne conservent pas toujours la même signification ? A différentes époques et chez divers auteurs ils peuvent avoir une acception nouvelle. C'est pourquoi il faut se poser pour règle de rechercher autant que possible dans les propres ouvrages d'un auteur la signification des termes qu'il emploie, et d'interroger en même temps la littérature contemporaine ainsi que celle qui a rapport à cet auteur. Or, Papias, parlant de saint Marc, rapporte qu'il écrivit τὰ ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα, c'est-à-dire « ce que Jésus-Christ avait dit ou fait ; » puis ce père continuant à parler de ce travail, il le nomme σύνταξιν τῶν κυριακῶν λόγων, ensemble des discours du Seigneur, si bien qu'il devient évident que, dans la pensée

(1) L'auteur de cette interprétation des paroles de Papias est Schleiermacher dans ses *Etudes critiques*, 1832, p. 735 et suiv. et dans son *Introd. au Nouv. Test.*, p. 240 et suiv. Credner en revendique l'honneur dans son Introd. préface, VII. Schneckenburger marche sur leurs traces dans son *Origine du premier Evangile canonique*. Stuttg., 1834, p. 160 et suiv. Il en est de même de Lachmann dans ses *Etudes et critiques*, 1835, p. 577 et suiv.; de Weisse, *Hist. évang.*, I, p. 47 ; de Reuss, *Histoire des Livres saints du Nouv. Test.*, 2e édit., 1852, p. 170 et suiv.; de Wieseler, *Synopse chronologique des quatre Evangiles*, 1843, p. 300 ; de Baumgarten, *Comment. sur saint Matth.*, intr., p. 26, et de quelques autres encore.

de Papias, l'ensemble des sermons du Seigneur est synonyme d'ensemble des paroles et des actes de Jésus-Christ. Or, cette synonymie n'existerait plus si l'on restreignait le terme λόγια aux seules paroles du Sauveur, et si l'on excluait les actions. Donc, puique λόγια est la même chose que ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα, ces mots Ματθαῖος τὰ λόγια συνεγράψατο, signifient : Saint Matthieu écrivit les paroles et les actes de Jésus, c'est-à-dire traça une biographie du Seigneur. L'on voit donc que Papias emploie le mot λόγια, comme saint Luc emploie celui de λόγοι dans le préambule de son Évangile. Et aussi bien si λόγιον par étymologie et dans le sens général signifie discours, et plus particulièrement discours divin, il s'emploie par métonymie, surtout dans l'Écriture (Hebr. v, 12 et 1 Petr. iv, 11), pour exprimer les choses comprises dans le discours. En veut-on une autre preuve prise encore dans les écrits de Papias ? Ce Père avait composé un ouvrage dans lequel se trouvaient consignés tous les faits, tous les miracles, tous les discours attribués à Jésus-Christ par la tradition populaire. Eusèbe, qui nous l'apprend, nous a conservé quelques fragments de cet ouvrage. Or, au dire d'Eusèbe, Papias avait intitulé son écrit : Commentaire des Λόγια du Seigneur (Euseb. iii, 39). —Ajoutons que les locutions analogues, usitées par d'autres Pères, corroborent singulièrement notre thèse. En effet, saint Irénée, Clément d'Alexandrie, Origène et d'autres encore appellent simplement nos Évangiles « λόγια, λόγια κυρίακα, λόγια τοῦ Κυριοῦ. » Rappelons nous encore que les plus anciens Pères, et notamment Papias au sujet de saint Marc, disent que les Évangiles sont l'exposé sommaire des discours des Apôtres sur Jésus-Christ. Dès lors, dans la pensée de Papias, le mot λόγια ne pouvait-il pas signifier les discours que saint Matthieu avait adressés aux Juifs sur Jésus-Christ, discours dans lesquels il avait rapporté les actes et les paroles de son Maître ? Et alors ne devrait-on pas tra-

duire ainsi la phrase de ce Père : Matthieu écrivait en hébreu ses discours sur Jésus-Christ ? Ainsi donc, et de savants critiques comme Hug, Thiersch, Maïer l'ont démontré victorieusement, on ne saurait rien conclure des paroles de Papias en faveur de l'altération du texte de saint Matthieu.

A ceux qui cherchent à s'appuyer de saint Jérôme pour prétendre que les Évangiles se formèrent des additions que plusieurs fidèles firent à leurs exemplaires nous répondrons par les observations suivantes. Saint Jérôme (Epist. CXXXV *ad Suniam et Fretellam*, Epist. *ad Dam.*), parle en effet de notes marginales apposées par les interprètes et introduites plus tard dans le texte de quelques manuscrits par l'impéritie des copistes. Il dit, en second lieu, que de simples fidèles avaient complété un évangile par les autres, en écrivant à côté du texte de l'un les passages parallèles qui se trouvaient dans les trois autres. Mais ce Père, loin de voir dans ce procédé l'origine des Évangiles, y voit au contraire l'altération de ce divin monument, et s'efforce d'y porter remède. En second lieu, quand on lit attentivement les paroles de ce savant docteur, l'on n'est pas longtemps à s'apercevoir que les notes marginales, dont il parle, n'avaient pour la plupart d'autre but que d'améliorer le style du texte, de le rendre plus compréhensible en remplaçant une expression étrangère par une locution plus connue. Que s'il fait mention de notes empruntées aux apocryphes, ce ne fut que le fait des hérétiques ou de quelques particuliers dont les exemplaires n'eurent pas d'autorité. Quant aux textes parallèles transportés d'un évangile dans les autres, nous dirons que, s'ils engendrèrent de la confusion dans certains manuscrits, ils n'y introduisirent cependant rien de faux ni de contestable. Le récit évangélique y demeura vrai puisqu'il était composé d'éléments empruntés à des sources pures et dignes de foi. L'intégrité matérielle

seule eut à souffrir de ce procédé. Toutefois, et c'est ici le point important et capital, ce procédé fut le fait exclusif de particuliers isolés et sans influence. Les originaux des Évangiles, les manuscrits conservés dans les églises et employés dans les offices publics n'eurent point à souffrir de ces altérations. On peut en dire autant de la majeure partie des exemplaires possédés par les fidèles. Or, quand nous parlons de l'intégrité des Évangiles, nous n'avons en vue que ceux qui se trouvaient sous le contrôle et la surveillance de l'Église. Et ceux là, c'est un fait prouvé et incontestable, se sont intégralement conservés, c'est-à-dire *n'ont subi aucune altération essentielle* (1).

Nos adversaires disent, en troisième lieu, que les quatre Évangiles canoniques sont le résultat d'un écrit primitif employé par les Apôtres dans la diffusion de l'enseignement évangélique, et différemment traduit et altéré par quatre écrivains. Nous leur répondrons que ce prototype évangélique est un mythe qui ne s'appuie sur rien et dont plusieurs arguments établissent la fausseté. Et d'abord, on ne trouve dans le Nouveau Testament aucune trace de cet écrit officiel, quoique bien des occasions se soient offertes d'en faire mention. Suivez dans les Actes le récit des missions et des prédications apostoliques, vous y chercherez en vain cet écrit, bien que le narrateur ne néglige pas d'entrer çà et là dans une foule de détails. Assez longtemps après la mort de saint Étienne, Barnabé est envoyé à Antioche pour confirmer dans la foi la communauté qui venait de s'y former et pour continuer à y propager l'enseignement chrétien

(1) Il ne faut pas prendre le mot intégrité dans son sens *diplomatique*. « Les livres du Nouveau Testament ont un caractère dogmatique; la mesure d'exactitude nécessaire dans la conservation de leur texte est celle qui suffit pour que leur but soit atteint. Or, pour cela, que faut-il? Que leur contenu ne soit pas altéré dans sa subtance et ne puisse pas donner lieu à des doutes fondés, qui en diminueraient l'autorité. » Reithmayer; *Introd. au Nouv. Test.*, traduction de Valroger, t. I, p. 150.

(XI, 22 et suiv.), mais il n'est nullement question de le munir d'un document écrit. Il en est de même lors de la première mission de saint Paul et de Barnabé parmi les Gentils (XIII, 1 et suiv.), et lors du voyage de Barnabé et de Marc à Chypre (XV, 39 et suiv.). Nulle allusion à cet écrit dans les épitres apostoliques, ni même dans les écrits où saint Paul donne ses instructions pastorales à Tite et à Timothée, car dans le passage φέρε καὶ τὰ βιβλία, μάλιστα τὰς μεμβράνας (apportez moi mes livres et surtout mes papiers), il ne peut être question d'écrits évangéliques, mais seulement des livres de l'Ancien Testament. Bien plus, les conseils qu'il donne à Timothée montrent évidemment que ce disciple ne possédait aucun écrit de ce genre, puisque l'Apôtre le renvoie exclusivement à son enseignement oral, comme source unique des doctrines évangéliques : *Quæ audisti a me per multos testes, hæc commenda fidelibus hominibus qui idonei erunt et alios docere* (II Tim. II, 2). Et, dans le récit de l'institution de la sainte Cène (I Corint. XI), il indique clairement qu'il ne possède aucun écrit évangélique, puisqu'il oppose « *quod tradidi vobis* », ce que je vous ai enseigné, à « *ego enim accepi a Domino* », je l'ai appris du Seigneur. Ainsi l'hypothèse d'un protévangile n'a aucune vraisemblance ni aucun fondement historique. Je dis en second lieu que si ce prototype eût existé et se fût trouvé entre les mains de tous les Apôtres qui l'auraient porté chez diverses nations, la disparition totale d'un si grand nombre d'exemplaires serait inexplicable. Il aurait dû s'en conserver quelques-uns dans les Églises apostoliques; au moins en aurait-on découvert çà et là quelques fragments. Cependant on n'en trouve aucune trace dans les écrivains ecclésiastiques, aucun Père n'en dit un mot. Un tel silence sur un fait aussi important est inadmissible. Enfin, cette hypothèse, dans son application à la composition des Évangiles ne peut se concilier avec les données de la tradition sur l'origine de ces

livres, données que nous avons étudiées et qui méritent toute notre confiance (1).

Quant à prétendre que l'Église, au second siècle, choisit parmi les Évangiles en circulation les quatre qu'elle crut devoir ranger dans son canon, c'est émettre un jugement aussi téméraire et non moins erroné. Ce jugement, on cherche à l'asseoir sur l'existence des évangiles apocryphes et sur les prétendues citations que quelques Pères auraient faites de ces documents. Puisqu'ils ont cité les uns aussi bien que les autres, dit-on, c'est qu'ils reconnaissaient à tous une égale autorité, une origine identique. Donc, ce qui a fait la fortune des uns et provoqué la disparition des autres, c'est qu'au second siècle l'Église choisit parmi ces divers écrits ceux qui lui convenaient le plus, et n'attacha plus de prix aux autres. Ainsi, jusqu'au second siècle, il n'y avait pas d'Évangiles canoniques et tous ceux qui existaient alors jouissaient d'une égale confiance. A cette époque un jugement de l'Église en admit définitivement quatre à l'exclusion des autres, qui perdirent droit de cité. Mais, dirons-nous, ce jugement de l'Église, dans une matière si grave, si importante, ne put se porter que dans un concile général. Qu'on nous cite ce concile. On ne le peut pas ; aucun concile n'a été tenu a cette époque. Comment donc l'Église a-t-elle fait pour examiner une question si délicate et prononcer un jugement si solennel? Et, si elle eût porté une décision de cette gravité, les partisans des évangiles dépossédés n'auraient-ils pas élevé les réclamations les plus vives ? N'auraient-ils pas protesté contre cette exclusion inique, et cette admission arbitraire ? Les hérétiques de cette époque ne se seraient-ils pas fait de cette

(1) Gieseler, *Essai historique et critique sur l'origine et l'état des Evangiles écrits dans les temps primitifs*, Leips., 1818. *Introd.* de Hug., II, p. 75 et suiv. Schleiermacher : *Sur les écrits de saint Luc*, Berlin, 1819. *Introd. au Nouv. Test.*, édité par Wolde, 1845, p. 225 et suiv.

décision une arme terrible contre l'Église, en établissant par là-même qu'elle variait dans sa conduite et dans sa croyance, puisque, ou bien elle rejetait des livres qu'elle avait admis jusque-là, ou bien elle admettait désormais des documents qui précédemment n'avaient pas mérité sa confiance? Évidemment, un tel changement eût provoqué des divisions, des luttes, des débats dont le retentissement se fût fait sentir dans l'histoire qui les aurait enregistrés. Or, l'histoire se tait; aucun vestige d'une pareille conspiration n'est arrivé jusqu'à nous. Nous opposons donc à nos adversaires une fin de non recevoir.

Comment prétendre que, parce qu'il a existé des évangiles apocryphes, le témoignage de l'ancienne tradition ne saurait plus établir l'authenticité de nos quatre Évangiles canoniques? Mais nous répondons que l'existence des apocryphes est précisément une preuve frappante de l'authenticité des canoniques. Et en effet, le faux en tout genre n'est-il pas toujours l'imitation du vrai? Pourquoi fabrique-t-on le faux sinon pour usurper la place du vrai qui a précédé? On ne forgerait point de fausses pièces de monnaie si les vraies ne donnaient à ces dernières cours et crédit. De même, on n'aurait pas inventé de faux Évangiles si les vrais n'avaient pas préalablement existé. Mais, dit-on, comment discerner les uns des autres? Comme on discerne la fausse monnaie de la bonne : par l'examen. C'est ce que firent les Pères et les premiers chrétiens : ils examinèrent. Les vrais Évangiles avaient été donnés à l'Église par les Apôtres; il fallait donc consulter les Églises fondées par ces derniers, afin d'apprendre d'elles si oui ou non les Apôtres leur avaient donné ces livres. Cet examen était facile et aussi infaillible que décisif. Les Évangiles qui ne purent démontrer leur provenance apostolique furent condamnés, dès leur apparition, à ne jouir d'aucune autorité. C'est cette épreuve qui fit que ceux des hérétiques n'eurent de parti-

sans que dans la secte qui les avait produits, et que tous les autres chrétiens, catholiques et hérétiques, les répudièrent et en dénoncèrent au monde la fausseté, si bien qu'après avoir été sans cesse attaqués et combattus pendant leur courte existence ils disparurent bientôt avec la secte à laquelle ils devaient leur origine. Bien que les apocryphes catholiques composés dans un but louable par quelques fidèles n'aient pas excité d'abord la même réprobation, et qu'on ait pu en reproduire certains passages pieux et édifiants, ils étaient loin de faire autorité, et on mettait toujours une distance énorme entre eux et les Évangiles écrits par les Apôtres. Dès le berceau de l'Église ces derniers ne furent jamais ni plus ni moins que quatre ; c'est saint Irénée, touchant à l'apôtre saint Jean par Polycarpe, qui nous l'apprend : *Neque autem plura numero quam hæc sunt, neque rursus pauciora capit esse Evangelia* (1). Comme les hérétiques abusèrent bientôt, en les altérant, des évangéliques apocryphes écrits primitivement dans une intention droite, les catholiques finirent par se défier même de ces derniers ; on ne les cita plus et ils finirent par disparaître. Mais, dit-on, si les premiers Pères n'avaient pas mis les évangiles apocryphes sur la même ligne que les autres, ils ne les auraient pas cités. La conclusion n'est rien moins que logique. S'ils les eussent reproduits en les appelant, comme les autres, des écrits apostoliques, à la bonne heure : mais qu'on nous nomme un seul Père citant expressément un passage d'un évangile apocryphe en disant : tel Apôtre, tel évangéliste s'exprime ainsi. On ne nous en citera jamais. Admettons que tel ou tel Père ait pu se servir d'un passage emprunté à un apocryphe, il ne l'aurait reproduit que comme argument *ad hominem*, et l'on ne pourrait légitimement conclure de ce fait qu'il ait jugé identique l'origine de tous les Évangiles. Mais nous prétendons qu'on ne

(1) Iren., *Ad. Hær.*, l. III, c. 81.

peut affirmer qu'aucun Père ait réellement cité les évangiles apocryphes, car si les Pères rapportent certaines paroles du Sauveur qui ne se trouvent pas dans nos Évangiles, si rapprochés de Jésus-Christ, ne pouvaient-ils pas connaître par la tradition les sentences qu'ils rapportent? N'y a-t-il même pas lieu de penser que les auteurs des évangiles apocryphes se sont emparés des paroles de Jésus-Christ rapportées par les premiers Pères et les ont insérées dans leurs écrits? Et alors l'emprunt, au lieu d'être le fait des Pères, est celui des apocryphes eux-mêmes. Que si l'on rencontre dans les Pères sous cette rubrique : *Scriptura illa dicit, dicit sermo propheticus*, quelques citations qui paraissent empruntées aux apocryphes, une lecture attentive démontre qu'elles proviennent des Écritures canoniques que ces Pères citaient de mémoire et en faisant moins attention à l'expression qu'au fond des choses. Nous allons démontrer notre thèse en analysant, des sept passages que nos adversaires prétendent empruntés aux apocryphes par les Pères, les deux que l'on pourrait principalement croire tirés de cette source. Saint Clément dit dans la seconde de ses lettres : « Le Seigneur ayant été interrogé sur le temps auquel arriverait son règne, répondit : Lorsque deux ne feront qu'un; lorsque ce qui est dehors sera comme ce qui est dedans, et que le mâle étant avec la femelle, il n'y aura plus de mâle ni de femelle » (Epist. II, n. 12). Clément d'Alexandrie, dans une discussion avec Jules Cassien, disait que ces paroles se trouvaient dans l'évangile des Égyptiens. Mais ne pouvons-nous pas prétendre que Clément connaissait par la tradition cette réponse de Jésus-Christ, qu'il ne dit du reste pas être extraite d'un Évangile, et qu'elle a été ensuite insérée dans l'évangile des Égyptiens? Il y a plus, et c'est Grabe qui l'observe, ces paroles : « Le règne de Dieu arrivera alors que le mâle étant avec la emelle, il n'y aura plus ni mâle ni femelle », ne sont-elles

pas la reproduction en d'autres termes de ce passage de saint Luc (xx, 35) : Dans le ciel on ne se marie plus, on n'épouse plus de femmes ? En sorte que la substance de la citation de saint Clément se trouve dans l'Évangile. La seconde citation est de saint Ignace, la voici : « Lorsque Jésus vint à ceux qui étaient avec Pierre, il leur dit : Prenez et touchez-moi, et voyez que je ne suis pas un esprit (*dæmonium*) sans corps. » (Epist. *ad Smyrn.* n. 3.) D'après saint Jérôme, ces paroles se lisaient dans l'évangile des Hébreux. Mais d'abord, saint Ignace pouvait connaître ces paroles par la tradition. De plus, s'il les eût tirées de l'évangile des Hébreux, il les aurait prises dans un texte qui était l'original même de saint Matthieu, texte qui à cette époque n'était pas encore altéré. Enfin, saint Ignace, dans ce passage, ne traduirait-il pas ce texte de saint Luc : « Touchez, et considérez qu'un esprit n'a pas de chair ni d'os, comme vous voyez que j'en ai? » (xxiv, 39). C'est ce que pensent Casaubon, Leclerc, Pearson, Lardner. Ainsi, sur sept citations, les deux qui semblent plus particulièrement puisées dans les évangiles apocryphes non-seulement peuvent avoir été faites par tradition, mais sont, même quant à la substance, visiblement prises de nos Évangiles canoniques. Ajoutons que, quand bien même elles proviendraient de la source indiquée par nos adversaires, ils n'en pourraient rien conclure en faveur de leur système, puisque ces Pères sont loin d'attribuer aux apocryphes une origine apostolique, et de leur reconnaître l'autorité qu'ils accordaient aux Évangiles canoniques. Il n'est donc pas vrai qu'au second siècle l'Église ait fait le triage des Évangiles.

Enfin la dernière difficulté que nous opposent les adversaires de l'authenticité des Évangiles, c'est de prétendre que ces écrits répondent à trois phases du développement du christianisme, une phase de luttes entre l'élément gentil ou grec et l'élément juif donnant naissance aux Évan-

giles dits de Matthieu et de Luc, qui seraient radicalement opposés l'un à l'autre ; une phase de rapprochement donnant naissance à l'Évangile dit de Marc qui garde la neutralité entre les deux premiers ; une phase de fusion à laquelle correspond la rédaction de l'Évangile attribué à Jean.

Tout ce système repose sur une prétendue division qui aurait primitivement existé entre les Apôtres. Jésus-Christ, d'après Baur copiant en cela Toland et les anciens juifs, n'aurait été qu'un rabbin plus spiritualiste que les autres, ne se serait pas dit Dieu, n'aurait eu d'autre prétention que de ramener la loi de Moïse à sa pureté primitive (1). Ses douze Apôtres n'auraient pas non plus compris le Christianisme autrement. Mais Paul, représentant l'élément grec ou gentil, aurait seul déifié Jésus, et aboli la loi de Moïse que Jésus et ses Apôtres avaient eu pour but de restaurer. Si nous renversons par la base toutes ces suppositions qui sont gratuites et fausses, l'échafaudage élevé par nos adversaires s'écroule, et l'on ne peut plus assigner aux Évangiles l'origine d'où ils les font émaner.

Or, il n'est pas vrai d'abord que saint Paul ait déifié Jésus-Christ, tandis que ni lui ni ses Apôtres n'avaient proclamé sa divinité. N'est-ce pas en effet dans saint Matthieu, c'est-à-dire dans l'Évangile que nos antagonistes disent être l'expression de la tendance juive, qu'il est dit de Jésus : *Tu es Christus Filius Dei vivi?* (Matth. XVI, 16.) — Il n'est pas vrai non plus que Jésus-Christ n'ait point voulu établir une loi nouvelle. Est-ce qu'Isaïe n'avait pas dit de lui que les îles et les peuples maritimes attendaient sa loi? (Isaïe, XLII, 4.) — Est-ce que Dieu n'avait pas dit par la bouche de Jérémie (XXXI, 31) : « Je ferai avec la maison d'Israël et de Juda une nouvelle alliance, différente de celle que j'ai faite avec leurs pères? »

(1) Toland dans son *Nazarenus* s'est fait l'écho des vieilles erreurs des Juifs, des Manichéens, de Porphyre et de Julien sur ce sujet.

— Le culte juif tenait essentiellement au temple de Jérusalem, à l'observation du sabbat, à la distinction des aliments. Or, Jésus-Christ déclare que l'heure vient où l'on n'adorera plus le Père ni sur la montagne de Samarie, ni à Jérusalem, mais qu'on l'adorera partout en esprit et en vérité. Il dit qu'il est le maître du sabbat, ce que les Juifs ne peuvent lui pardonner (Matth. XII, 8). Il affirme que l'homme n'est point souillé par ce qu'il mange (Matth. XV, 11). Il appelle le sacrement de son corps et de son sang une nouvelle alliance : — *Sanguis Novi Testamenti* (Matth. XXVI, 28). — S'il dit ailleurs qu'il est venu non pour détruire la loi et les prophètes, mais pour les accomplir (Matth. V, 17), il parle de la loi morale à laquelle il donne son vrai sens ; car, pour ce qui est des observances légales, il reproche aux pharisiens, dans ce même endroit, d'y ajouter trop d'importance.

Il a accompli la loi, en réalisant tout ce qu'elle et les prophètes avaient annoncé du Messie. Mais qu'avaient-ils annoncé ? Qu'il serait législateur comme Moïse, qu'il donnerait une loi aux nations. Il l'a accomplie encore en donnant à toutes les figures de l'ancienne alliance leur réalité. Dans ce sens, qui est le vrai, Jésus-Christ n'a point aboli un seul point de la loi, mais lui a donné toute sa perfection, et pour cela il a dû établir une alliance bien plus parfaite que l'ancienne. C'est ainsi que l'ont entendu les Apôtres qui, au concile de Jérusalem, l'an 51, déclarèrent que la loi cérémonielle du sabbat, des oblations, de la circoncision, et de l'abstinence de certaines viandes avait été abrogée et n'était pas obligatoire pour les Gentils. S'ils n'en interdisent pas la pratique aux Juifs, c'est que, leur république existant encore, cette loi demeurait pour eux civilement obligatoire et tenait à l'ordre public. Mais toujours est-il que Jésus-Christ avait établi une loi et un culte différents de la loi et du culte mosaïques, et c'est ce que

les Apôtres ne cessaient de répéter : La loi a été donnée par Moïse, mais la vérité et la grâce nous ont été données par Jésus-Christ (Joan. I, 17). Il n'est pas vrai, en troisième lieu, que la doctrine de saint Paul ait été différente de celle des autres Apôtres et qu'il y ait eu schisme, rivalité entre eux et lui. Il nous apprend lui-même (Gal. II, 2 et 9) qu'il était venu à Jérusalem pour comparer son Évangile ou sa doctrine avec celle des autres Apôtres, de peur d'avoir travaillé en vain ; il nous dit que les Apôtres convinrent avec lui qu'il prêcherait plus particulièrement aux Gentils, pendant qu'eux instruiraient les Juifs : *Dexteras mihi dederunt et Barnabæ*. L'on sait d'ailleurs qu'au concile de Jérusalem, dont nous parlions tout à l'heure, les Apôtres furent parfaitement de l'avis de Paul pour décider que la loi cérémonielle n'était plus obligatoire, puisque l'arrivée du Messie l'avait abrogée (Act. XV, 5 et suiv.). Ce fut saint Pierre qui porta lui-même ce décret. L'on sait aussi que le même Pierre, chef du collège apostolique, loue dans sa seconde épître (III, 5) la sagesse et les écrits de Paul, *son très-cher frère*, comme il l'appelle ; et nous entendons saint Clément, disciple de saint Pierre, et saint Ignace, instruit par saint Jean (*ad Magnes.*, n. 8, 9, 11 ; *ad Philad.*, n. 6), professer absolument la même doctrine que saint Paul sur l'abolition de la loi cérémonielle donnée par Moïse. Il n'exista donc aucune différence de doctrine, ni aucune rivalité parmi les Apôtres. Est-ce que Paul ne réprimandait pas vivement les Corinthiens lorsqu'ils voulaient faire un schîsme ? Jésus-Christ est-il donc divisé, s'écrie-t-il ? Et est-ce que Paul a été crucifié pour vous, et avez-vous été baptisés en son nom ? (I Corint. I, 12 et 13). Encore une fois, il y eut parmi les Apôtres la plus grande entente et la plus parfaite unité. Que si Paul reprend Pierre à Antioche, parce que ce dernier, après avoir d'abord fraternisé avec les Gentils, se sépara d'eux ensuite

pour ne pas déplaire à quelques Juifs venus de Jérusalem, l'on ne saurait voir là aucun acte d'hostilité ni de division. Saint Paul remarquait que la condescendance de saint Pierre poussait les Gentils à judaïser, portait les Juifs à regarder ces derniers comme impurs, et contredisait en apparence la décision du concile de Jérusalem. Son zèle lui fit avertir saint Pierre, afin qu'il modifiât sa conduite. Il le reprit devant tout le monde, dit saint Augustin (1), parce que, les autres ayant pris part à sa faute, il voulait les guérir tous en le reprenant. Le prince des Apôtres accepta avec modestie et de grand cœur l'avertissement de son frère et le mit à profit. On le voit donc, l'hypothèse de nos adversaires ne repose sur aucun fondement. Nous prouverons du reste, quand nous étudierons chaque Évangile en particulier, que celui de saint Matthieu n'a pas eu pour objet de défendre contre saint Paul ce que nos adversaires appellent le judéo-christianisme, et que celui de saint Luc n'est pas opposé au premier. Quant à prétendre que le Christianisme a pu perfectionner son dogme, sa doctrine, sa morale, son ministère sacré, c'est accuser Jésus-Christ d'avoir fondé une œuvre défectueuse et d'avoir trompé les Apôtres lorsqu'il leur disait : Je vous ai fait connaître tout ce que j'ai appris de mon Père (Joan. xv, 15). Le Sauveur n'a pu nous donner une religion ébauchée : il nous l'a donnée complète, achevée, parfaite ; et les Apôtres n'ont jamais prétendu pouvoir ni l'augmenter ni la diminuer ; ils ont dénié ce pouvoir aux anges eux-mêmes. Les Évangiles ne proviennent donc pas d'un prétendu progrès imaginé par Hégel. Ils ne sont pas non plus le résultat d'une fusion opérée entre le judaïsme et le paganisme. Le paganisme disparut ; il ne se fusionna point avec la doctrine nouvelle. S'il avait passé dans le Christianisme nous en retrouverions les éléments dans ce dernier. Or, l'analyse

(1) Aug., *Epist. ad Gal.*, c. II.

la plus minutieuse ne les y découvre pas, et nous défions personne de nous les y indiquer.

En finissant, il ne sera pas hors de propos de donner quelques mots d'explication sur le classement des Évangiles adopté par quelques anciens manuscrits, car on a voulu quelquefois en conclure qu'ils n'avaient pas été écrits dans l'ordre que nous leur avons assigné, et qui est admis par la tradition constante et universelle de l'Église. L'ancien exemplaire grec et latin de Cambridge, par exemple, place saint Jean immédiatement après saint Matthieu, puis vient saint Luc et enfin saint Marc. Druthmar, ancien moine bénédictin, témoigne avoir vu un exemplaire semblable à celui de Cambridge, où l'Évangile de saint Jean suivait immédiatement celui de saint Matthieu, et l'on croyait que cet exemplaire avait appartenu autrefois à saint Hilaire (1). Cette classification exceptionnelle ne détruit pas du tout la tradition générale. Voici ce qui l'explique. Par respect pour saint Jean, l'un des plus grands Apôtres, quelques copistes jugèrent à propos de ranger son écrit avant ceux de saint Marc et de saint Luc, qui ne furent que disciples des Apôtres. D'autre part un passage de Clément d'Alexandrie pouvant prêter à équivoque, et qui fut en effet mal compris par certains écrivains, fit placer également dans quelques exemplaires saint Luc avant saint Marc. Clément d'Alexandrie, voulant faire entendre que saint Matthieu avait écrit avant saint Marc, avait dit, c'est Eusèbe qui nous l'apprend : *Ex evangeliis prius scripta esse illa quæ seriem generis Domini continent* (Hist. eccl. v, 8). — Quelques critiques appliquant ces paroles de Clément d'Alexandrie non seulement à saint Matthieu, mais encore à saint Luc, placèrent dans leurs manuscrits saint Luc avant saint Marc.

Nous venons de répondre aux difficultés les plus considérables opposées par nos adversaires aux quatre Évangiles

(1) Christ. Druth., *Expos. in Matth.*, c. I.

canoniques au point de vue des preuves extrinsèques sur lesquelles s'appuient l'authenticité et l'intégrité de ces monuments. Le lecteur attentif nous rendra ce témoignage que ces difficultés s'évanouissent devant une critique sérieuse, raisonnée et s'appuyant sur les affirmations de l'histoire. Nous répondrons, en traitant de chaque Évangile en particulier, aux objections qui s'élèvent contre l'authenticité de quelques passages spéciaux de ces écrits.

L'abbé VILMAIN.

ORIGÈNE EXÉGÈTE.

—

Quatrième et dernier article.

—

Nous ne voudrions pas nous dissimuler la gravité et le sérieux de l'attaque soulevée contre Origène. Ce n'est point une opinion hasardée, une erreur de détail que lui reprochent ses adversaires. On s'expliquerait moins la violence de leurs invectives. Ils accusent le docteur Alexandrin de mettre la foi en danger, de ruiner et de faire disparaître devant ses innovations, le système entier d'interprétation catholique.

En effet, les tendances au figurisme et les appels fréquents au sens spirituel des Écritures que l'on retrouve à toutes les pages de ses livres, le défendent mal contre la conséquence de ses allégories. Renverser la lettre pour lui substituer une conception idéale, c'est à la fois jeter le mépris sur le sens littéral et rendre impossible, faute d'un fondement solide, l'évolution du sens spirituel.

La méthode attribuée à Origène ne suppose pas une autre tactique à son auteur. A la manière des commentateurs d'Homère et d'un scholiaste ingénieux, il fait subir au texte une transformation radicale ; il le modifie, le condense, et par des combinaisons et des règles de critique entièrement subjective dégage son inconnue. Dans ces conditions, la lettre est un simple stimulant vers une vérité cachée ; c'est un moule grossier qu'il faut briser pour voir

apparaître sous sa forme véritable l'œuvre originale de l'ouvrier.

Nous n'aurions pas de peine à prouver que le sens spirituel comme l'entend l'exégèse catholique, ne suit point cette marche pour s'affirmer et soutenir ses droits. Le respect de la lettre est la première condition de son existence.

Pour assurer la justification d'Origène, nous devons donc établir qu'il admet dans toute sa réalité le sens spirituel des Écritures, et sur ce point ne s'écarte en rien des principes d'une saine orthodoxie.

Voyons d'abord si sa terminologie et son enseignement sur les types de l'Ancien Testament répondent aux exigences de l'exégèse catholique.

Rien de plus réel et de plus véridique, nous dit Origène, que les événements historiques et les circonstances diverses dont les Livres saints nous donnent le récit. La nation privilégiée les a vus se réaliser dans son existence de peuple. Pour cela aussi, les types que présente l'Ancien Testament ne sont pas de vagues personnifications derrière lesquelles se cache une réalité douteuse ; bien moins encore faudrait-il les regarder comme des figures vulgaires et indifférentes aux desseins de Dieu, et que le commentaire ecclésiastique ennoblirait après coup par un ingénieux rapprochement.

Le peuple d'Israël traduit, par les circonstances de sa vie religieuse et politique, les événements qui doivent marquer l'avénement et le règne du Sauveur. Dans l'ordre de la tradition écrite, les Livres saints accomplissent la même mission.

C'est pour ce peuple dont Dieu dirige tous les actes, une histoire écrite sous l'inspiration de l'Esprit-Saint. Les types ressortent de cette double manifestation de la Providence divine dans l'Ancien Testament, et deviennent ainsi la base du sens spirituel.

Le IVe livre du Périarchon qui a pour objet spécial l'étude de l'Écriture sainte, nous fait connaître avec l'existence des types dans l'Ancien Testament, les règles qui président à leur développement. La lecture des textes que nous allons invoquer a souvent conduit à des conclusions d'un autre genre. Origène paraît y condamner, pour un grand nombre de passages, l'interprétation littérale. Nous avons déjà dit ce que deviendrait le sens spirituel s'il manquait du fondement de la lettre. Suivons la pensée de l'auteur.

Pourquoi, se dit-il, ces difficultés nombreuses devant lesquelles la raison s'arrête interdite, quand on réfléchit sur les enseignements et les faits rapportés dans l'Écriture ? Le Dieu inspirateur a voulu par ce moyen nous rendre circonspects et nous faire comprendre que la lettre ne doit pas demeurer l'unique objet de nos investigations (n. 15). Cette observation mal comprise aurait le double inconvénient de renfermer une attaque contre le sens littéral et de constituer une preuve bien faible en faveur du sens spirituel. Que la lettre, en effet, renferme des impossibilités, des absurdités, qui obligent de chercher ailleurs la suite de l'idée, elle disparaît par cela même dans ces passages ; que l'esprit n'ait pour se révéler que ces lubies du sens littéral, il risque bien de passer inaperçu pour un grand nombre d'hommes.

Telle n'est pas l'intention d'Origène. Voici son raisonnement. L'ordre surnaturel ou plutôt le règne de J.-C. est le but principal de l'Esprit inspirateur. Pour rendre ses oracles, il a choisi des événements humains qui demeurent les types d'une vérité supérieure. Or, le type n'est point toujours de nature à renfermer toutes les grandeurs et les circonstances de l'objet principal. Voilà pourquoi, dans la suite de la narration biblique, certains faits nous paraissent excéder les limites de la réalité, certains personnages se présentent comme supérieurs à la nature humaine. En vue de la réalité future, l'Esprit-Saint a pour

ainsi dire, exagéré les puissances du type. C'est le rayonnement de l'objet qui fait de la froide peinture une image pleine de vie.

Il est difficile, impossible dans certains cas, pour l'œil que n'éclairent pas les splendeurs de l'économie chrétienne, de retrouver dans la réalité primitive tous les caractères énoncés par l'écrivain sacré. On se dira, dès lors : le passage est fautif, la lettre excède la vérité et la raison. Mais, si le but des Écritures et leur sublime économie sont présents à notre pensée, nous n'aurons garde de rejeter la lettre ou de condamner son auteur. Telle circonstance particulière apparaît dans les Livres saints, et ne convient point au personnage à qui on l'attribue ; mais ce personnage est le type d'une personnalité du Nouveau Testament qui accomplira ce détail dans son strict énoncé. C'est ainsi que diverses prophéties doivent être entendues, à la lettre, du Sauveur et de l'économie chrétienne. De même encore pour les lois ; il en est qui ne sont plus pour nous d'aucune utilité, qui contredisent nos usages ; elles n'étaient pas moins en vigueur chez les Hébreux. Et si, par quelques points, le récit dépasse encore ici la réalité, la loi, le précepte, comme type, peut retrouver son application entière dans les réalités de la vie chrétienne ou de la vie du ciel.

Ces principes d'Origène ne posent point une contradiction, une lutte permanente entre le sens littéral et le sens spirituel des Écritures. La réalité demeure, et la lettre en fait l'histoire. Mais, comme type, elle est sujette à certaines ornementations qui lui sont un reflet de la vérité, dont elle est la figure, et peuvent, en ce sens, ne lui point appartenir en propre. La lettre les consigne. Car une différence se montre entre elle et l'existence de ce peuple, qui traduit la promesse et l'image de la réalisation d'une manière plus ou moins imparfaite dans les événements de

son histoire. Point de lubies, point de faiblesses dans le récit inspiré. Son Auteur a surtout en vue les événements futurs, les archétypes, ou plutôt Jésus-Christ, archétype suprême. Il dicte les Livres saints, et leur donne la forme de l'histoire du peuple choisi, mais sans les lui assujettir entièrement, corrigeant par intervalles le type, pour mieux lui faire exprimer l'image de son archétype.

Après ces explications, l'expression d'Origène, qui a pu nous surprendre dès l'abord, traduit une idée bien naturelle. Pour quiconque croit à l'inspiration des Livres saints, les difficultés de tout expliquer et appliquer à la lettre sont la révélation d'un sens intime, du sens spirituel. Le masque des Écritures, appliqué sur la réalité du type, paraît convenir, mais trouve cependant quelques légères aspérités qui font soupçonner un autre objet qui a servi à le modeler. Cette réalité principale, dont les types ne sont qu'une ébauche grossière, apparaît déjà avec toutes ses lignes et ses nuances dans les livres de l'Ancien Testament. Mais il n'est point donné à tout homme de la distinguer. Beaucoup, dans ce miroir mystérieux, où la figure et la réalité réfléchissent leur image, ne voient rien au delà d'une première réalité. Ils s'attachent entièrement à la lettre, ne remarquant pas ces difficultés, ces impossibilités d'interprétation dont l'Esprit-Saint a parsemé son œuvre, comme pour mettre sur la voie du sens spirituel.

Les pages suivantes apportent des exemples à l'appui de ces propositions (nº 16). Plusieurs ont trait simplement à la constatation du sens littéral métaphorique que les hérésies nées du judaïsme s'obstinaient à rejeter. Dieu plante les arbres du paradis terrestre, il rejette Caïn loin de sa face, la pomme présentée par Ève à notre premier père doit amener, pour celui qui la mange, la science du bien et du mal, etc.; le démon transporte Jésus sur le sommet d'une montagne, et lui montre tous les royaumes du

monde : autant de métaphores historiques, se dit Origène, qui amènent un sens caché, τροπικῶς διὰ δοκούσης ἱστορίας, καὶ οὐ σωματικῶς γεγενημένης, μηνύειν τινὰ μυστήρια (1). Le sens n'est point celui-ci : le fait est évidemment absurde et faux, il n'entre dans le récit de l'Écrivain sacré que comme une fiction ingénieuse dont se servira le sens spirituel. Une telle explication serait l'aveu des allégories bibliques tant reprochées à Origène. L'expression qu'il emploie, τροπικῶς, quoique rapprochée et mise en opposition avec σωματικῶς, n'a point un but aussi exclusif de la réalité. Ces passages de l'Écriture, dit-il, contiennent des figures de mots. Dieu ne plante pas le paradis terrestre à la manière d'un jardinier ; pur esprit, il ne peut pas se promener avec Adam comme le ferait un homme ; ou bien parler de sa face comme d'une physionomie visible pour nos organes, etc., etc. L'Écriture parle donc au figuré dans ces nombreux passages. Le sens que présente le texte est littéral métaphorique.

Mais, continue Origène, pourquoi employer la métaphore quand les mêmes idées pouvaient être rendues par des expressions positives et plus littérales ? La raison en est dans la suprême sollicitude du Saint-Esprit. Ces expressions, qui ne compromettent pas le fait historique, constituent pour le sens spirituel une nouvelle source, un moyen heureux de développement. Elles présagent de secrets mystères qui, sans cela, n'auraient point retrouvé leur fidèle image, leur type complet.

Il y a loin de cette explication de la pensée d'Origène au rejet de la lettre que l'on se plaît à lui attribuer. La métaphore ne fait pas disparaître l'idée première au profit d'une allégorie plus ou moins vaporeuse. Au contraire, le texte peut être ramené par les principes de la critique littéraire à l'expression du fait, de l'événement, du précepte de la

(1) *Periarch.*, l. IV, n. 16. — Oper., t. I, p. 377.

loi ; mais en même temps par la forme figurée qu'il affecte, il est plus apte à cacher sous son voile les secrets du sens spirituel.

Il n'est aucun des exemples allégués par Origène qui ne révèle ces principes. Pour quiconque a l'habitude des commentateurs, il n'y a rien de singulie rdans cette théorie. L'Église n'a jamais condamné l'opinion qui reconnaît un sens spirituel dans les mots des Livres inspirés, par le moyen des types qu'ils expriment. Nous la voyons au contraire en grand honneur parmi les savants (1).

Mais, il est une difficulté plus sérieuse qui se présente naturellement à l'esprit, quand on jette les yeux sur les conséquences que peut amener la théorie du savant Alexandrin. Cette double vue de l'Esprit-Saint qui tantôt le fait modeler son œuvre sur l'histoire du peuple hébreu, et tantôt le fait recourir à l'archétype pour en corriger les défectuosités et compléter l'ensemble harmonieux des formes, n'est-ce pas là une cause de trouble et d'incertitude dans l'interprétation des Écritures ? Qui nous marquera les passages dans lesquels la figure a suffi pour tracer son empreinte, et ceux qui l'ont obligé à s'illuminer des splendeurs qu'elle présageait ? Une étude approfondie des Livres saints, répond Origène, peut et doit nous faire surmonter cet obstacle. Le rapprochement des textes, la comparaison des passages corrélatifs, l'analogie de la foi, sont autant de moyens qui pour l'exégète catholique, éclairent les uns par les autres les passages de l'Écriture (2).

Ainsi dans les Livres inspirés, le sens littéral peut paraître interrompu ou faux par suite de deux circonstances. D'abord, ce sont les métaphores qui, nécessaires au déve-

(1) Patrizzi, *de Interpretat. Script.*, I part., cap. XIV, q. 1 et 2. — Cap. XIII, art. 1 et 2.

(2) *Orig.*, l. c., n. 19, pag. 385.

loppement de l'esprit, deviennent pour la lettre une cause de difficultés faciles cependant à faire disparaître. Interprétées sainement, elle constituent le sens littéral métaphorique.

Une seconde cause pourrait altérer le sens littéral et couper la narration. Nous avons vu l'Esprit-Saint qui dicte l'histoire d'Israël, en vue du règne de Jésus-Christ, emprunter uniquement à cette fin suprême des Écritures certains traits de son récit. Il est évident que la lettre dans ce cas n'est pas la traduction d'un fait, d'un événement qui ait sa place dans les fastes de la nation privilégiée. Faudra-t-il en conclure que le sens littéral n'existe pas pour ces passages ? Ce serait s'éloigner entièrement de la pensée d'Origène. Le sens littéral demeure et ne peut point se séparer du texte, mais son application qui ne convient pas à l'histoire juive, appartient d'une manière directe et complète à l'économie chrétienne.

Ces passages, d'ailleurs assez rares, ne doivent pas, dit Origène, nous jeter dans l'exagération. « Je dis que certaines paroles de la Bible ne trouvent pas chez les Juifs une réalité qui les autorise et leur réponde ; qu'on ne m'accuse point pour cela de nier dans le sens de la vérité historique, le récit entier des Écritures. » Qui voudrait, en effet, trouver en défaut la véracité de l'Esprit-Saint ? Les événements dont il se fait le narrateur par l'organe des écrivains sacrés, ne nous laissent aucun doute sur la réalité et les circonstances de leur accomplissement. Beaucoup de préceptes et de prophéties ont dans leur interprétation textuelle, la raison et la force d'une première application pour les Juifs. Il faut même ajouter qu'il en est ainsi du plus grand nombre (1).

Mais l'exception se présenterait-elle moins souvent encore, il serait nécessaire de la constater et de marquer sa

(1) *Orig.*, l. c., n. 19, pag. 383.

raison d'être. Origène le fait avec courage, et déploie une perspicacité singulière dans le développement de son opinion. Les expressions qu'il emploie, et plus encore le défaut d'intelligence de sa pensée que trahissent les nombreuses incorrections des traductions latines, ont donné lieu aux accusations dont il a été l'objet par rapport au sens littéral des Écritures. Il fallait dire : Origène trouve dans les saintes Lettres des expressions qui prises *à la lettre*, rendent des idées fausses, impossibles, absurdes : expliquées comme métaphores, elles répondent parfaitement aux vues et à la dignité de l'Esprit inspirateur. Certes, qui pourrait voir dans cette tactique dictée par la critique littéraire, une atteinte à la lettre et au sens littéral ? Une seconde proposition complétait l'explication : il est dans le corps des Écritures anciennes des détails, des prescriptions, des promesses, des prophéties, en petit nombre cependant, dont *la lettre* ne répond pas à l'histoire juive, mais convient directement à la nouvelle alliance.

On a cru mieux résumer le tout, et on a fait dire à Origène : le sens littéral est quelquefois impossible, et la lettre dans ce cas a besoin de l'*esprit* qui la vivifie et complète la narration ; ou bien encore : la suite du récit n'apparaît pas toute entière dans l'histoire des Hébreux ; ici encore le texte se trouve en défaut si on n'a pas recours à l'*esprit*. Dans la première proposition, l'expression de *sens littéral* est impropre ; il fallait dire la lettre matérielle, le mot, et voir dans l'esprit l'explication métaphorique. L'acception du mot *esprit* dans la seconde proposition doit impliquer seulement l'idée de l'économie chrétienne, sans égard aucun au sens spirituel. Ce n'est pas la pensée des critiques qui les ont formulées en se servant des expressions d'Origène. Mais la théorie de cet auteur telle que nous venons de l'exposer, ramène à notre première explication.

IX.

Les développements qui précédent ne nous éloignent pas de notre but. Avant de faire connaître la doctrine d'Origène sur le sens spirituel des Écritures, il était nécessaire de dégager son enseignement des éléments étrangers qui par une fatale confusion en compromettaient l'orthodoxie.

Le sens spirituel n'est donc point cette explication métaphorique qui dans certains cas relève l'expression et complète la suite du sens littéral. Bien moins encore faudrait-il le retrouver dans le secours direct qui arrive du nouveau Testament à l'ancien pour l'intelligence littérale de certains passages. L'un et l'autre appartiennent en propre au sens littéral, puisqu'ils résultent des mots d'une manière directe et immédiate.

Quel sera donc, selon Origène, le véritable sens spirituel? Nous l'avons entendu nous dire que la difficulté, l'impossibilité même, d'appliquer d'une manière constante au peuple d'Israël, tout le récit des livres de l'Ancien Testament, est un précieux indice d'un sens mystérieux et caché. L'Esprit-Saint a voulu nous laisser ce signe pour encourager notre foi et confondre les résistances d'une raison orgueilleuse. Pour cela, ajoute-t-il, il ne faudrait pas borner à ce petit nombre de passages, le besoin d'un second objet qui facilite leur interprétation. C'est un acheminement, une voie qui nous est donnée vers le sens spirituel ; mais ce dernier a bien un autre domaine : il embrasse le corps entier des Écritures.

Que nous enseignent, en effet, les livres anciens? Ils nous montrent une nation que Dieu affectionne et dirige d'une manière spéciale (1). Or, parlant de ce peuple, saint

(1) *Orig.*, l. c., n. 20, pag. 385. — Cf. l. IV, *Contra Celsum*, n. 43 sqq. — Homilia X in Leviticum, t. II, pp. 525 sqq.

Paul nous dit : « Voyez Israël selon la chair ; videte Israël secundum carnem. » (I Cor. X, 18.) Cette expression de l'Apôtre laisse déjà supposer un peuple d'Israël selon l'esprit ; et le développement de sa pensée est clairement exprimé dans plusieurs endroits de ses Épîtres.

De plus, un grand nombre d'oracles et de prophéties marquent des destinées futures d'Israël et de Juda. « La grandeur des promesses dont leurs Livres leur font une assurance, et qui cependant exprimées d'une manière bien simple dans la lettre, n'ont rien de noble, rien qui réponde à la majesté de Dieu, ne demande-t-elle pas une interprétation mystique ? Que si ces promesses prennent dans l'expression une forme grossière, ceux à qui elles s'adressent sont autres que des hommes de chair. » L'argument est fort juste. D'un côté, ce sont des espérances entièrement spirituelles et qui n'auraient pas de sens s'il fallait les entendre des destinées matérielles du peuple d'Israël. Sous une apparence vulgaire, elles cachent une haute portée ; tout-à-fait spirituelles, elles s'adressent à un peuple digne de les voir se réaliser en lui, à un Israël spiritualisé : Εἰ δὲ αἱ ἐπαγγελίαι νοηταί εἰσι δι᾽ αἰσθητῶν ἀπαγγελλόμεναι, καὶ οἷς αἱ ἐπαγγελίαι, οὐ σωματικοί (1).

Israël selon la chair ne sera donc que la figure de cet Israël selon l'esprit ; les gloires du premier, les promesses qui lui sont faites, les événements, les péripéties de son histoire auront une réalisation plus noble dans les destinées du second. Sa vie religieuse et politique, tout dans ses constitutions et son existence, demeure comme le type du peuple nouveau ; οἱ δὲ νοηθοὶ Ἰσραηλῖται, ὧν τύπος ἦσαν οἱ σωματικοί.

Or, le premier Israël par la suite de ses généalogies se rattache aux patriaches, à Jacob, Isaac, Abraham, et remonte ainsi jusqu'au chef de la race humaine ; ainsi les

(1) *Orig.*, l. c., n. 20, pag. 188.

israélites selon l'esprit tirent leur origine et leur descendance de Jésus-Christ. Toutes les familles de peuples, réunies sous un seul Créateur, ont dans le Christ Fils de Dieu leur principe et leur commencement; car, sa paternité sur les hommes n'est pas moins étendue que celle d'Adam père du genre humain. « L'Apôtre regarde Ève comme la représentation de l'Église. Rien d'étonnant dès lors que tous ceux qui sont nés d'Ève, soient les types de l'Église (ἐκτυπώματα τῆς Ἐκκλησίας τυγχάνειν) : tous, en effet, à cause de sa souveraine domination, lui doivent leur origine (1). »

Le Sauveur et l'Église, son épouse, dominent donc, de leur auguste personnalité, le monde des âmes. En eux se résument le principe, la fin, les aspirations de l'humanité régénérée. Et pour cela aussi, la nation d'Israël choisie par Dieu, dans le but de figurer par les traits de son histoire, les événements qui devaient marquer le règne de Jésus-Christ et de l'Église, devient dans son existence de peuple, dans ses personnages illustres, le type de ce qui devait arriver.

Comme conséquence et développement de cette idée, Origène met en présence l'état de la société établie par Jésus-Christ, avec les circonstances principales qui marquent l'histoire du peuple hébreu. Les diverses villes d'Israël regardent Jérusalem comme leur métropole. De même aussi, la Jérusalem céleste, la métropole spirituelle du royaume de Jésus-Christ, étendra sa domination sur toutes les autres cités. Mais, comme la Judée et Jérusalem, les contrées, les villes, les peuples divers, dont il est fait mention dans les saintes Lettres, auront leur signification spirituelle. L'Égypte, Babylone, Tyr, Sidon, les peuples, les rois ennemis d'Israël sont, à leur tour, les types de l'opposition soulevée contre Dieu et son Christ.

(1) *Orig.*, l. c., n. 21, p. 388.

Le Père Delarue prend occasion de cette règle d'interprétation proposée par Origène pour l'accuser de dénaturer la pensée de saint Paul. Rien, dit-il, n'autorise à supposer dans le ciel une république modelée sur nos gouvernements de la terre. « Loin de nous ces rêves monstrueux et profanes qui introduisent dans nos Livres saints les conceptions de Platon et de Pythagore (1). »

Cette flétrissure ne serait point une peine trop violente, si elle était infligée aux partisans d'un paradis fait pour les jouissances matérielles, et tel que le proposent les sectateurs de Mahomet. Il n'en est point ainsi d'Origène. Nous l'avons vu, deux pages plus haut, appuyer sa preuve du sens spirituel des Écritures, sur la nécessité d'un peuple tout spirituel, qui pourrait réaliser en lui des espérances et des promesses entièrement spirituelles. Que ce peuple nouveau, dans son existence et sa constitution, donne le spectacle d'une histoire correspondant à celle d'Israël, qu'il compose ses rangs de même sorte, présente une hiérarchie analogue, qu'il ait des centres d'habitations, des voisins, amis ou ennemis, — on n'est point pour cela en droit de conclure que, comme chez le premier, tout en lui sera matériel et sensible. C'est même la déduction contraire qui est de rigueur. L'histoire juive cache sous la lettre le type d'une réalité spirituelle. Ce qu'elle nous rapporte de la nation privilégiée se retrouvera donc, avec les mêmes circonstances, dans le peuple dont elle est seulement la figure, l'image anticipée. Mais les éléments constitutifs ne seront plus les mêmes : à une société spirituelle ne peuvent convenir que des destinées, des événements dans lesquels la chair et la matière n'ont aucune part.

C'est à dessein que nous avons borné presque exclusivement au IV° livre du *Periarchon* nos observations sur

(1) Præf. ad tom. II *Origenis*, n. v, pag. 31.

la manière propre à Origène d'expliquer l'origine et les développements du sens spirituel des Écritures. Les homélies et les divers commentaires sur les livres de l'Ancien Testament présentent des passages analogues. Leur citation n'ajouterait à notre preuve aucun élément essentiel. Mais il sera plus facile désormais de ne pas se méprendre sur leur véritable portée, et de leur reconnaître un sens orthodoxe. Ce qui peut paraître une exagération de l'allégorie, ou bien encore une concession coupable aux doctrines de la philosophie païenne, ne s'éloigne pas des saines traditions. La lettre est respectée, le sens spirituel s'établit et se développe selon les principes de l'exégèse catholique.

Un examen rapide de l'enseignement d'Origène sur les principales applications du sens spirituel, complétera sa pensée en confirmant nos observations. Nous avons d'ailleurs à déterminer les acceptions diverses qu'il prête aux expressions par lesquelles on désigne ordinairement les trois subdivisions du sens spirituel. Bien des difficultés, en ce point, reposent uniquement sur les incertitudes de la terminologie.

Le sens *allégorique* est souvent employé par Origène comme synonyme du sens spirituel en général. Il est même considéré comme un genre, dont les deux autres subdivisions ne sont que les dérivés. Sous la raison du type, qui embrasse tout l'Ancien Testament comme la figure anticipée des fastes de la société du Christ sur cette terre et dans le royaume de Dieu, on n'a point de peine à comprendre la justesse de cette première acception du sens allégorique.

Origène l'oppose à la lettre proprement dite et prise métaphoriquement. Dans le IVe livre contre Celse, il se trouve en présence de cette objection, qui est à la fois dans la pensée de son adversaire, la justification du paga-

nisme et une attaque directe contre la religion chrétienne : « Nos auteurs, dit Celse, cachent sous des allégories les turpitudes que vos livres énoncent sans pudeur ». Rien chez nous, répond Origène, qui ressemble aux fables et aux mystères des païens. Nos livres parlent à découvert, et leur récit ne fait rougir personne. D'ailleurs, l'*allégorie* ne leur est pas étrangère. Et, développant sa théorie du sens spirituel, il montre dans l'Ancien Testament la figure, l'allégorie de la religion chrétienne (1).

Les appels fréquents d'Origène à ce genre d'interprétations sont cause que les écrivains catholiques se sont mépris sur son enseignement. Il ne faut pas chercher un autre motif aux principales accusations des Pères. L'allégorie apparaissait dans les ouvrages du savant Alexandrin, comme une vaste théorie qui ne laissait échapper à son influence et à son empire, aucune partie des Écritures. Aux conceptions terrestres et matérielles que faisait concevoir la lettre, succédaient des espérances plus larges et plus glorieuses ; les moindres détails, les événements particuliers, les personnages historiques appelaient dans le commentaire la suite des destinées de la société chrétienne, la vie du Sauveur, son enseignement, les préceptes et les dogmes de la nouvelle alliance.

Le sens spirituel justifiait cette interprétation. Mais on crut à une attaque contre la lettre des Écritures qu'auraient remplacée des allégories entièrement subjectives. Expliquer la pensée d'Origène, c'est écarter les causes de l'opposition.

Le sens allégorique trouve dans les types de l'Ancien Testament, la figure des personnages et des événements de la loi nouvelle. Il apparaît fréquemment sous ce nom qui lui est propre, dans les écrits d'Origène. Avec le sens moral et le sens anagogique, il se partage le domaine du sens spirituel.

(1) *Contra Celsum*, l. IV. nn. 48 sqq., t. I, pp. 1105 sqq.

Nous n'avons rien à observer sur le sens *moral* ou mystique. Son acception dans Origène ne diffère pas de celle que lui prêtent les exégètes catholiques. Mais on étudie volontiers les développements et les applications que lui donne cet auteur. C'est une des parties les plus originales de son œuvre. Sa grande âme se répand en effusions d'amour devant les gloires et les humiliations du Sauveur (1).

Nos recherches sur le sens littéral, nous ont fourni l'occasion de signaler la forme particulière qu'affecte quelquefois, dans les écrits d'Origène, le sens *anagogique*. Il est considéré comme un secret de Dieu, un mystère pour nous impénétrable et dont les événements de la terre ne sont que la préparation et la figure (2). Nous en aurons dans le ciel la véritable intelligence. Le Sauveur, en effet, par son complet triomphe sur l'ennemi de l'humanité, se posera comme la fin et le suprême accomplissement des Écritures. La contemplation de sa divine Personne sera pour nous la révélation des oracles et du sens caché des saintes Lettres (3).

Cette science n'est pas entièrement inconnue aux hommes qui vivent sur la terre. Le Christ Jésus est le soleil de justice dont les splendeurs illuminent les Écritures. Sa naissance et son enseignement ont ouvert les sources du sens spirituel anagogique (4).

Par opposition au sens littéral qui attachait les Juifs à la terre, à la matière, Origène appelle souvent du nom de céleste et de divine l'intelligence accordée au peuple chrétien. C'est l'enseignement de l'Apôtre qui établit la

(1) Cf. *Orig.*, t. II, pp. 310 sqq., 610 sqq. et alibi passim.

(2) *Orig.*, t. II, pp. 592, 801, 835, etc.

(3) Homilia V in Leviticum, t. II, pp. 446 sqq. — Cf. t. II, pp. 452, 589, 835, etc.

(4) Hom. XIII in Levit., t. II, p. 545, Cf., p. 884. — Hom. XXIII in Numeros, *ibid.*, p. 746.

comparaison entre l'homme charnel et l'homme spirituel, entre les sentiments dégradés du premier et les nobles aspirations du second. Origène développe cette idée et la présente sous toutes ses formes (1). Il est essentiel de se le rappeler pour ne point confondre dans ses œuvres, le sens allégorique ou moral qui seul peut convenir à ces passages, avec le sens anagogique.

D'ailleurs, si Origène regarde la connaissance complète de ce dernier comme une des joies de la patrie, il reconnaît en même temps que toute science du sens spirituel est un don de Dieu. Les saintes Écritures présentent une composition simple et accessible à tous ; mais aucune intelligence créée ne peut en sonder les mystères. A chacun elles offrent une nourriture qui convient à ses besoins, à ses recherches, à sa position (2). Ces principes se présentent à toutes les pages de ses livres.

La science, dit-il souvent, peut nous conduire à la découverte du sens caché. Nous devons donc l'employer selon les principes enseignés par l'Église (3).

Mais, quoique les Écritures renferment en elles-mêmes la clef de leurs difficultés, nous ne devons espérer atteindre leur véritable esprit que par la connaissance et l'amour de Jésus qui est la source, la fin, l'intelligence de leurs oracles (4).

Prions en union avec lui, reconnaissant à la fois nos droits et notre impuissance (5).

Ces règles d'interprétation font connaître le but que poursuivait Origène dans ses travaux d'exégèse. On n'a pas craint d'avancer que le désir d'éclipser ses émules et d'ob-

(1) *Contra Celsum*, l. II, n. 6, t. I, p. 803. — Cf., t. II, pp. 525, 746, etc.
(2) *Orig.*, t. I, p. 1047, t. II, p. 775. — Cf., t. I, p. 970, t. II, p. 1090, etc.
(3) *Periarch.*, l. IV, n. 9 et 20, pp. 360, 385.
(4) *Selecta in psalmos*, I, t. II, p. 1075. — Hom. VIII in Num., *ibid.* p. 620. — Hom. in Jesu Nav.
(5) *Orig.*, t. II, pp. 466, 608, etc.

tenir les suffrages de ses contemporains, l'avait fait se jeter dans un genre d'interprétation qui flattait l'imagination et se prêtait facilement à de longs commentaires. Un tel reproche retomberait désormais sur le sens spirituel lui-même dont il suit les véritables principes quand l'explication du sens littéral ne l'occupe point.

Telle est notre pensée sur Origène considéré comme exégète. Nous n'avons pas la prétention d'avoir satisfait dans une étude aussi rapide, à toutes les exigences de la critique. Le docteur Alexandrin présente ses principes sous une forme plutôt pratique que didactique. C'est dire que le dogme et la morale se mêlent très-souvent à ses appréciations. Ses adversaires en ont profité pour grossir son acte d'accusation. Nous pourrions nous servir de la défense pour le justifier sur une foule de points.

La justification doctrinale d'Origène n'en demeurerait pas moins incomplète. C'est un point que nous n'avons garde de nous dissimuler. La vérité d'un principe n'est pas une garantie certaine en faveur des conséquences que l'on en déduit. Origène peut montrer un grand respect pour les saintes Écritures, posséder et défendre les règles d'interprétation catholique, et tomber cependant, à propos du dogme, dans de nombreuses aberrations. On se l'explique difficilement, mais on ne saurait pas négliger cette possibilité devant les affirmations positives de ses adversaires.

Si, après cette étude, l'orthodoxie doctrinale du docteur Alexandrin n'a pour elle qu'une présomption, nos conclusions par rapport à ses principes exégétiques ne s'affirment pas avec moins de certitude. Origène, dans l'interprétation des Écritures, se montre exégète catholique. Il admet dans les saintes Lettres un sens littéral, sur lequel se développe le sens spirituel par le moyen des types.

G. Contestin

ENCORE UN MOT

SUR

LE SACREMENT DE CONFIRMATION.

Les réclamations qu'a soulevées notre article du mois de décembre, nous font un devoir de présenter aux lecteurs de la REVUE quelques observations nouvelles. Il ne leur déplaira peut-être pas d'être ramenés à un sujet si intéressant ; et nous aurons nous-même l'occasion de donner plus de jour à notre pensée. Il va sans dire que nous nous tenons sur le terrain des discussions théologiques, bien éloigné de vouloir critiquer ou règlementer en des matières qui échappent à notre compétence.

I.

A quel âge peut-on recevoir le sacrement de Confirmation ? Faut-il l'administrer aux enfants aussitôt qu'ils ont atteint l'âge de raison, c'est-à-dire leur septième année ou à peu près ; — ou bien vaut-il mieux attendre jusqu'à l'époque de leur première communion ?

Nous avons répondu tout de suite et sans hésiter, qu'il est tout à fait juste et convenable de présenter l'enfant à l'imposition des mains de l'évêque, aussitôt qu'il a atteint l'âge de raison, ou sa septième année environ. Ainsi le veut la nature du sacrement de Confirmation, lequel, selon saint Thomas, est une *préparation* à la réception de l'Eucharistie ; ainsi le proclament les monu-

ments ecclésiastiques ; ainsi l'a toujours pratiqué l'Église de France, jusqu'aux jours mauvais de la Révolution.

Il eût fallu ajouter que tel est l'enseignement des théologiens.

Suarez y est exprès. Sur cette question : *Quibus expediat, seu deceat sacramentum Confirmationis conferri ?* il apporte deux sentiments opposés. Les uns veulent faire confirmer l'enfant immédiatement après son Baptême, comme cela se pratiquait autrefois ; les autres préfèrent, suivant la discipline actuelle des Latins, attendre jusqu'à l'âge de raison. Puis, il prononce l'égale probabilité des deux opinions : *Utraque ex his opinionibus probabilis est ;* mais avec la réserve que la Confirmation ne sera pas trop longtemps différée : *Quanquam rationis usu illucescente etiam expediat non admodum illam differre, sed prævenire infantem innocentem priusquam graviter peccare incipiat.* (De Sacramentis disput. 36, sect. 2.)

Qu'on veuille peser ces derniers mots. Suarez attache une grande importance à faire confirmer l'enfant dès les premières lueurs de sa raison, *rationis usu illucescente*, et avant que le péché n'ait déjà pénétré dans son âme. Il veut que l'Esprit-Saint trouve un lieu bien préparé : et la meilleure préparation est l'innocence conservée : *Priusquam graviter peccare incipiat*

Sans doute, il est expédient que l'enfant sache se rendre compte de la grâce qu'il reçoit avec le sacrement. Mais outre que cet avantage peut lui être assuré à l'âge de sept ans, n'est-il pas plus que probable qu'en différant plus longtemps l'enfant ne pourra présenter au Saint-Esprit qu'une innocence *réparée* ?

Au surplus, Suarez ne voit aucun *précepte* formel dans l'usage actuel de l'Église latine, et il n'exigerait pas un fort grave motif pour permettre la collation du sacrement aux enfants avant l'âge de raison.

Écoutons maintenant les Théologiens de Salamanque, si pratiques, si généralement accrédités, et que saint Liguori tenait en singulière estime. Voici leur doctrine :

1° Quoiqu'il ne soit pas défendu de conférer le sacrement de Confirmation aux enfants qui n'ont pas atteint l'âge de raison, il est cependant *plus convenable et plus régulier* d'attendre que les enfants soient parvenus à leur septième année : *Dicendum est, minus expedire per se, ac regulariter loquendo, in hoc tempore confirmare illos ante usum rationis, qui septennio præsumitur.*

2° On doit pour de justes raisons se relâcher de ce principe, et conférer le sacrement avant même l'âge de raison : *Si justa causa adsit, expediens erit confirmari pueros ante usum rationis.* Quels sont ces justes motifs? C'est la prévision d'une absence prolongée de l'évêque, ou la crainte fondée que la Confirmation ne soit longtemps différée à l'adulte : *Ut primo propter diuturnam futuri episcopi absentiam, vel si ob aliam causam probabiliter timeatur, longo tempore post usum rationis Confirmationem esse differendam. Ita Filliuccius, Suarez, Coninck, Layman, Palaus..... aut si timeretur infans sine Confirmatione moriturus : ita Filliucc., Nunnus, Suarez,* etc.:

3° Enfin, il est fort probable qu'il n'y a aucun péché, même léger, à conférer le sacrement avant l'âge de raison, en dehors de motifs quelconques : *An sine aliqua rationabili causa confirmare pueros ante usum rationis sit, hoc nostro tempore, peccatum ?..... Tertio : Granado alios referens putat, etiamsi sine causa fieret, non esse peccatum ; quia nullum, inquit, est præceptum non confirmandi pueros ante usum rationis. Et consuetudo, ut ante usum rationis non confirmentur non est inducta ut obligatoria, sed solum ut maxime expediens..... Hæc autem tertia sententia videtur probabilis.....*

Ainsi, d'après les docteurs de Salamanque, lesquels

s'appuient eux-mêmes sur les plus grandes autorités de l'École, l'important est d'assurer aux enfants le bienfait de la Confirmation ; bien plus, il faut le leur ménager au commencement de leur adolescence : au point que si l'on redoute un délai considérable, il y a lieu de conférer le sacrement avant l'âge de raison ; d'autant plus qu'il est douteux que l'usage recommandé par le Catéchisme romain ait acquis la valeur d'une loi obligatoire. N'est-ce pas là notre thèse ?

Au reste, si le danger de ne pas recevoir le sacrement est un motif de le conférer aux enfants qui n'ont pas atteint l'âge de raison, ce danger n'existe-il pas en réalité pour la plupart des fidèles que l'on ne voudrait confirmer qu'après la première communion? Que de jeunes gens, que d'hommes faits, à qui l'on ne persuadera jamais d'aller se placer avec les jeunes enfants pour recevoir l'onction sainte ?

L'expérience ne donne, hélas ! que trop de certitude à cet égard. Au contraire, si à l'époque de sa visite pastorale, l'on présente à l'évêque tous les enfants parvenus à l'âge de raison, nul désormais ne sera exposé à vivre privé du sacrement qui fait les parfaits chrétiens. — Voilà pourquoi nous préférons de beaucoup l'usage de Rome à celui tout récemment établi dans nos Églises.

« En France, dit le P. Maurel, on n'admet à la Confir-
« mation que les enfants qui ont fait la première com-
« munion, au moins généralement. A Rome, on les con-
« firme avant leur première communion » (*Guide pratique de la Liturgie romaine*, pag, 163, 3e édit.) (1).

(1) Le 1er concile de Westminster tenu en 1852 a là-dessus un remarquable décret. « Cum sæpe fiat ut pueri in ipsa tenera ætate a scholis « ad opificia mittantur neque postea facile ad instructionem revocari « possint, *præstat illos mature confirmari*, modo tamen habeant suffi- « cientem ætatem ad debitam præparationem ».

II.

On objecte en faveur du récent usage de la France, la consécration qu'il aurait reçue à Rome même, par suite de l'approbation donnée aux conciles provinciaux qui le mentionnent et le maintiennent.

L'objection est grave.

Il est très-vrai que plusieurs de nos derniers conciles provinciaux ont plus ou moins explicitement rappelé l'usage de ne confirmer les enfants qu'après leur première communion. Mais est-il également vrai que la révision faite à Rome et l'approbation donnée, imprime à chacun de leurs actes une autorité irréfragable? Sans doute, la présomption est en faveur de semblables décrets : elle serait commandée par le seul respect dû à ces vénérables assemblées ; combien plus, par le caractère d'autorité qui s'attache au Tribunal suprême chargé d'en contrôler les décisions, à la Sacrée Congrégation du Concile !

Cependant, il est reconnu par tous les canonistes que la simple approbation venue de Rome n'imprime pas par le fait même une valeur irréfragable aux actes d'un concile particulier. Et voilà la raison de la différence entre la *confirmation* d'un concile *in forma communi*, et celle qui est donnée *in forma specifica*. La confirmation *in forma specifica* a seule la vertu de rendre désormais inattaquables les décrets d'un concile, soit en guérissant les défauts intrinsèques dont ils seraient atteints, soit en garantissant les interprétations juridiques d'où ils prendraient leur source. La confirmation *in forma communi* ne possède point ce privilége ; et nul de nos conciles n'a été approuvé autrement.

C'est ce que M. l'abbé Bouix a parfaitement établi dans

la Revue (septembre 1860), à propos des conciles provinciaux de France et de la pluralité des vicaires capitulaires (1).

Nous ne pouvons mieux faire que de renvoyer nos lecteurs à cette lumineuse dissertation. Ils y verront comment, quoique fort rares, les cas se présentent cependant où le concile outrepasse ses pouvoirs, et partant émet des actes entachés de nullité ; sans que néanmoins la censure romaine vienne corriger de tels écarts. Nous nous bornerons à citer textuellement la dernière conclusion de M. Bouix.

« Une troisième conséquence, c'est que le décret d'un « concile provincial, renvoyé de Rome sans correction, « ne peut pas être allégué comme preuve rigoureuse pour « établir le droit des évêques de statuer ainsi. On ne « doit donc pas regarder comme exact ce raisonnement : « *Les évêques de tel concile provincial ont fait telle prescription,* « *et leur décret n'a pas été corrigé à Rome : donc les conciles* « *provinciaux ont droit de statuer de la sorte.* Puisque le « décret, quoique renvoyé de Rome sans correction, peut « absolument se trouver nul, il ne prouve pas rigoureu- « sement que les évêques réunis en concile provincial « aient le pouvoir de statuer ainsi. »

Donc, ajouterons-nous à notre tour, s'il était démontré que les décrets des conciles provinciaux reposent sur une fausse interprétation des textes du droit, ou sur l'hypothèse de faits ou de circonstances qui n'existent

(1) Benoît XIV dont son traité *de Synodo* explique aussi cette diversité de *Confirmation* des décrets d'un évêque ou d'un synode. « In forma « communi, dit-il, confirmari dicuntur statuta, quæ non singulatim ex- « aminantur... atque apostolicæ Auctoritatis robur illis non adjicitur « *absolute*, sed solum *conditionate*, videlicet, *si juste, canonice, aut pro-* « *vide facta sint...* » (l. XIII, c. 5)... Il avait dit plus haut : « Quin etiam « ipsa apostolica Sedes cavere solet, ne quid novi contra jus commune, « *receptasque doctorum opiniones*, sine gravi causa decernat » (l. XII, c. 5).

point; ces décrets ne seraient qu'apparents, ils seraient sans force, et les évêques ne seraient pas liés par eux.

Que le lecteur veuille bien conclure lui-même dans la question qui nous occupe.

III.

Abordons maintenant le catalogue de certaines questions pratiques relatives à l'administration et aux cérémonies du sacrement de Confirmation.

1° *Peut-on, doit-on administrer le sacrement de Confirmation aux condamnés à mort?*

Gobat, qui se pose cette question, n'hésite pas à répondre par l'affirmative. Quelle raison, en effet, pourrait faire exclure du sacrement de la force, le malheureux qui, rentré en grâce avec son Dieu, va pourtant satisfaire à la justice des hommes? — Il va sans dire qu'en ce cas l'obligation de conférer le sacrement, n'existe que si l'évêque peut le faire avec facilité.

2° *Faut-il être à jeûn pour recevoir la Confirmation?— Est-il permis de changer le nom de Baptême?*

« Le Pontifical, dit le P. Maurel, souhaiterait qu'on « fût à jeûn pour recevoir ce sacrement ; mais cela n'est « pas nécessaire : aussi les évêques le confèrent-ils à « toute heure de la journée ; et il n'est pas de jour et de « lieu, pourvu qu'il soit décent, où ils ne puissent l'ad- « ministrer.... Les enfants et autres fidèles peuvent, en « recevant la Confirmation, changer leur nom de Bap- « tême, où ajouter à celui-ci un autre nom de saint ou « de sainte, ainsi que l'a expressément déclaré la Sacrée

« Congrégation des Rites par un décret du 20 septembre « 1749. » (Op. cit. *ibid.*)

3° *Bandeau?*

D'après le Pontifical le front du confirmé doit, immédiatement après l'onction du saint Chrême, être ceint d'un bandeau blanc. A Rome, les jeunes enfants et les jeunes filles le gardent au moins tout le jour de la Confirmation. Cependant les auteurs sont unanimes à enseigner que l'on doit en cela suivre la coutume de chaque pays. En France, l'usage du bandeau a disparu : un prêtre essuie avec un linge blanc le lieu de l'onction.

4° *Cierge allumé ?*

Le Pontifical n'en parle pas. Mais les Théologiens de Salamanque assurent qu'en plusieurs endroits la coutume l'a introduit. C'est une protestation de la vivacité de la foi du confirmé. Un tel usage doit être soigneusement maintenu.

5° Entre les mille questions plus ou moins pratiques que se posent Gobat, Quintanadvenas, Clericati, etc....., nous en choisissons une qui ne manque pas d'intérêt. C'est le cas *d'une multitude* qui se présenterait pour la réception du sacrement. On conçoit, en effet, qu'un évêque éprouve quelqu'embarras à donner la Confirmation *à plusieurs milliers d'enfants.* Quelle conduite tenir en pareille circonstance?

Gobat ne trouve d'autre parti à prendre que de distribuer les enfants par groupes qui se présenteront successivement à divers moments de la journée, ou aux jours

suivants. Tout bien examiné, il ne parait pas qu'il y ait un autre parti à prendre.

Mais ne pourrait-on pas appeler plusieurs évêques pour aider l'ordinaire du lieu dans l'administration du sacrement? Assurément, et ce moyen est encore plus simple que le premier. Dans ce cas, il faudrait que chaque évêque s'assurât exactement du groupe qui lui est assigné, de manière à être sûr qu'il administre le sacrement à des sujets parfaitement déterminés. Le lecteur comprend que nous faisons allusion à la première imposition des mains, qui précède l'onction du saint Chrême. Il est très-vrai que d'après le sentiment commun, cette imposition des mains n'est point requise pour la validité du sacrement. Mais enfin ce n'est là qu'une opinion; et partant, il n'est point permis de l'omettre, non plus que de la traiter en simple cérémonie accidentelle.

L'on nous demande à ce propos, si en pareil cas, et pour donner plus de solennité à la cérémonie, *les prélats ne pourraient pas simultanément imposer les mains avec l'intention formée par chacun d'eux de ne les imposer que sur les enfants qui viendront recevoir de leurs mains l'onction du saint Chrême?* — Il est bien difficile de répondre oui. Un tel rite serait trop nouveau, et partant, nous n'oserions ni le conseiller ni même le permettre. D'ailleurs, en supposant que la première imposition des mains appartienne à l'essence du sacrement, est-il bien sûr que le sujet soit suffisamment déterminé, par cela seul que l'évêque restreint son intention *à celui qui viendra recevoir l'onction du saint Chrême?* Et si la détermination se trouvait insuffisante, qu'en serait-il (toujours dans cette hypothèse) de la validité du sacrement?

Aussi croyons-nous qu'il serait plus prudent de ne rien innover, sans consulter auparavant le Tribunal suprême, à qui seul il appartient d'expliquer, d'interpréter

et de dispenser en matière de rites sacrés (1). Lorsqu'il s'agit de rites sacramentaux, l'on ne saurait trop tenir au vieil adage : *Nihil innovetur nisi quod traditum est.* Le 56e des *Avis* de l'assemblée du Clergé de France de 1625 est ainsi conçu : « Les évêques suivront en tant que faire « se pourra en la collation de ce sacrement (la Confir- « mation), la forme prescrite par le Pontifical romain, « sans y rien omettre. » Nous dirions volontiers : *et sans y rien ajouter.*

Arrêtons-nous. Que de choses à dire sur le merveilleux symbolisme des cérémonies de la Confirmation ! La lecture du Catéchisme romain donne la clef de ces rites si pleins de majesté et de mystère. Faite avec foi et piété elle ne peut manquer d'être fort profitable à l'édification et à l'instruction des fidèles, qui le plus souvent se passionneraient pour nos augustes cérémonies, s'ils les connaissaient davantage.

H. Montrouzier, S. J.

(1) L'on ne saurait trop insister là-dessus; et voilà notre réponse à ceux qui trouvent mauvais que nous ayons parlé du *parrain.* — Mais, réplique-t-on, si la Sacrée Congrégation des Rites connaissait les circonstances où nous sommes, elle ne trouverait pas à redire à nos usages de France. — Très-bien. Mais, en ce cas, pourquoi ne pas l'en instruire et prendre son avis?

CLASSIFICATION DES IDÉES.

—

Premier article.

—

Toute idée doit être vraie, claire, juste : mais, outre ces trois propriétés premières, il en est d'autres, non essentielles, qui caractérisent les idées diverses et qui peuvent servir à les classer.

La nuance est souvent imperceptible, et il serait difficile d'énumérer et de reconnaître toutes les variétés qui se présentent. Qu'il nous suffise de signaler les principales.

Selon la manière dont l'esprit conçoit les choses, ou selon la nature même de l'objet conçu, les idées sont directes ou réflexes, absolues ou relatives, simples ou composées, abstraites ou concrètes, singulières, particulières ou universelles.

1° On nomme *directe* l'idée que nous avons des objets distincts de l'idée elle-même, et *réflexe*, l'idée par laquelle nous percevons notre idée.

Je perçois un objet, un cercle par exemple, mais sans penser que je perçois cet objet : l'idée du cercle est en moi, mais à l'état direct. Je m'aperçois que j'ai l'idée du cercle, je perçois l'idée que j'ai du cercle : l'idée devient réflexe.

La philosophie n'est pas autre chose que la réflexion. Le sage ne sait pas *plus* que l'ignorant, il sait *mieux*. Il

sait qu'il sait et ce qu'il sait. Toutes les idées qui constituent l'objet de la philosophie se trouvent au fond de toute intelligence, mais à l'état direct. Il s'agit, pour devenir sage, de rentrer en soi-même, de se réfléchir sur soi-même, d'y voir ce qui s'y trouve, d'y reconnaître et d'y saisir, d'y appréhender et d'y *apprendre* ce que déjà l'on connaît, ce que déjà l'on sait. L'enseignement du maître, comme celui du livre, ne sert qu'à éveiller l'attention et à provoquer la réflexion.

Ainsi, personne ne pourrait vous révéler votre propre raison, la vérité, l'être, l'existence du monde qui vous environne, l'existence et la nature de votre âme, l'existence et la nature de Dieu ; personne ne pourrait vous faire admettre les principes et les lois de la morale, si déjà vous ne possédiez dans votre raison même la notion et l'idée de la vérité, de l'être, du monde, de l'âme, de Dieu. Avant qu'on ne vous l'ait dit, vous savez que le monde existe, que vous êtes, et que vous êtes composé d'une âme intelligente et libre et d'un corps sensible. Vous savez qu'il existe un Dieu, et la loi morale était si bien écrite au fond de votre conscience, qu'au moment où votre mère vous avertit qu'il était mal de désobéir, de voler, de mentir, vous avez dit aussitôt dans votre cœur : c'est vrai.

La sagesse, la philosophie, consistent presque uniquement dans le compte que vous cherchez à vous rendre de ces idées, qui, se trouvant dans votre esprit comme à l'état latent, n'attendent que l'illumination de la parole pour jaillir en éclats de lumière.

Toute la sagesse naturelle est contenue dans quelques idées premières, qui sont présentes à tous les esprits, et toute la différence entre l'ignorant et le philosophe vient de ce que le premier, n'ayant pas réfléchi sur ses idées, ne voit pas ce qu'elles renferment, au lieu que le

second, à force de chercher dans ses idées ce qui s'y trouve, est enfin parvenu à découvrir les conclusions que contenaient ces principes, dont l'ensemble constitue le fond de toute raison, ou le sens commun.

2° L'idée est *absolue* quand elle n'en rappelle aucune autre ; elle est *relative* quand elle en rappelle une autre.

Je puis penser au soleil, à la terre, à l'homme, à Dieu, sans penser à autre chose ; mais je ne puis penser à un fils, à un serviteur, à un effet, à la créature, sans me rappeler un père, un maître, une cause, le Créateur.

A un certain point de vue, tout être créé est relatif. Pour peu, en effet, que je considère une créature quelconque, je découvre à l'instant une foule de propriétés qui supposent des relations de cause ou d'effet, de ressemblance ou d'opposition.

Un seul être est absolu ; seul, Dieu peut exister indépendamment de tout autre; seul, Dieu n'a besoin d'aucun autre, non-seulement pour exister, mais aussi pour être souverainement parfait et heureux.

Hors de lui, il n'est pas un être qui ne vienne de lui, qui ne dépende de lui, qui ne se rapporte à lui. Pas un qui, sans lui, puisse exister ; pas un qui, sans lui, puisse continuer d'être ; pas un qui, sans lui, puisse atteindre le degré de perfection que réclame sa nature.

Nous avons défini la philosophie : l'étude et la science des causes. On pourrait la définir aussi : l'étude et la science des rapports. Et puisque tout, dans le monde et dans l'homme, se rapporte à Dieu comme cause, comme principe et comme fin, la philosophie n'est vraie, sincère, complète, qu'à la condition de remonter à Dieu par tous les êtres qui font l'objet de son étude.

MARIN DE BOYLESVE S. J.

UNE THÉOLOGIE NOUVELLE [1].

—

Deuxième et dernier article.

—

« Nihil innovetur nisi quod traditum est. »
(Stephanus I. Apud Cyprian. *ep. ad Pompeium.*)

VII.

On s'en souvient, M. l'abbé Renaudet s'est promis d'étudier d'abord l'*Incarnation*, avec les seules ressources de la raison, et d'en déterminer *a priori* les conditions, la nature, les conséquences. Ce n'est pas qu'il tienne absolument ses engagements, et qu'à son insu peut-être, ses souvenirs théologiques ne commandent à ses déductions rationnelles. Il lui est arrivé ce que l'on observe chez ceux qui prétendent aussi écrire l'histoire *a priori* : ils ne laissent pas de consulter les sources et de recueillir les témoignages du passé. Heureuse inconséquence ! et que n'a-t-elle été plus complète dans notre auteur ! Il eût évité l'indécision et l'obscurité de sa théorie relative à la science et à la volonté humaines de Notre-Seigneur. Il n'eût pas dit qu'en lui l'humanité et la personne divine constituent *une nature théandrique* (2). Sans doute, la célèbre formule de saint Cyrille d'Alexandrie : « *Una natura Verbi incarnata* », est parfaitement catholique, aussi bien éloignée de l'hérésie monophysite que du nestorianisme ; mais il est également vrai qu'elle a servi de prétexte à beaucoup de sectaires pour répandre leurs erreurs et attaquer

(1) *Theologiæ Dogmaticæ elementa ad usum Seminariorum*, auctore G. Renaudet, e societate presbyterorum seminarii S. Sulpitii.
(2) Tom. I, p. 141 et 163

la foi. Pourquoi donc l'employer aujourd'hui sans correctif ni explication? ou plutôt pourquoi créer une formule analogue en apparence, mais réellement plus obscure et d'une utilité fort contestable? Nous ne sommes point davantage satisfait de cette assertion : « L'union hypo- « statique consiste précisément en ce que les deux termes aient une « *vie* commune (1) ». Au contraire, la nature humaine possède une vie propre, identique à sa substance, et totalement distincte de la vie du Verbe. Cette humanité sacrée n'est pas « telle qu'elle ne puisse « exister en dehors de l'union hypostatique (2) », ou que « sa raison « d'exister et d'agir soit tout entière et exclusivement dans la subsistance « de quelque personne divine (3) » ; en un mot, elle n'est pas « telle « qu'on ne puisse la concevoir existante, à moins qu'elle ne soit l'hu- « manité du Verbe; et qu'elle n'ait une vie commune avec lui, ce qui « constitue précisément la relation de coindividualité personnelle ou « hypostatique (4) ». Ces expressions sont très-opposées à la tradition théologique; elles nous paraissent aussi dangereuses que déplacées dans un livre élémentaire. Si la nature humaine de Notre-Seigneur ne peut exister, ni vivre, ni agir, ni même être comprise en dehors de son union à la seconde des Personnes éternelles, n'en faut-il pas déduire qu'elle est impossible, incomplète en elle-même, essentiellement différente de la nôtre?

M. l'abbé Renaudet a découvert que l'*appropriation* des œuvres naturelles à la première Personne divine, et des œuvres surnaturelles au Saint-Esprit est une conséquence du *concept* de l'Incarnation (5). Il faut lire dans le texte même les preuves étranges et embarrassées de cette théorie : on y verra comment en vertu du *concept* de l'Incarnation, « le Verbe est posé en dehors de Dieu à raison de son humanité » ; comment « l'opération naturelle consiste justement à poser quelque

(1) Tom. I, p. 140.
(2) *Ibid.*, p. 133.
(3) *Ibid.*, p. 134.
(4) *Ibid.*, p. 217. C'est en vertu de ces principes, que l'auteur imagine en Jésus-Christ une liberté qui n'est ni divine, ni humaine, mais qui appartient *à la personne incarnée*. (Cf. *Revue des Sciences ecclesiastiques*, décembre 1866, page 548.)
(5) Tom. I, p. 146.

« chose hors de Dieu »; comment enfin l'humanité de Jésus-Christ participe « à la vie formelle de Dieu, mais parce que l'Esprit-Saint, « dans lequel cette vie formelle se complète, la lui communique ». Tout cela est merveilleux, mais principalement cette idée que Dieu, en *posant* quelque chose hors de soi, produit un acte naturel : est-ce que la sanctification de nos âmes, ou leur élévation par la grâce actuelle, se font dans l'essence divine où nous serions dès lors plongés et absorbés? Quant à la doctrine de l'appropriation, c'est la prendre au rebours que de vouloir la tirer du *concept* de l'Incarnation. Si l'on consulte les Pères et les Docteurs, on s'apercevra qu'ils l'ont établie sur le dogme de la Trinité et sur les caractères notionnels ou hypostatiques des Personnes divines.

La Rédemption du genre humain par la médiation de Jésus-Christ, vrai Dieu et vrai homme (1), est certainement l'un des dogmes les plus nettement définis en théologie. Notre auteur a cependant trouvé le secret de s'y montrer original jusqu'à bouleverser bien des notions communément et même universellement reçues. La Rédemption comprend la série des mystères et des actions de Notre-Seigneur, groupés autour du sacrifice de la croix, comme autour de leur centre essentiel, en sorte que l'efficacité des mérites et souffrances qui précèdent ce sacrifice, demeure suspendue jusqu'au moment où il est consommé. Or, suivant M. Renaudet, la Rédemption est tout entière dans le premier acte de la volonté humaine du Sauveur; les actes postérieurs à cette oblation n'ont de *moralité* qu'en elle; ce sont de simples conditions, des symboles, une manière de tableaux ou de commentaires en images que Dieu nous met sous les yeux pour nous instruire de nos devoirs pratiques (2). Unis au premier acte *toujours permanent* de la volonté de Notre-Seigneur, ils servent à en diviser les mérites, spécifiquement et numériquement, à peu près, *venia sit verbo*, comme font les étiquettes

(1) M. Renaudet regarde comme « absolument possible qu'une simple « créature ait pu racheter les autres, par une rédemption *naturelle* et « *imparfaite* ». (Tom. I, p. 183.) Que peut être cette rédemption naturelle, je ne saurais ni le dire, ni l'entendre. Il n'est pas sûr, dit-on ailleurs, que l'offense faite à Dieu soit d'une malice infinie.

(2) *Ibid.*, p. 186, 187.

d'un magasin. L'admirable immolation de la croix n'a pas un rôle plus considérable : « Series mysteriorum Christi est verum et *solum* verum « sacrificium »; la série des mystères du Christ est véritablement et *exclusivement* un sacrifice (1) : ce que l'on appuie sur des raisons aussi curieuses que légères. Cessons donc de parler du sacrifice de la croix!

Néanmoins, on nous permettra quelques humbles remarques sur ce grave sujet. 1° L'enseignement des *Elementa* est une nouveauté. 2° Il n'est pas en harmonie avec la Tradition, mais il la contredit plutôt. 3° Il est incroyable que le premier acte de la volonté créée de Jésus-Christ persévère sans fin, actuellement et physiquement (2). 4° Qu'il persévère moralement, qu'il soit très-fréquemment renouvelé, soit! mais il est faux d'en conclure que lui seul puisse donner aux actes subséquents leur valeur et leur mérite. 5° Il est très-étrange de nier que la mort de Notre-Seigneur sur la croix soit un vrai sacrifice. (*Series* mysteriorum Christi est..... *solum* verum sacrificium.)

Le saint sacrifice de la messe est identique au sacrifice de la croix ; formule solennelle et incontestée dans l'Église. Mais si le mystère du Calvaire n'est point un sacrifice, comment la soutenir? Le savant professeur de Saint-Sulpice a rencontré un moyen terme. Le premier chapitre de son traité *de Sacrificio missæ* (3) porte le titre accoutumé : *de Identitate sacrificii missæ cum sacrificio crucis.* C'est une concession peut-être irréfléchie à la doctrine traditionnelle. Mais les développements ne répondent pas à la thèse ; il y est question de l'identité du sacrifice de la messe, non plus avec celui de la croix, mais avec *le sacrifice de Jésus-Christ*, ce qui est très-différent dans la pensée de l'auteur. Si donc la messe est un sacrifice, c'est uniquement parce que

(1) Tom. I, p. 188.

(2) « Solum sacrificium verum et per se efficax, est sacrificium Christi, « in æternum permanens formaliter quoad actum ejus essentialem, et « eminenter (?) quoad ejus expressionem, juxta id quod vidit S. Joannes « in cœlo, Agnum scilicet stantem tanquam occisum. » (Tom. II, p. 146.) Quelques pages plus loin on lit que ce sacrifice persévère *éminemment* et éternellement partout où Jésus-Christ est présent (p 152). L'auteur emploie les expressions : *formaliter*, *eminenter*, dans un sens assez difficile à pénétrer.

(3) Tom. II, p. 144.

les espèces sacramentelles renferment le corps et le sang de Notre-Seigneur, et qu'elles sont « des signes convenables de l'acte permanent « par lequel il s'est offert en sacrifice, à l'instant précis de l'Incarna- « tion (1) ». Par une conséquence logique, la seule distinction que M. Renaudet établisse entre le sacrifice eucharistique et le *sacrifice du Christ*, c'est que, dans le premier, « l'action de Notre-Seigneur est « mélangée de l'action humaine de son ministre » (2). Tout cela n'énerve-t-il point la forte et simple croyance de l'Église sur le sacrifice de la messe?

Avant de quitter ce sujet, signalons une interprétation vraiment *réaliste* de la dernière partie des sacrifices anciens. « La *consomma-* « *tion* consistait dans la destruction par le feu des meilleures parties « de la victime : elles s'élevaient dans les airs, avec la flamme et la « fumée, et elles étaient censées monter vers Dieu, *comme pour être* « *mangées par lui*..... Le sacrifice était un repas divin, et il y avait « communauté de table entre Dieu et l'homme, en signe de mutuelle « réconciliation (3) ». Non, le sacrifice n'est pas un festin ; l'autel et la victime ne sont pas une table et une nourriture préparées à Dieu; la destruction par le feu n'est pas l'offrande d'une sorte d'agapes. Ces rites sacrés ont une plus haute signification qu'on peut résumer en deux mots : *substitution* de la victime à l'homme coupable, et *souverain domaine* de Dieu sur nous.

VIII.

Le vénérable professeur du séminaire de Saint-Sulpice pense que l'élévation de l'homme à l'ordre surnaturel s'accomplit, en toute hypothèse, par le mystère de l'Incarnation. En voici le mécanisme. 1° La

(1) Tom. II, p. 150.
(2) *Ibid.*, p. 152.
(3) *Ibid.*, p. 145, 146. Nous avons pensé qu'il était superflu, dans l'examen du traité de l'Incarnation, de noter que l'auteur considère le décret de l'Incarnation du Verbe comme le premier de tous, et comme absolument nécessaire à l'ordre surnaturel, abstraction faite du péché originel. On sait que ce système est cher aux disciples du P. Malebranche.

Personne divine incarnée veut que tous les membres de l'humanité remplissent parfaitement leurs obligations envers Dieu, et expient convenablement leurs péchés. « Elle exécute donc, en son âme, non pas « *formellement*, mais *éminemment* et surnaturellement, tous les actes « moralement bons que Dieu demande de toutes les créatures » (1), en sorte que déjà tous ces actes sont éminemment surnaturels dans la Personne incarnée. Il en est de même pour l'état habituel (*status*) dont les actes ne sont que l'évolution ; ainsi cet état lui-même est élevé à l'ordre surnaturel, par le fait qu'il est l'objet de la volition théandrique (2). Dans les adultes, la volonté humaine, aidée de la grâce, consent à s'appliquer la volition de la personne incarnée ; et si toutes les conditions prescrites par Dieu sont alors réunies, la surnaturalisation, pour parler avec M. Renaudet, aura infailliblement lieu.

Que l'on me pardonne d'exposer ces déductions obscures et empesées : n'est-il pas utile de constater que notre siècle pratique, à ses heures, la subtilité qu'il reproche volontiers aux scolastiques? Encore si, au fond de ces théories inconnues à nos pères, on recueillait de nobles épaves de l'antique vérité ; mais le moyen d'admettre qu'un acte de la volonté humaine en Notre-Seigneur renferme éminemment tous les actes du genre humain? qu'une volonté puisse, en se sanctifiant elle-même, sanctifier d'autres volontés réellement distinctes? que l'*acte* de la volonté sanctifiante soit *son mérite* ou *ses mérites* (3)? Qu'y a-t-il donc sous ces formules et expressions inouïes?

Nous arrivons au traité de la *grâce*. Il nous a semblé bon d'y recueillir une série de propositions qui en feront assez bien connaître l'esprit, et qu'il sera plus facile d'apprécier en les examinant par le détail.

(1) « Omnes igitur et singulos actus moraliter bonos, omnium et sin- « gularum creaturarum, a Deo volitos, Persona incarnata, non formaliter « quidem, sed eminenter exsequitur in anima sua, et exsequitur super- « naturaliter. » (Tom. I, p. 148.)

(2) « Volitio quam habet Persona incarnata actuum a meris creaturis « eliciendorum, includit necessario et volitionem status, cujus illi actus « non sunt nisi evolutio; ac proinde statum ipsum ad supernaturalitatem « elevat ». (*Ibid.*, p. 150.)

(3) *Ibid.*, p. 149, 205.

1° La grâce proprement dite, c'est-à-dire, strictement surnaturelle, n'affecte que la volonté ; elle est tout-à-fait étrangère à l'intellect spéculatif et à la sensibilité ; ces facultés ne peuvent recevoir que des grâces *intentionnelles* (1).

— Assertion très-neuve assurément, et dont la preuve mérite d'être remarquée : la vie formelle de Dieu réside exclusivement dans l'activité *intellectuelle ;* donc elle ne peut être communiquée qu'à la volonté de l'homme (2). Nous croyions cependant que notre connaissance intellectuelle est une assez noble image de la génération du Verbe pour que la raison humaine partage le privilége de la volonté. Mais peut-être l'intelligence n'est-elle qu'un miroir purement passif où les raisons éternelles viennent se refléter comme dans un cristal inanimé ?

2° La grâce n'est vraiment *intérieure* que si elle atteint directement la volonté ; elle n'est qu'*extérieure* si elle affecte l'intelligence, etc. (3). — Terminologie nouvelle qui repose sur la manière inexacte d'entendre le rôle de la volonté dans les actes humains (4).

3° Il n'est de grâce *coopérante* que pour la volonté ; par compensation, sans doute, la grâce *excitante* ne se trouve que dans les autres facultés ; donc la grâce excitante est une même chose avec la grâce extérieure, et la grâce coopérante ne diffère pas de la grâce intérieure (5). — Ceci est nettement opposé à l'enseignement général.

4° La moindre grâce est une communication à la vie formelle de Dieu (6). — C'est un corollaire obligé d'une théorie dont nous avons montré l'incohérence.

5° La grâce compte trois degrés : la foi, l'amour intéressé, l'amour pur (7). — N'existe-t-il donc pas de grâce vraiment surnaturelle antérieure à l'*acte* et à l'*habitude infuse* de la foi ? M. l'abbé Renaudet

(1) Tom. I, p. 239. M. Renaudet entend par grâce intentionnelle, « ea, « quæ licet in se nihil contineat supernaturalis absoluti, ad illud tamen « in intentione Dei ordinatur ». (*Ibid.*, p. 138.)

(2) *Ibid.*, p. 239.

(3) *Ibid.*, p. 256, 308.

(4) Cf. *Revue*, décembre 1866, p. 547.

(5) Tom. I, p. 256, 308.

(6) *Ibid.*, p. 255.

(7) *Ibid.*, p. 240.

répond négativement en deux endroits de son ouvrage (1). La plupart des théologiens tiennent pour l'affirmation.

6° Quand un pécheur produit un acte de charité parfaite, la grâce coopérante qui le fortifie est l'infusion même de la grâce habituelle : « Actio infundendi gratiam habitualem » (2). — Mais, s'il en est ainsi, l'acte de charité, au lieu d'être une des causes de la justification, n'en est que l'effet ou le résultat, puisqu'il procède de son influence.

7° La grâce, au sens précis du mot, est une seule et même chose avec la *volonté* (3). L'état et l'acte de la grâce sont *notre propre substance*, en tant qu'elle est élevée au-dessus d'elle-même, soit dans sa nature, soit dans ses modes (4). Donc, la grâce n'est ni la substance, ni le mode en tant qu'ils sont simplement le terme de la création, mais l'une et l'autre en tant qu'élevés à l'ordre surnaturel (5). — Que devient dès lors la véritable notion de la grâce *actuelle?* Que devient sa distinction d'avec la grâce habituelle ? On le saura bientôt : la confusion va régner en souveraine.

8° La grâce habituelle est la faculté infuse de former des actes de charité parfaite (6). Or, la charité étant l'*exercice surnaturel* de cet amour de Dieu, *naturel*, pur et dominant que le péché d'Adam nous a rendu à jamais impossible, elle suppose *une action miraculeuse* qui supplée au concours divin dont la faute originelle est la privation (7). — Ne trouvez-vous pas ici un goût décidé de fine nouveauté? — « De là vient, poursuit notre docte écrivain, que la grâce habituelle est essentiellement *médicinale* (8). » — Et il insiste beaucoup plus sur ce caractère que sur la sanctification produite par la même grâce habituelle ; on croirait presque facilement qu'il prend la sainteté pour une simple disposition

(1) Tom. I, p. 255, 277.
(2) *Ibid.*, p. 309.
(3) *Ibid.*, p. 240.
(4) *Ibid.*
(5) *Ibid.*, p. 239.
(6) On voit que la grâce sanctifiante est ici identifiée à la charité; doctrine soutenable, à la vérité, mais bien moins autorisée que celle de leur distinction réelle.
(7) Tom. I, p. 242. Cf. *Revue*, loc. cit., p. 553.
(8) *Ibid.*, p. 150, 161.

de la volonté à aimer Dieu purement et par-dessus tout le reste (1); ou bien pour une simple rémission du péché, d'autant plus ample que la grâce est elle-même plus abondante (2), comme si le moindre degré de grâce habituelle n'effaçait pas absolument le péché mortel.

9° Autres définitions de la grâce habituelle. C'est une *relation* de la volonté humaine à Dieu *vivant de sa propre vie,* « quatenus viventem vita sibi propria » (3). — Dieu vivrait-il aussi de la vie des créatures? — La grâce sanctifiante est une *action divine;* elle est dans l'ordre surnaturel, ce que sont la création et la conservation dans l'ordre naturel (4). Et cette *action* affecte directement la *volonté libre* (5). — Tout à l'heure je demandais ce que les *Elementa* ont fait de la grâce actuelle; on pourrait aussi leur demander compte de la grâce sanctifiante ou *habituelle.*

10° La charité renferme si bien les autres vertus, qu'elle est la puissance de produire tous les actes surnaturellement bons (6). Par conséquent, tous ceux-ci sont contenus dans l'acte de charité, *ainsi que l'espèce dans le genre,* et reçoivent de lui leur valeur méritoire (7). — Quel usage immodéré de la synthèse, sinon de l'amalgame universel!

11° Pour les justes, la grâce actuelle n'est que l'*actuation* de leur grâce habituelle (8). Elle n'est donc point du même genre que la grâce actuelle donnée aux pécheurs. Elle n'est pas une motion ou excitation, une inspiration ou illustration distincte de la charité infuse (9). — Si j'ai bien compris ce système, il est dès longtemps réfuté par la saine théologie.

12° A la mort, la grâce habituelle, qui serait désormais inutile comme

(1) Tom. I, p. 245 et tom. II, p. 19.
(2) Tom. I, p. 249.
(3) *Ibid.*
(4) *Ibid.*, p. 241, coll. p. 206.
(5) Tom. II, p. 15.
(6) Tom. I, p. 245.
(7) Tom. I, p. 279. A ce sujet, M. Renaudet prétend que le seul acte de charité est formellement compatible avec la vision béatifique (*ibid.*); n'est-ce pas prendre à tâche de contredire en tout la doctrine commune?
(8) Tom. I, p. 250, 279, 309, et tom. II, p. 16.
(9) Tom. II, p. 19. Aussi notre auteur conclut que plus on possède de grâce habituelle, plus on a de grâces actuelles (tom. I, p. 250).

habitude infuse, devient tout actuelle, et ainsi les péchés véniels sont remis « ipso facto mortis » (1). — Saint Thomas, toujours réservé dans les qualifications qu'il inflige aux opinions de ses adversaires, dit de celle-ci : « Sed hæc opinio frivola est » (2).

13° Les *Elementa* ne donnent-ils pas dans l'exagération, quand ils soutiennent qu'il y a incompatibilité entre les inclinations de la grâce habituelle et celles de la nature, fussent-elles licites en elles-mêmes (3) ?

14° L'homme déchu ne peut, dites-vous, aimer Dieu *naturellement* d'un amour pur et dominant (4). C'est contestable. Vous ajoutez : *même avec la grâce*. C'est plus contestable encore ; mais surtout il est original de dire d'un acte accompli sous l'influence surnaturelle de la grâce, qu'il se fait naturellement (*naturaliter*).

15° Les infidèles, dites-vous encore, méritent *de congruo infallibili*, et par des œuvres *naturelles*, la grâce de la foi (5). — Le mérite théologique, nous semblait-il, suppose toujours un élément surnaturel dans l'acte méritoire; et l'insuffisance des œuvres purement naturelles pour obtenir la grâce de la foi a été solidement établie contre les Semi-Pélagiens.

Pour la plupart, ces propositions ont été dictées par le désir d'assimiler les conditions de l'ordre surnaturel aux conditions de l'ordre naturel, et par une fausse intelligence de celui-ci (6). L'analogie n'est pas une ressemblance absolue, et le sophisme qui passe d'un genre à un autre (*transitus de genere ad genus*) est depuis longtemps signalé par les maîtres de logique. Et quand, à cette première cause d'erreur, se joint une connaissance imparfaite de l'un des termes de la comparaison, on aboutit fatalement à des conclusions inadmissibles. Or, d'après M. Renaudet, la conservation des êtres est une création continuelle; il n'y a pas de réelle différence entre la substance et l'accident qui n'est plus qu'un *mode;* la production des modes est la détermination ou

(1) Tom. I, p. 288.
(2) *Sum. Theol. Suppl.*, q. 72, a. 4, c.
(3) Tom. I, p. 248.
(4) *Ibid.*, p. 271.
(5) *Ibid.*, p. 277.
(6) Cf. Tom. I, p. 241, 253, 254, 279.

l'*actuation* de la substance par le concours divin; ni les facultés ni leurs actes ne sont réellement distincts de la substance, etc. C'est pourquoi il identifie la grâce actuelle avec l'habituelle, puis l'une et l'autre avec la volonté, les vertus avec la charité, toutes les opérations théandriques de Notre-Seigneur avec son acte primitif d'oblation personnelle, les grâces et dons humains de ce divin Sauveur (*status gratiæ et viæ*) avec sa participation à la vision béatifique (*status gloriæ et termini*), et enfin, jusqu'à un certain point, nos volontés mêmes avec sa volonté et nos actes avec ses actes (1).

J'aurais encore d'autres réserves à faire dans cette difficile matière de la grâce, par exemple sur quelques points d'histoire théologique, sur l'explication de l'essence des vertus surnaturelles, sur leurs rapports entre elles et avec notre âme, sur la grâce de l'homme innocent, sur les relations psychologiques de la grâce et de l'esprit humain, etc. Mais comment tout dire sans s'obliger à éditer tout un volume, et sans posséder la science et l'érudition dignes d'un tel objet?

IX.

La question des fins dernières nous ménageait elle-même, dans la nouvelle *dogmatique*, de profonds étonnements.

L'âme, dit M. Renaudet, a pour nature de vivre en union physique avec le corps; mais rien n'empêche Dieu de suppléer *miraculeusement* à cette condition, jusqu'à ce qu'il rétablisse l'âme dans son état naturel, et à la fin du monde, cessera le *miracle* qui soutenait en vie les âmes des défunts (2). De plus, l'*existence humaine* consiste essentiellement dans l'union de l'âme et du corps. Or, si Abraham, Isaac et Jacob ne devaient pas ressusciter, ils n'auraient plus, ni de droit, ni de fait, d'existence humaine, et par conséquent ils ne seraient plus ces *vivants* dont Dieu, au témoignage de Notre-Seigneur, est le Dieu. Car n'avoir plus son existence propre et n'en avoir aucune, c'est tout un (3).

(1) Tom. I, p. 160, 161. Voyez plus haut pag. 169.
(2) *Ibid.*, p. 286, 305.
(3) *Ibid.*, p. 304.

Si l'on s'était mieux pénétré de cette doctrine de l'Église, que l'âme est la forme substantielle du corps, mais une forme capable d'exister en elle-même, douée de facultés essentiellement spirituelles, une forme enfin qui est le seul principe de la vie et de l'activité dans l'homme, on n'aurait point placé sa *nature* dans une communauté de vie physique avec le corps (1). On n'aurait ni regardé comme un miracle que l'âme survive au corps, ni implicitement donné gain de cause à ceux qui prétendent que son immortalité est un dogme supérieur à la raison et naturellement indémontrable, ni donné à croire que cette immortalité n'est point dans la nature d'un esprit intelligent; on n'aurait pas avancé que l'existence humaine est essentiellement le résultat de l'union de la chair et de l'âme, et que, ces deux éléments une fois séparés, l'être qu'ils composaient n'existe plus. Car vainement l'on recourt à la distinction du fait et du droit : si dans l'hypothèse où la résurrection ne devrait pas avoir lieu, l'existence humaine est absolument détruite par la mort, elle ne l'est pas moins dans l'hypothèse contraire. Le *droit*, en effet, est de l'ordre moral, et ce n'est pas lui qui fera réellement subsister une existence brisée par le *fait*.

Quant à la peine du *sens* que l'Ecriture nomme aussi *feu*, M. Renaudet pense qu'on n'est pas certain de sa nature : « *De ejus natura* « *non constat* ». C'est bientôt dit. Rien n'empêche, ajoute-t-il, de croire que les âmes du purgatoire soient tourmentées dans leur imagination par la crainte d'être un jour damnées (2). C'est assez bizarre.

Si les saints qui voient Dieu face à face n'arrivent pas à une connaissance adéquate ou *compréhensive* de cet objet infini, ce serait uniquement parce qu'ils n'en ont pas une *conscience* infiniment intense. Et les degrés d'intensité de cette conscience ou *compréhension subjective* (expression inouïe), font toute la différence des degrés de béatitude et de gloire, car la *compréhension subjective* (!) est la même dans tous les bienheureux (3). Sur quoi nous observons que la distinction d'une

(1) Tom. I, p. 135, 286. Peut-être ne manquerait-il pas de gens qui concluraient de là que la résurrection est un droit *naturel* à l'homme.
(2) Tom. I, p. 291.
(3) *Ibid.*, p. 295.

compréhension objective et d'une compréhension subjective touche au ridicule; que l'intuition de Dieu ne peut en aucune façon s'appeler du nom de *compréhension;* que l'identité de l'objet connu n'empêche pas les degrés de connaissance qu'en ont les saints, d'être objectivement différents; et qu'enfin c'est premièrement cela, et non pas une conscience plus ou moins intense, qui multiplie « les demeures de la maison du Père ».

Nous n'admettons pas non plus cette affirmation « qu'en dehors du « souverain Bien l'intelligence des élus ne peut appréhender aucun « bien » (1); mais il faut nous hâter d'arriver aux deux articles très-importants et très-curieux de l'*enfer* et de la *résurrection des corps.*

Comme le péché originel, ainsi la peine du *sens*, dans l'enfer, est *la privation du concours divin*, savoir de ce concours nécessaire à l'homme pour employer utilement ses facultés : *Privatio concursus « divini ad quemlibet usum suarum facultatum sibimetipsis utilem.* » L'impuissance universelle qui résulte de cette soustraction, produit à son tour une douleur physique, qui est le feu : « *Cum dolore physico hujus impotentiæ universalis, qui dicitur ignis* » (2). Quoiqu'il nous en coûte de nous répéter sans fin, nous sommes encore forcé d'invoquer, contre cette doctrine, son excessive nouveauté. En vain, M. Renaudet assure qu'elle ne diffère pas le moins du monde de l'enseignement commun des docteurs (3); elle est d'avance réfutée par le manque absolu des preuves traditionnelles, par l'invraisemblance que la révélation ait désigné sous le nom de *feu*, une privation de concours divin avec la douleur qui en résulte, par l'obscurité enfin de la distinction imaginée entre l'usage *utile* et *inutile* des facultés. Les démons croient et tremblent; ils veulent, ils désirent et ils agissent. Sans doute ils ne peuvent atteindre le souverain bien ; sans doute ils souffrent éternellement, mais rien en cela n'exige que Dieu leur refuse son concours. Vous concluez que le rôle du juge infini dans la punition des réprouvés est purement négatif, et vous recommandez à vos élèves de méditer votre système afin de se mettre en état de répondre

(1) Tom. I, p. 296.
(2) *Ibid.*, p. 298.
(3) *Ibid.*, p. 299.

aux incrédules, et de montrer aux fidèles que Dieu est au-dessus de tout soupçon de cruauté (1). La doctrine ordinaire ne suffirait-elle pas à ce double dessein? Et si la vôtre est la seule efficace, pourquoi défendre aux pasteurs de s'écarter, dans leurs sermons, du langage de l'Écriture et des Pères (2)?

Pour les enfants morts sans baptême, M. Renaudet, profondément pénétré de sa doctrine sur le péché originel, ne leur accorde point le pouvoir d'aimer Dieu naturellement, d'une dilection pure et dominante; par conséquent, ils n'ont point de béatitude parfaite, même dans l'ordre naturel (3), et il leur est impossible d'avoir quelque rectitude morale que ce soit (4). Cependant, leur état est préférable au néant, sans quoi Dieu serait injuste et se repentirait de ses dons En effet, 1° quand même Dieu eût voulu traiter en toute rigueur les fils d'Adam tombé, il n'aurait pu leur infliger de plus grande punition que de ne les pas créer; car le péché originel ayant ôté à l'humanité toute faculté d'opérer le bien, ils n'auraient pu ni reconnaître leur déchéance morale ni en être punis; or, qu'une telle créature existe jamais, c'est impossible. Si donc la situation des enfants morts sans baptême était pire que l'anéantissement, elle dépasserait en dureté la plus forte punition que Dieu soit en droit d'infliger à la postérité d'Adam coupable (5); 2° d'ailleurs, si Dieu ne faisait pas à ces enfants une meilleure condition que le néant, il montrerait du repentir de leur avoir donné l'existence dont il prévoyait l'inutilité pour leur justification, et dont ils n'ont aucunement mérité la perte (6).

Que dire de ces belles raisons? J'avoue humblement ne rien comprendre à la seconde. Quant à la première, le plus court est d'observer qu'elle repose sur une idée très-inexacte du péché originel et de ses suites (7).

(1) Tom. I, p. 301.
(2) *Ibid.*
(3) *Ibid.*
(4) *Ibid.*, p. 285.
(5) *Ibid.*, p. 91. Cf. *Revue*, décembre 1866, p. 555.
(6) Tom. I, p. 301.
(7) *Revue*, loc. cit.

Enfin, M. l'abbé Renaudet avoue que le dogme de la résurrection suppose que l'âme retrouve son propre corps. Mais il entend cela bien largement. 1° Il n'est pas nécessaire, dit-il, que les molécules du corps, réuni à l'âme par la résurrection, soient numériquement identiques à celles que la mort avait autrefois séparées de cette âme et désagrégées. 2° Il suffit que l'organisme soit numériquement identique; c'est-à-dire, 3° que le corps rendu à l'âme soit tel corps individuel, et distinct par son organisation de tout autre corps humain. 4° Il suffira donc que Dieu remplisse pour ainsi dire le cadre particulier de cette organisation, avec des molécules empruntées aux diverses espèces de corps simples dont la combinaison forme le corps humain. 5° Enfin, on ne saurait trouver une plus parfaite identité que celle-là entre le corps primitif et le corps ressuscité (1).

Ce système est de ceux qui se ruinent par leur simple exposition. Il est 1° inconnu à la tradition catholique, et l'on a toujours cru dans l'Église que les éléments matériels ressusciteront numériquement les mêmes. 2° L'organisme considéré indépendamment des molécules matérielles est une pure abstraction, incapable de constituer la substance; il varie avec les éléments coordonnés, et il ne sauvegarde pas l'identité nécessaire à la résurrection (2); le plan absolument identique sur lequel on construit successivement, avec des matériaux différents, deux maisons ou deux machines, ne fait point qu'il n'y ait qu'une machine ou qu'une maison. 3° Ainsi, M. Renaudet n'aboutit qu'à une sorte d'incarnation de l'âme, mais point à une vraie résurrection qui réclame, quoiqu'il en dise, une identité incomparablement plus étroite.

X.

Le second volume des *Elementa theologiæ dogmaticæ* traite des sacrements soit en général, soit en particulier, excepté du Mariage et de

(1) Tom. I, p. 302 sqq. Cf. p. 135. L'auteur dit, à ce sujet, que la *communion de vie entre le corps et l'âme* consiste précisément en ce que le corps soit tel corps individuel, adapté à la *talité* de l'âme (p. 302). Explication neuve, dont le propre caractère est de ne rien expliquer.

(2) Les théologiens attachent beaucoup moins d'importance à la question d'*organisation* qu'à l'identité numérique de la *matière corporelle*.

la Pénitence. Il est moins encombré que le premier d'appendices, de compléments, d'additions ; il n'accorde à ces hors-d'œuvre que le quart de son étendue. En revanche, il nous offre, dans le cours des traités eux-mêmes, bon nombre de questions passablement étrangères à la dogmatique : par exemple, des considérations ascétiques sur la vie chrétienne, sur la vocation et la sainteté ecclésiastiques ; des remarques liturgiques sur la sainte Messe ; des observations canoniques sur les irrégularités et les obligations des clercs. Ajoutez-y deux tables dont la dernière est une analyse fort utile, dit-on, pour un exercice scolaire dont le nom ne manque pas d'originalité (1) ; et vous verrez comment ce volume de 320 pages in-12 se réduit finalement à une mince brochure, — destinée à relever le niveau des études théologiques en France. Mais cela n'est que secondaire, et c'est à la doctrine qu'il faut prendre attention. Nous l'avons déjà constaté avec bonheur, elle est moins hardie, moins singulière, moins personnelle qu'au premier volume. Et cependant, l'imagination a trouvé le moyen de se donner d'abord libre carrière, quand il s'est agi du *caractère sacramentel*, qui serait « une opération divine affectant la volonté humaine, sans être « *absolument*, mais seulement *relativement*, surnaturelle » (2).

Les sacrements reçus validement, mais sans fruit, à cause des mauvaises dispositions du sujet, demeurent-ils à jamais inutiles, ou bien revivent-ils quand disparaît l'obstacle qui entravait leur efficacité? M. l'abbé Renaudet embrasse ici le parti de la minorité, et soutient que si la grâce n'est pas conférée dans l'administration même des sacrements, elle ne le sera point dans la suite. Et encore qu'il excepte en quelque façon la grâce baptismale, cette exception n'est pas réelle, mais tout-à-fait illusoire. L'immense majorité des théologiens défend le sentiment contraire, mais notre auteur ne s'embarrasse pas si facilement, et il dit de leur opinion, qu'elle ne repose pas sur des preuves d'autorité : « *Nullum* habet fundamentum, *neque* in auctoritate, *neque* in ratione theologica (2). »

(1) « Tabula analytica, huic exercitio, nunquam satis et privatim et « publice frequentando, quod vulgo dicitur *la repasse*, admodum utilis. » (Tom. I, p. 327 et tom. II, p. 299.)

(2) Tom. II, p. 15. — (3) *Ibid.*, p. 20.

C'est le malheur de la nouvelle *Dogmatique* d'être tout à la merci d'une fausse philosophie, et l'on peut s'attendre à la voir pleine d'étrangetés, dès qu'elle aborde les problèmes de la métaphysique surnaturelle. Cela lui est arrivé à l'endroit de l'Eucharistie. Je ne ferai que signaler les expressions inintelligibles ou singulières qui se rencontrent dans ce traité. Ainsi, « les principes qui règlent l'administration « des sacrements ne s'appliquent que *distributivement* à l'Euchari- « stie (1). » Qu'est-ce à dire? — « Le *sacrement* de l'Eucharistie « *présuppose* le *sacrifice* de la messe, et celui-ci à son tour implique « le dogme de la présence réelle. Aussi devons-nous considérer l'Eu- « charistie, 1° en tant que *dans son essence*, elle contient Jésus-Christ « réellement présent; 2° en tant que *dans sa confection* elle est un sa- « crifice; 3° en tant que *dans sa réception, elle est un sacrement* » (2). — C'est trop restreindre la nature sacramentelle de l'Eucharistie; lors même qu'elle ne confère pas la grâce *in actu secundo*, elle n'en est pas moins un signe sensible et efficace de cette grâce ; donc elle est, à proprement parler, un sacrement dès l'instant même de la consécration.

La distinction, la séparation même du sacrifice et du sacrement dans la sainte Eucharistie a inspiré au savant professeur de Saint-Sulpice un passage curieux et amusant sur la matière et les formes (six au moins) du sacrifice, par opposition à la matière et à la forme de l'Eucharistie, *ut est simpliciter Eucharistia* (sic). Il faut en lire le texte même à la page 161e du 2e volume. Mais pourquoi s'être arrêté en si bonne voie et n'avoir pas écrit un troisième article *de materia et forma Eucharistiæ ut est sacramentum*? Un peu de subtibilité aurait mené la chose à terme.

Est-il théologiquement correct de regarder la transsubstantiation comme une qualité *permanente* (3), tandis qu'elle est une action transitoire dont l'effet seul demeure?

(1) Tom. II, p. 22.

(2) *Ibid.*, p. 128. M. Renaudet s'explique davantage, à la page 181, et nous apprend qu'avant sa *réception*, l'Eucharistie n'est un sacrement qu'en un sens très-large (Cf. *Ibid.*, p. 200), et qu'elle ne mérite ce nom, au sens propre et théologique, qu'au moment où l'on en fait usage.

(3) « Ibi est Christus totus ubi *cum transsubstantione manent species.* » (Tom. II, p. 139.)

De toutes les théories imaginées par les philosophes pour expliquer la nature intrinsèque de la matière et de l'espace, ou par les théologiens pour nous faire concevoir, autant qu'il se peut ici-bas, le mode de la présence réelle de Notre-Seigneur sous les accidents eucharistiques, M. Renaudet préfère de beaucoup celle de Leibniz, en sorte qu'il finit par la confondre avec les principes mêmes de la raison (1). — Notable exagération!

Mais s'agit-il des accidents absolus, il s'en va aussitôt recourir au cartésianisme et à l'occasionalisme déclarés (2). S'agit-il encore de la transsubstantiation, il fait envoler, dans l'athmosphère ambiante, les molécules dont la combinaison chimique constituait le pain et le vin ; puis, il leur substitue le corps et le sang de Notre-Seigneur en leur permettant toutefois de revenir quand cessera la présence réelle. — C'est diminuer, sans aucun profit sérieux, la force et la valeur des formules dogmatiques de *transsubstantiation* et de *conversion*.

S'agit-il enfin de la *multilocation* du corps sacré du Sauveur, notre docte théologien l'explique, d'après Leibniz, par une action *tout ensemble immédiate et médiate* sur les corps environnants (3), ce qu'il nomme *une localisation objective* à laquelle ne correspond point la *localisation subjective* (4). Je n'entends peut-être pas suffisamment ces mots solennels, pour en disserter à mon aise ; je me borne à confesser la peine que j'ai d'admettre cette *action* à la fois *immédiate et médiate*, qui constitue une présence vraie, réelle et *substantielle* ; quant à la *localisation subjective*, je trouve cette expression bien prétentieuse et bien obscure pour désigner la connaissance sensible des espèces sacramentelles.

XI.

C'est assez de remarques et d'observations particulières ; et bien que le livre de M. l'abbé Renaudet renferme d'autres points sur lesquels

(1) Tom. II, p. 143.
(2) *Ibid.*, p. 144, 211.
(3) *Ibid.*, p. 148.
(4) *Ibid.*, p. 211, 212.

nous aurions d'humbles réserves à faire, il nous tarde de quitter notre emploi de critique, — le moins agréable, croyons-nous, qui puisse être au monde. Nous terminerons donc cette tâche par une indication sommaire des règles que notre auteur paraît suivre en théologie.

1° *La théologie* ne doit pas s'efforcer de pénétrer dans l'intelligence approfondie des dogmes ; ce genre de spéculations est l'objet de la *science pure*, par opposition à la théologie. Celle-ci coordonne uniquement ce que les vérités révélées ont d'intelligible ; celle-là semble en être l'explication libre et individuelle (1).

2° Dans l'explication des dogmes définis, on peut faire bon marché de la Tradition ; car il y a plus de fruits d'édification à espérer de la comparaison d'un dogme avec la doctrine biblique et les autres principes de la foi, que d'une recherche laborieuse des monuments de la Tradition (2).

3° Aussi l'érudition historique et patrologique est-elle surannée et superficielle dans les nouveaux *Elementa*. On y accorde une très-médiocre importance aux questions dont l'objet est d'obtenir quelque intelligence des mystères : « La question de l'essence de l'Eucharistie ne se « rapporte aucunement à la foi, *ni même à la science* » (3). « Tous les « systèmes, *quæcumque sint*, élevés pour expliquer l'Eucharistie, ne « se rapportent nullement à la *science théologique*, et sont de pures « hypothèses (4). » — Oui, même l'enseignement constant de l'École, qui, elle-même, l'a reçu des saints Pères ! — « Dieu n'a pas révélé le « moyen qu'il a pris de concilier les apparentes contradictions que l'Eu- « charistie soulève entre la raison et la foi ; il est donc impossible que « les théologiens arrivent là-dessus à la certitude, et donnent à leurs « efforts une valeur plus qu'hypothétique (5) ». Ces hypothèses ne sont pas nécessaires (6). Les Pères ne se servirent jamais de cette méthode,

(1) Tom. I, p. 218, 263 ; tom. II, p. 296.

(2) Cf. *Revue*, décemb. 1866, p. 538 seqq.

(3) Tom. II, p. 197.

(4) *Ibid.*, p. 207. Il est curieux d'observer que, dans ses parties originales, la théologie de M. Renaudet repose exclusivemant sur quelques hypothèses philosophiques très-contestables.

(5) Tom. II, p. 208.

(6) *Ibid.*

et les premiers pas, les premiers essais dans cette voie, sont dus aux scolastiques (1). — Tout cela n'accuse-t-il pas une idée incomplète de la Révélation et une véritable ignorance des écrits de nos saints Docteurs ? N'a-t-on jamais lu Petau, Thomassin, Vasquez, Suarez, et saint Thomas lui-même, dont toute la scolastique est le fidèle écho de la Tradition ?

4° Ces hypothèses sont toutefois utiles, si elles sont péremptoires et faciles à saisir (2).— Qu'est-ce qu'une hypothèse *péremptoire?* en est-il de cette espèce ? — Les hypothèses péremptoires et faciles subviennent à l'infirmité des catholiques, et en nourrissant leur imagination, apaisent les tentations qui naissent de cette faculté (3). Ainsi, ô noble et sainte théologie, vous voici réduite au rôle d'un remède, d'un *opium* destiné à endormir les cerveaux agités ; vous n'êtes ni le résultat des plus grands travaux que l'esprit humain ait entrepris, ni le but des plus fortes intelligences ; et n'était la faiblesse de notre imagination, nous n'aurions que le catéchisme, et vous établiriez uniquement les dogmes dans un ordre méthodique, sans jamais prendre souci de les éclairer.

5° La culture et le développement théologiques sont assez longuement décrits à la page 227 du tome premier ; mais pas la moindre mention de cette *intelligence des vérités révélées* qui est cependant contenue dans le trésor dogmatique de l'Église. L'activité personnelle st seule mise en jeu. Si l'on identifie Leibniz à la raison, si l'on regarde les auteurs cartésiens et occasionalistes comme « d'insignes doc-« teurs catholiques dont on peut, en sûreté de conscience et sans aucun « péril pour la foi, suivre les opinions avouées », on a, pour l'École, une aimable et fine raillerie : « Qui sensu illo (cartesiano) profitebitur « accidentia absoluta Thomistarum, philosophiæ *forte* peripateticæ, sed « *ipsius rationis nullatenus* vituperia incurret (4) ».

6° Un dernier trait : les *Elementa* ont une tendance assez prononcée

(1) Tom. II, p. 209. Cf. p. 54.
(2) *Ibid.*
(3) Tom. II, p. 209
(4) *Ibid.*, p. 213.

au *réalisme littéraire* (1). Nous croyons que la théologie, plus que toutes les autres sciences, doit s'en défendre soigneusement.

M. l'abbé Renaudet possède de vigoureuses qualités d'esprit. Il pourra en faire un très-heureux et très-désirable usage, le jour où il abandonnera les rêves de Malebranche et les allures indépendantes de Descartes, pour s'attacher à ce parti plus humble, mais essentiel en théologie : *Nihil innovetur, nisi quod traditum est.*

A. MARTHY.

(1) Qu'on veuille bien consulter, par exemple, les explications sur la transmission du péché originel (tom. I, p. 123), les comparaisons par lesquelles on éclaircit le mode d'action des sacrements (tom. II, p. 10, 12), etc.

DÉCISION DE LA S. C. DES RITES

SUR LA MATIÈRE DES CALICES.

Nous empruntons aux *Acta S. Sedis* le résumé suivant des débats qui ont eu lieu dans la S. C. des Rites à propos des calices en aluminium.

EX S. CONGREGATIONE SS. RITUUM.

Circa calices ex alluminio confectos.

Die 1 septembris 1866.

Cum fieri incœperint calices ex alluminio, sive puro, sive aliis metallis commixto, Episcopus N., a sacra rituum Congregatione quæsivit : « An ejusmodi calices adhiberi possint in sancto Missæ sacrificio? » Antequam sacra Congregatio super hac re judicium ferret, audivit consultoris votum, cujus compendium est quod sequitur.

VOTUM CONSULTORIS IN COMPENDIUM REDACTUM.

Animadvertebat initio Consultor (1) calicum materias alias *præscriptas*, alias *permissas*, alias demum *vetitas* dici. *Vetiti* diversis temporibus fuerunt calices lignei, lapidei, cornei, vitrei, cuprei vel ænei, vel ex aurichalco. Etiamnum stamnei calices *permittuntur ;* in usu denique semper fuerunt, et modo *præscribuntur* calices aurei vel argentei ; quæ omnia ex rubricis generalibus vel ex conciliis apprime eruuntur ; Gavant. *Comment. ad Rubr. de præparat. sacerd. celebraturi :* « Ecclesia in plurimis synodis prohibuit ne ullus sacerdos in vitreis, æneis, ligneis aut de aurichalco, vel cornibus confectis vasculis consecrare præsumeret. » Item Bened. XIV. in Const. *Etsi pastoralis*, die 24 Maii 1749, § 6 : « *Unusquisque sacerdos in aureo vel argenteo solum, vel saltem stamneo calice sacrificet* ». Item Rubric. Miss. part. III, cap. 10, *n.* 1 : « *Si non adsit calix cum patena conveniens, cujus*

(1) Selectus fuit consultor Illustrissimus Franciscus Regnani, physico-chymiæ professor.

cuppa debet esse aurea vel argentea vel stannea, non ærea vel vitrea ». Item ex Concil. Rhem. cap. 6 : « Si quis pauperrimus est, saltem vel stanneum calicem habeat ». Item quarti ex cap. *Vasa* et ex cap. *Ut calix*, *de Consecr.* distinct. I ostendit calicem et patenam necessario fieri et esse debere ex auro vel argento, aut stanno. Denique ex rubr. gener. Miss. Roman. Part. II, tit. I, *de præparatione sacerd. celebraturi* : « *Sacerdos præparat calicem qui debet esse vel aureus, vel argenteus, aut saltem habere cuppam argenteam intus inauratam.* »

Consultor igitur tribus distinctis articulis hujus legis editæ causas investigabat, et in quanam ex supradictis categoriis alluminium atque æs allumineum collocari possent. Interim monebat quoniam ejusmodi causæ rubricis nequaquam continentur, in synodis et scriptorum testimoniis eas oportere inquiri.

Calices vetiti. — Quædam materiæ, ex. gr. lignum, *vetitæ* ob earum *porositatem* fuerunt, quæ *continua* dici solet, unde sacrarum specierum liquidarum, quam vocant *imbibitio*. *Nullus in ligneo calice præsumat Missam cantare* : Concil. Rhem. cap. 6 ; *quia* (glossa addit) lignum *porosum* est, et species consecratas ebiberet. Quædam, uti vitrum, propter earum *frangibilitatem* unde sacrarum specierum *effusio*. *Nullus in vitreo calice præsumat Missam cantare* (Ibid), *quia* (addit glossa) *vitrum fragile est, et immineret periculum effusionis*. Quædam denique, uti æs et aurichalcum, propter *æruginem* cui sunt obnoxiæ. *De ære aut aurichalco non fiat calix*. (ibid.), *quia* (addit glossa) *ob vini virtutem æruginem parit, quæ vomitum provocat*. Hisce de causis *alluminium* non interdicitur.

Nam 1° illud eadem ratione porosum non est ac vitrum, et ideo respuit imbibitionem.

2° Tenacitate notabili præditum est; cum constet, eo redacto ad fili tenuitatem cujus diameter æquet millimetrum, viginti kilogrammos trahi posse.

3° Eadem ratione ac argentum ærugini obnoxium non est : quinimo, quod argento ipsi non contingit, sulphureis exhalationibus nihil omnino afficitur.

4° Demum ita leve est, ut calicem qui cuppam ex ipso alluminio et

basim alio ex ære conflatam haberet, summa stabilitate ac firmitate donaret. Alluminii enim pondus specificum sunt gr. 2, 56, i. e. quarta pars ponderis argenti.

At, si inaurationis legem spectes, materiis vetitis et alluminium purum erit accensendum; nam viro ipso ejusmodi calicibus conflandis præposito, qui hac super re per consultorem interrogatus fuerat, fatente, 1° alluminium purum perquam difficile inaurari potest; 2° etiamsi tandem inauretur, cito aurum amittit. Hinc, nisi Ecclesia permittat cuppas ex alluminio conflatas non inaurari, vel donec alia easdem stabili ratione inaurandi methodus inveniatur, æs istud materiis vetitis contineri dicendum est. Æs autem alluminii, seu amalgama cupri et alluminii in ratione unius ad novem (de qua commixtionis proportione præcipua res erat), 1° quadrante porosius argento est, sed ejus porositas non est continua, ideoque neque imbibitioni, neque depotis seu microscopicis lacunculis liquidæ substantiæ obnoxium est.

2. Eadem ac ferrum tenacitate pollet; quæ est resistentia tractioni, quæque exhibetur 65 kilogrammis.

3. Perquam aptum est, ut partibus quæque inter se libratis constet calix, polleatque firmitate, dum majus baseos pondus ejus pretium non auget.

4. Ærugini minus quidem obnoxium est quam cuprum et plumbum et aurichalcum; at omnino ab ea immune non est; præsertim cum et ipsum sit quoddam χαλκος aurichalcum, i. e. cuprum auri specie exhibitum. Verum quidem est inauratione æruginem arceri. Sed 1° hac ratione comprobaretur quamlibet materiam, dummodo inaurata sit, permitti posse; 2° inauratio facile amittitur, summo præsertim cuppæ ore, et præsertim si more galvanico facta sit; 3° lex inaurationis non alchymiæ legibus nititur, sed reverentiæ officio erga sanctissimum altaris sacramentum: cui etiam nititur præscriptio aliarum materiarum, de quibus mox locuturi sumus.

Calices præscripti. — Satis constat calicum aureorum et argenteorum usum (qui ipsis persecutionum temporibus procul dubio obtinuit, nec unquam generatim rejectus fuit aut obsolevit) utriusque æris nobilitate pretioque suggestum esse, utque ecclesiæ decus augeretur, ac realis Christi Domini sub sacramenti speciebus præsentia insigni testi-

monio latreutici cultus assereretur. Duo huc faciunt præclara documenta. Unum concil. Tiburiens. cap. 18 *ap. Gratian. de Consecr.* cap. 43 dist. I : « Urbanus Pontifex omnia ministeria sacra fecit argentea. In hoc enim, sicut in reliquis cultibus, magis et magis per incrementa temporum decus succrevit ecclesiarum. Nostris enim diebus, qui servi Patris familias sumus, ne decus Matris ecclesiæ imminuatur, sed magis cumuletur et amplificetur, statuimus ut deinceps nullus sacerdos sacra mysteria corporis et sanguinis Domini nostri Jesu Christi in ligneis vasculis ullo modo conficere præsumat, ne unde placari debet, inde irascatur Deus. » Alterum Suggerii abbatis, *lib. de Rebus in sua administratione gestis* : « Abundet unusquisque in sensu suo : mihi, fateor, hoc potissimum placuisse, ut quæcumque chariora, quæcumque charissima sacrosanctæ Eucharistæ administrationi super omnia deservire debeant. Si libatoria aurea, si phiolæ aureæ, si martoriola ad collectam sanguinis hircorum aut vitulorum aut vaccæ rufæ, ore Dei prophetæ jussu deserviebant, quanto magis ad susceptionem sanguinis Jesu Chrsti vasa aurea, lapides pretiosi, quæque inter omnes creaturas charissima, continuo famulatu, plana devotione exponi debent? »

Eædem rationes in causa fuerunt cur inaurandarum cupparum, quæ aureæ non essent, lex ferretur.

Quibus præmissis gradum faciebat consultor ad alluminium atque æs alluminii. Quanquam æs alluminii præclarissima auri specie præditum sit ; tamen ipsum tanquam tertium æs nobilitate ab auro et argento ad calices conficiendos ob expositas rationes existimabit nemo.

Dubium potius super alluminium purum profecto cadere posset. Verumtamen quousque lex inaurationis in Ecclesia obtinet, atque illud metallum inaurationis suscipiendæ impos esse pergit, calices ex simplici alluminio conflati uti vetiti habendi esse videntur.

Sed quoniam alluminium quibusdam suis chimicis dotibus supra enumeratis argento antecellit, aliquod posset oriri dubium circa hoc problema : — Rationine consonum est ut præscriptioni cupparum ex auro vel ex argento inaurato Ecclesia addat et præscriptionem cupparum ex alluminio simplici non inaurato, habito hoc novo ære æque nobili ac argento ? » Jam vero huic questioni negative respondendum esse consultori videbatur.

Nam 1° alluminium nec luciditatem nec splendorem suscipit, quæ luciditati ac splendori argenti possit comparari : et tamen istius etiam inauratio præscribitur. *Sacerdos præparat calicem qui debet esse vel aureus vel argenteus, aut saltem habere debet cuppam argenteam intus inauratam.* Rub. gen. Miss. *de præparat. sacerd. celebraturi.*

2° Communi hominum existimatione alluminium nobilibus metallis non accensetur.

3° Alluminii nobilitas (cujus etiam valor fortasse decrescet) ejusmodi non est, ut ejus usus maximam quæ sanctissimo Eucharistiæ sacramento debetur, reverentiam exprimat.

Calices permissi. — Nullo non tempore, præsertim vero cum vasa pretiosa captivis redimendis vel alendis pauperibus vendita fuerunt, minoris pretii calices Ecclesia permisit. Ne ad singulares materias consultor descenderet quæ vel a Pontifice quopiam, vel synodo permissæ aliquando fuerint, quibus paupertate urgente calicum cuppæ conficerentur, universalius et etiamnum permitti solet ab Ecclesia *stannum,* uti supra probatum est. Quod quidem æs quamvis nec nobile nec pretiosum sit, præ cæteris tamen tum physicis tum chymicis dotibus est præditum, quæ supra enumerata sunt, quæque calicibus insint oportet. Nam purissimum stannum quod in hominum commercio vulgo obtinet: 1° nec porosum est porositate continua ; 2° neque ærugini obnoxium est, 3° demum nec fragile ita est, ut effusionis periculum sit timendum, nec tam molle ut probabilibus collisionibus contundi facile possit.

En igitur nova hic se questio profert : « Salva lege cupparum ex auro vel argento inaurato conficiendarum, permittine potest per quamdam exceptionem ratione paupertatis usus cupparum ex alluminio, vel ex ære alluminii ? »

Ut huic quæstioni quoad fieri possit plene atque accurate consultor faceret satis, distinctionem quamdam statuebat quæ dici posset *de jure constituto* et *de jure constituendo* : Id est aut rogatur utrum hoc novum æs (alluminium simplex), atque novum hoc amalgama (æs alluminii), conditionibus expressis et rationibus quibus Liturgia sacra intendit in stamno permittendo, fulciantur, ideoque eadem haberi possint uti implicite permissa, paupertate premente ; vel rogatur ut Sedes apostolica, hisce rationibus ac conditionibus ex parte abdicans, suprema sua aucto-

ritate novum aliquid velit concedere, liturgicas præscriptiones aliquantum extendens.

Priori quidem quæstioni *negative* respondendum esse consultor opinabatur. Alluminium enim purum ut in præsens inaurationis suscipiendæ capax sit, sincere sperari non potest, calix vero cum cuppa ex alluminio simplici (prout in præsenti artis conditione se habet), majore staret pretio quam si cuppam haberet argenteam pedemque cupreum. Quod vero pertinet ad alluminii amalgama, hoc vigenti lege excluditur, cum quoad æruginem gignendam multo sit stanno ipsi inferius : præsertim cum ob ejus præclarissimum aureum colorem valde difficile esset internoscere utrum ipsum inaurationem amiserit, necne.

Quod autem ad alteram quæstionem spectat, si quidem S. Sedes abusui quem stanni permissio secum fert, quique vitari non potest, prospiciendi causa, aut aliis de causis sibi notis, aliquid hac super re remittere, atque indulgentia uti velit, profecto inter materias quæ ad hæc usque tempora noscuntur, si quæ exceptionem quamdam pati ac mereri possent, eæ sunt alluminium purum, ejusque amalgama, de quo supra dictum est. Hæ enim materiæ ex una quidem parte remote tantum pericula exhibent ; ad quæ vitanda animum intendit Ecclesia quarumdam substantiarum prohibitione ; ex altera vero iis sunt dotibus præditæ, quæ ab iis quas calicum cuppis Ecclesia exigit, parum distant. Et quidem fatendum est, post aurum ac platinum, alluminium nobilissimum æs esse in metallis quæ chimice dignoscat ; quemadmodum hujus æris amalgama, de quo hic sermo est, quodcumque vel aurichalci genus vel metalli cujuslibet, quod auri speciem exhibet, antecellit — Ejusmodi tamen concessio, si quidem Sanctæ Sedi eam generatim dare placeat, in praxim deduci sine Ordinariorum consensu non posset, ad quos unos definire spectaret : 1° utrum in illo peculiari casu vera paupertas locum habeat ; 2° utrum amalgama seu alluminii ac cupri fusio, ea vere sit de qua hic sermo habetur ; 3° utrum cuppæ inaurationem tot auri grammis factam fuisse certo constet ut debita perduratio ac firmitas sperari possit ; 4° utrum denique expensarum parcimonia ejusmodi sit, ut regulæ generalis exceptionem mereatur.

His expositis quæstionem integram perstringens consultor sequenti-

bus sibi propositis dubitandi formulis suas opiniones manifestabat.

I. Æs alluminii, seu mixtum alluminii et cupri in proportione unius ad novem, atque alluminium purum recensenturne ob physico-chimicas ipsorum qualitates inter materias *vetitas* quoad conficiendas calicum cuppas? Respondendum opinabatur : *Affirmative*.

II. Alluminium purum iisne dotibus præditum est, ut æque ac aurum præscriptum haberi possit ita, ut conflari inde liceat calicum cuppas, atque ita, quin inaurentur, adhiberi? Resp. : *Negative*.

III. Si S. Sedes propter quarumdam Ecclesiarum paupertatem, aut aliis de causis sibi notis, permittere velit Ordinariis ut addant vel sufficiant novam concessionem concessioni illi quæ relate ad stannum jam viget, alluminium purum atque æs alluminii suntne materiæ (præ cæteris hactenus cognitis) ejusmodi concessioni opportunæ? Resp.: *Affirmative*.

His itaque a consultore erudite expositis propositum est S. C. resolvendum præfatum dubium.

Responsio. — Sacra rituum Congregatio die 1 septembris 1866 comitiis habitis re discussa responsum dedit : *Nihil innovandum.*

Ex iis colliges:

I. Materias, quibus calices ad sacrificium litandum conficiuntur, alias esse tantum permissas, alias præscriptas, alias vetitas.

II. Calices ex alluminio simplici confectos vel aliis metallis commixto, neque in prima neque in altera materiarum classe posse commode et facile recenseri (1).

III. Eam esse S. Sedis sententiam, ut expedire non existimet, alias materias induci in divinum cultum, quæ quamvis sub aliquo respectu opportuniores melioresque videantur, novitatem tamen redolent a veneranda antiquitate alienam.

(1) Au moment de mettre sous presse, on nous donne connaissance d'une décision plus récente de la Sacrée Congrégation qui modifie cette réponse et permettrait l'usage des calices en aluminium pourvu que la partie intérieure de la coupe eût été argentée d'abord, puis dorée. Nous y reviendrons.

CHRONIQUE.

1. Le P. Perrone a fait suivre déjà son *Traité des vertus théologales* (V. *Revue*, t. XI, p. 472), du *Traité de la vertu de religion*, où il discute d'une manière approfondie les questions relatives aux manifestations surnaturelles qui, dans ces dernières années, ont vivement préoccupé l'attention publique. (*Prælectiones theologicæ de virtute Religionis deque vitiis oppositis, nominatim vero de Mesmerismi, Somnambulismi ac Spiritismi recentiori superstitione.* Ratisbonæ, Pustet, gr. in-8°, XII-434 pp.)

2. Les *Annales* de Baronius, rééditées avec notes et continuation par le P. Theiner (*Revue*, t. X, p. 485), sont parvenues au t. VIII. Nous espérons que cette magnifique publication sera continuée maintenant sans interruption.

3. Les *Malices de la science*, relevées spirituellement par le P. Marin de Boylesve, S. J. (Paris et Lyon, F. Girard, in-32 de 82 pages), sont propres à nous faire connaître une fois de plus ce que sont certains savants ou prétendus savants : bagage scientifique fort léger, dose de suffisance très-passable, procédés équivoques pour ne rien dire de plus, et, avec cela, la haine de Dieu et de la vérité qui les pousse et qui les inspire. Cette brochure est intéressante pour quiconque veut se rendre compte de l'état des esprits en l'an de grâce 1867.

4. Le professeur Hergenrother de l'Université de Wurtzbourg, un des theologiens les plus savants de l'Allemagne catholique, s'occupe depuis longtemps d'une *Histoire de Photius*, dont le premier volume vient de paraître. (*Photius, Patriarch von Constantinopel. Sein Leben, seine Schriften und das griech. Schisma.* Regensburg, Manz. 1 Band, gr. in-8, VIII-719 pp., 3 th. 18 ngr.) Ce premier volume sera suivi de deux autres.

5. Le défaut d'espace nous force à mentionner simplement aujourd'hui la belle *Histoire de l'abbé de Rancé et de sa réforme*, par M. l'abbé Dubois (2 vol. gr. in-8 de XXXVI-740-768 pp., avec portrait et autographe. Paris, Bray, 14 fr.) Cet ouvrage tout à fait sérieux et très-intéressant, se vend au profit de l'abbaye de Septfons (par Dompierre, Allier), où l'on peut le demander. Nous en reparlerons, car ce n'est pas un de ces livres que l'on annonce ainsi en passant.

6. Un religieux de Septfons a publié il y a quelques mois un opuscule revêtu d'approbations très-flatteuses de NN. SS. les évêques de Moulins et du Puy. (*Les saintes âmes du Purgatoire, connues, aimées et soulagées.* In-18 de XI-408 pp. A l'abbaye de Septfons.) Ce livre ne contient pas seulement des considérations solides et touchantes, mais aussi des prières et exercices pour soulager les âmes du purgatoire.

E. HAUTCŒUR.

Arras. — Typ. ROUSSEAU-LEROY, rue Saint-Maurice.

L'ANNÉE DU MARTYRE

DES SAINTS APOTRES PIERRE ET PAUL.

---

§ I. — A quelle année faut-il fixer le martyre des princes du collége apostolique, saint Pierre et saint Paul? Les auteurs ont été, à toutes les époques, partagés sur cette question. Guillaume Cave et Du Pin mettent le martyre de ces apôtres en l'an 64 de l'ère vulgaire. Pagi, Costanzi et les Bollandistes lui assignent l'an 65. Saint Épiphane et Eutalius, suivis en cela par Le Nain de Tillemont et par Foggini, le placent dans l'année 66. La plupart cependant, ayant à leur tête Eusèbe, saint Prosper et le vénérable Bède, tiennent pour l'année 67. De ce nombre sont Baronius, le cardinal Cortesi, les doctes Bénédictins de Saint-Maur, dans leur *Art de vérifier les dates*, l'illustre P. Pétau, et, de nos jours, le P. Patrizi, professeur au Collége romain. Cassiodore, dont l'opinion fait écho chez Mazocchi et d'autres, donne la date de 68. Un auteur, enfin, interprétant avec moins de justesse le catalogue d'Ostie des Pontifes romains, se déclare pour l'an 69.

Cette divergence d'opinions dont chacune est protégée par des noms fort respectables, montre combien est difficile la tâche de celui qui veut mettre le pied dans cette espèce de labyrinthe. Il ne saurait en venir à bout qu'à l'aide d'une démonstration dont la probabilité soit incontestable. — Obéissant aux désirs de l'autorité supé-

rieure, j'ai accepté la tâche, et j'ai exploré la période des années 66, 67 et 68, comme étant les plus généralement admises parmi les auteurs et également éloignées des deux extrêmes. Des documents historiques parfaitement dignes de foi m'ont servi de point d'appui ; et après les avoir confrontés et avoir constaté l'accord parfait qui existe entre eux, je crois avoir atteint le but de mes investigations. Je vais maintenant rapporter ces autorités l'une après l'autre, en y ajoutant les observations qui me paraîtront utiles.

§ II. — Saint Jérôme, à qui, — selon la remarque de saint Augustin, — rien de ce qui a été dit ou écrit dans les siècles qui lui sont antérieurs n'est demeuré caché, rapporte le fait suivant qui sert de base à toute cette exploration chronologique. Lucius Annæus Sénèque, disciple du stoïcien Sotion et oncle du poëte Lucain, dit-il dans son livre *de Viris illustribus*, menait une vie très-continente ; je ne l'aurais pas mis toutefois au catalogue des saints (1), si je ne m'y croyais autorisé par les lettres qu'il a échangées avec Paul, et que l'on connaît. Dans une de ses lettres, Sénèque, alors précepteur de Néron et presque tout puissant, exprime le désir d'être parmi les siens ce que Paul était parmi les chrétiens. *Il fut mis à mort par Néron, deux ans avant le martyre de Pierre et Paul* (2).

Or, nous savons par Tacite que la mort de Sénèque arriva sous les consuls Silius Nerva et Atticus Vestinus, c'est-à-dire l'an 65 de l'ère vulgaire ; d'où il suit que les saints Apôtres souffrirent le martyre l'an 67.

Ceux qui le fixent à 68, invoquent l'autorité du même Père, parce que dans un autre endroit du même ouvrage,

(1) Un manuscrit du Vatican porte *Tractatorum* au lieu de *Sanctorum*.

(2) Hic ante biennium, quam Petrus et Paulus coronarentur martyrio, a Nerone interfectus est. S. Hieron. *de Viris ill.* Op. ed. Vallarsii, t. II, p. 835-837.

il dit que les princes des apôtres furent mis à mort la quatorzième année du règne de Néron, laquelle correspond, en effet, à l'an 68 de l'ère vulgaire. Mais cette difficulté n'est qu'apparente, puisque, au même endroit (1), saint Jérôme ajoute que ce fut la dernière de Néron (*ultimum annum Neronis, id est decimum quartum*).

Examinons les dates. Néron monta sur le trône l'an 54. Si l'on compte les années à partir du 13 octobre, celle de 67 coïncidera avec la treizième de son règne ; si au contraire on les fait dater des calendes de janvier, comme cela se fait communément, dans ce cas la première année du règne de Néron tombera en 54, la seconde en 55 et ainsi de suite jusqu'à 67, qui sera nécessairement la quatorzième. Ensuite, comme le suicide de Néron eut lieu dans la première moitié de juin de l'an 68, tandis que le glorieux trépas des apôtres arriva le 29 juin de l'année 67, on peut certainement dire, sans manquer a la vérité, qu'ils périrent dans la dernière année de Néron (*ultimo anno*), puisque l'intervalle de temps qui sépare le martyre des apôtres du suicide de l'empereur ne remplit pas l'espace d'une année entière. De la sorte, le passage précité de saint Jérôme n'empêche point de placer le martyre de saint Pierre et de saint Paul en l'année 67, et c'est ainsi qu'il fut compris par Eusèbe. De plus, Tacite, en racontant la fin ignominieuse de Néron, assure que ce prince périt à l'âge de 31 ans, la quatorzième année de son règne, c'est-à-dire sous le consulat de C. Silius Italicus et M. Galerius Trachalus. Suétone, de son côté, affirme la même chose : Le monde, dit-il, fut enfin débarrassé de ce prince, après l'avoir supporté un peu moins de quatorze ans (2).

Ce calcul s'accorde parfaitement avec les vingt-cinq ans

(1) Page 813.
(1) Talem principem paullo minus quatuordecim annos perpessus.

et deux mois environ, pendant lesquels saint Pierre occupa la chaire épiscopale de Rome. Ce nombre d'années a été reconnu de toute antiquité, mais serait nécessairement dépassé ou diminué, si l'année de son martyre n'était pas celle de 67. Saint Jérôme affirme positivement, dans l'endroit cité plus haut, que Pierre vint à Rome dans la deuxième année de l'empereur Claude pour combattre Simon le Magicien, et qu'il y occupa la chaire sacerdotale pendant vingt-cinq ans (1). Dans sa traduction latine de la *Chronique* d'Eusèbe, il le répète dans les termes suivants : *L'apôtre Pierre*, dit-il, *Galiléen de nation et premier Pontife des chrétiens, après avoir fondé l'Église d'Antioche, vint à Rome, et demeura évêque de cette ville pendant* 25 *ans, prêchant l'Évangile* (2).

Ce fut donc dans le courant de l'année 42 de l'ère vulgaire que Pierre fit son premier voyage à Rome.

§ III. — Mais les auteurs qui veulent absolument que Néron fût présent à Rome lorsque l'ordre fut donné de mettre à mort les deux apôtres, n'admettent point que cela eut lieu l'année 67, par la raison que l'empereur se trouvait à cette époque en Achaïe. De ce nombre est Mazocchi, écrivain aussi érudit que désireux de briller par ce genre de critique raffinée, qui se plaît à avancer des choses nouvelles et spécieuses, quelque opposées qu'elles soient d'ailleurs à la manière de voir des anciens ; Mazocchi, dis-je, place le martyre des apôtres Pierre et

(1) Secundo Claudii imperatoris anno ad expugnandum Simonem Magum, Romam pergit, ibique viginti quinque annis cathedram sacerdotalem tenuit (*loc. cit.*, p. 813).

(2) Petrus apostolus natione Galilæus christianorum Pontifex primus, cum primus Antiochenam Ecclesiam fundasset, Romam proficiscitur, ubi Evangelium prædicans XXV annis ejusdem Urbis episcopus perseverat. Saint Jérôme avec Eusèbe disent de Philon qu'il a conversé avec l'apôtre Pierre lors de son second voyage à Rome sous Claude : Cum secunda vice venisset ad Claudium in eadem urbe locutum esse cum apostolo Petro... (Euseb., *Hist. eccles.*, II, 17).

Paul dans l'année 68 ; car voici comment il s'exprime à cet égard : *S'il faut en croire les anciens*, dit-il, *non-seulement les apôtres furent mis à mort sous Néron, mais encore ils le furent par ses ordres et par conséquent pendant qu'il se trouvait à Rome. Or, en* 66, *soit vers le milieu de l'année, soit un peu plus tard, ce prince partit pour l'Achaïe, où il passa l'année* 67 *entière ou presque entière à s'amuser aux jeux, aux courses et au percement de l'isthme, et ne revint à Rome que l'hiver suivant, c'est-à-dire dans les premiers commencements de l'année* 68 (1).

Mazocchi ne voit pas, qu'en avançant cette opinion, il tourne la difficulté sans la résoudre et n'évite Scylla que pour tomber en Charybde. Nous prétendons, au contraire, que lorsque les princes des apôtres passèrent de cette vie au séjour des bienheureux, Néron était absent de Rome, et par conséquent ne pouvait pas ordonner par lui-même et d'une façon immédiate leur exécution. Pour prouver ce que j'avance, je vais exposer, sur la foi de Tacite, la série des événements qui ont précédé ou suivi la mort des apôtres; en les rapprochant ensuite d'autres témoignages d'histoire non moins importants, nous arriverons à cette conclusion incontestable, savoir, que c'est à l'année 67 qu'appartient l'honneur d'avoir été illustrée par la mort des princes des apôtres, et comme empourprée de leur sang.

On doit se rappeler tout d'abord le triste événement qui donna lieu à la persécution des chrétiens sous Néron, c'est-à-dire l'incendie de Rome. Tacite, en parlant de ce désastre, hésite à l'attribuer au hasard où à la perfidie du monstre couronné ; en quoi il servait d'écho à l'opinion publique du temps (*sequitur clades, forte, an dolo Principis, incertan : nam utrumque auctores prodidere : sed omnibus, quæ huic Urbi per violenliam ignium acciderunt,*

(1) Mazocchius, *Comm. in marm. Neapolit. Kalendar.*, t. II, p. 892.

gravior atque atrocior (clades) (*Annal.*, lib. XVI, c. 38). En tout cas, jamais Rome n'a été éprouvée par le feu d'une manière si cruelle que cette fois-là. C'était sous le consulat de C. Læcanius et M. Lucinius, c'est-à-dire en l'an 64 de l'ère vulgaire, ou 817 depuis la fondation de Rome. Dans le tableau qu'en a tracé l'historien (chap. 39 et les trois suivants), on remarquera ce passage : « *Cæterum Nero usus est patriæ ruinis, extruxitque domum.....* » ce qui indiquerait, qu'à ses yeux, l'incendie pouvait bien être l'œuvre préméditée de ce scélérat couronné. Quant à Suétone, il en avait la conviction ; car voici en quels termes il s'en exprime dans son commentaire biographique sur Néron : « Ni le peuple, ni les édifices publics ne furent épargnés,..... et comme si Néron fût choqué par la difformité des anciens édifices et des rues à la fois étroites et tortueuses, il incendia la ville d'une manière si peu cachée, que plusieurs consulaires ne purent rien faire aux camériers de l'empereur, qu'ils avaient pourtant surpris dans leurs jardins munis d'étoupe et de torches.... Il contemplait l'incendie du haut de la tour de Mécène, et dans le ravissement que lui causait la beauté de cette mer de feu, il se mit à déclamer, de sa voix et de son geste de comédien, l'épisode de Virgile peignant Ilion en flammes » (1).

Mais revenons à Tacite. Après avoir dit que Néron se bâtit un palais avec les ruines de la patrie, il fait la description des magnificences de ce palais construit sous la direction de Sévère et de Celerius, mécaniciens distin-

(1) Sed nec populo, aut mœnibus patriæ pepercit,... nam quasi offensus deformitate veterum ædificiorum, et angustiis, flexurisque vicorum, incendit Urbem tam palam, ut plerique Consulares, cubicularios ejus, cum stupa tædaque, in prædiis suis deprehensos non attigerint .... Hoc incendium e turri Mecenatica prospectans, lætusque flammæ, ut aiebat, pulcritudine, ἅλοσιν Ilii in illo suo scenico habitu decantavit. (Sueton., *in Neron*. cap. XXXVII.)

gués (*magistris machinatoribus*), qui eurent l'ingénieuse hardiesse de demander à l'art ce qu'ils n'ont pu obtenir de la nature. Enfin, dans le chapitre quarante-quatrième, il ajoute que Néron avait beau faire des largesses ou apaiser les dieux par des sacrifices, il ne parvint pas à se laver de la tache infamante que lui infligeait l'opinion publique, comme à l'auteur de l'incendie (1).

Il eut alors recours à la calomnie chargée d'inventer des coupables pour les accuser de l'horrible crime. Les chrétiens furent naturellement désignés comme tels, et subirent, par ordre de ce tyran, d'horribles tourments, dont on peut lire le navrant récit dans les *Annales* de l'historiographe romain, chap. XLIV. C'étaient les prémices des martyrs que l'Église romaine offrit à Jésus-Christ par les mains des saints apôtres Pierre et Paul, leurs initiateurs dans la foi, et témoins de leur fin précieuse. Quant à ces deux chefs des apôtres, la divine Providence n'a pas permis qu'ils fussent immolés dans cette première persécution : ils devaient fortifier la foi chancelante des fidèles survivants, et rendre, par de nouveaux triomphes, la sainteté de la doctrine évangélique plus éclatante.

§ IV. — Il se trouvait alors à Rome, depuis quelque temps, un magicien de Samarie, nommé Simon, venu avec l'intention d'affronter de nouveau le prince des apôtres et Paul, son collègue. Parmi les écrivains de renom qui l'attestent, il suffit d'en citer deux ; d'abord, l'auteur grec anonyme de la réfutation des hérésies, connue sous le nom de *Philosophumena* et écrite au troisième siècle ; ensuite, saint Jérôme. Voici comment s'exprime le premier : « Après avoir séduit beaucoup de gens en Samarie, Simon en fut repris par les apôtres et frappé de malédiction, comme le rapportent les *Actes;* dans la

(1) Sed non ope humana, non largitionibus principis, aut Deûm placamentis, decedebat infamia, quin jussum incendium crederetur (c. 44).

suite, il renonça à la foi et continua à exercer le même métier, jusqu'à ce qu'il vînt à Rome où il disputa avec les apôtres ; la dispute tourna à sa confusion, Pierre ayant convaincu ce fourbe de mensonge, et démontré que sa magie n'était qu'un leurre pour séduire la foule » (1).

Saint Jérôme affirme à son tour, que Pierre se *rendit à Rome* pour combattre Simon le Magicien (2), ce qu'il faut entendre de la seconde venue de l'apôtre dans la capitale. Néron, qui se sentait du goût pour la magie (ainsi que l'atteste Suétone) (3), ne tarda pas à prendre en amitié l'imposteur qui lui avait prodigué avec adresse des adulations et des augures très-complaisants. Peut-être que celui-ci apprit au prince tout ce qu'il avait autrefois enduré de la part des apôtres Pierre et Paul ; le crédule souverain conçut des sentiments hostiles à leur égard, d'autant plus que Simon les avait représentés comme étant les chefs de ces malfaisants dont un grand nombre venaient d'être châtiés par suite de l'incendie de Rome. Toutefois, aucune mesure ne fut encore prise contre eux, l'imposteur s'étant vanté à l'empereur de pouvoir auparavant les confondre sous ses yeux et à la face de la capitale de l'univers.

§ V. — Vers la fin de l'an 66, sous le consulat de C. Suétone Paulinus et C. Lucius Telesinus, la révolte des Juifs, que l'insatiable avarice et les procédés odieux du gouverneur Gessius Florus avaient exaspérés, prit un caractère alarmant. Néron, qui rêvait la conquête de l'Éthiopie et de l'Albanie, crut l'occasion favorable pour se mettre en route vers l'Achaïe ; il s'y rendit, en effet, en grande pompe, suivi d'une escorte qui convenait plutôt à une représentation théâtrale qu'à une expédition guer-

(1) *Philosophumena*, lib. VI, p. 266-267, ed. Parisien.
(2) Ad expugnandum Simonem magum Romam pergit. *Loc. cit.*, p. 818.
(3) Quin et facto per magos sacro evocare manes, et exorare tentavit.

rière ; car il emmenait avec lui une foule d'histrions, de bateleurs et d'autres gens de même espèce, à la tête desquels se trouvait son célèbre favori Tigellin (1). En quittant la capitale, Néron en confia l'administration pour toute l'année 67 (de Rome DCCCXX) à Elius Cæsarianus, digne compagnon de ses turpitudes, qui, de simple affranchi, était devenu un tout puissant personnage (2). « Sous les consuls L. Fonteius Capiton et C. Lucius Rufus, dit Tacite, l'empire romain fut confié, pendant l'absence du souverain, à un affranchi nommé Elius, qui avait déjà donné des preuves de sa méchanceté, mais qui devint plus méchant encore sous l'empereur actuel, à raison de sa plus grande autorité. A peine placé au pouvoir, il laissa paraître tous les vices propres aux hommes de basse extraction, tels que l'orgueil, l'insolence, l'avarice, la cruauté. A tout le monde, sans distinction, il prodiguait les injures, les menaces, les proscriptions, les supplices. L'impunité de ses crimes le rendait de jour en jour plus audacieux ; et les maux qu'il causa à la ville furent tels, qu'on se prit à regretter l'absence de l'empereur lui-même (3). »

Dans le chapitre 50 et les suivants, Tacite continue à tracer le tableau des atrocités dont cet homme s'est rendu coupable. Elius se choisit pour collègue un certain Polythète, autre affranchi puissant par ses richesses et rompu à tous les crimes. Néron l'avait auparavant envoyé en Bretagne pour y apaiser une insurrection turbulente. Le même historien, à un autre endroit de ses œuvres (*Hist.*, l. I, c. 37), reproduit une harangue d'Othon

(1) Tacit. *Annal.*, lib. XVI, c. 47 et 48.
(2) *Ibid.*, c. 49.
(3) Idque malorum summum civitas experta, ut cum præsentem horruissent principem, absentem desiderarent.

à ses soldats, dans laquelle le général leur rappelle que, parmi ceux qui ont souillé Rome par les meurtres, les proscriptions et les cruautés de tout genre, on doit compter Elius et Polythète (1). L'horreur que ces deux scélérats inspirèrent au peuple, se manifesta d'abord par une agitation secrète ; puis, il se forma parmi les citoyens une conspiration ouverte dans le but de se défaire du prince qu'on exécrait, et de ses ministres qui étaient encore plus exécrables. Elius avertit Néron du péril imminent et le pressa de regagner Rome. « Je reviendrai, répondit celui ci, quand le retour sera digne de moi. » Cependant le péril allait croissant. Elius se rendit de sa personne en Achaïe et représenta à l'empereur l'état des choses sous des couleurs si sombres et lui inspira si fortement la crainte de ces dangers, que Néron se remit en route pour l'Italie.

Après avoir essuyé une violente tempête, il débarqua à Naples au commencement du consulat de C. Silius Italicus et M. Galerius Trachalus, qui attachèrent leur nom à l'année 68 de l'ère vulgaire (de Rome la 821e).

De Naples, l'empereur se rendit à Rome où il fit son entrée, avec les honneurs de triomphe décrits par Tacite (chap. 63 et 64). Il se donna la mort quelque temps après, c'est-à-dire dans la première moitié de la même année 68 et sous les mêmes consuls, comme l'atteste l'historien romain, à la fin du livre XVI.

§ VI. — Le récit de Tacite s'accorde d'une façon merveilleuse avec les données contenues dans les trois livres *de Excidio Hierosolimitanæ urbis*. On croyait autrefois que l'auteur de ces livres était Hégésippe, celui qui écrivit la première histoire de l'Église, vers 181, et dont Eusèbe

(1) Tacite, *loc. cit.*, c. 62. Suétone rapporte la même chose, aux chap. XXII et XXIII sur Néron.

nous a conservé plusieurs fragments. Plus tard, on les attribua à saint Ambroise. L'auteur en question me semble avoir dû être antérieur à Ambroise à en juger et par le style et par certains traits de son exposition historique ; en tout cas, rendons justice à l'opinion du cardinal Cortesi, d'après laquelle saint Ambroise n'aurait été que le traducteur latin de l'ouvrage dont il s'agit.

Je me bornerai à en relater les passages concernant l'objet de notre étude. Après avoir rapporté la révolte des Juifs, provoquée par les exactions du procureur Florus et accrue par les pertes considérables que venaient d'éprouver les troupes romaines, cet auteur, que j'appellerai *anonyme*, continue ainsi : « La nouvelle en étant parvenue à Néron qui se trouvait alors en Achaïe (*in Achaiæ partibus sito*) occupé à concourir avec d'autres pour une composition en vers, il se réveilla comme en sursaut, et mit de côté ses passe-temps ridicules. Pour réparer un si grand échec de la république romaine (*tantam cladem rei publicæ*), il ordonna à Vespasien de se mettre à la tête de l'armée qui devait châtier l'orgueil des Juifs ». L'auteur ajoute : « Cependant ayant appris qu'une partie considérable de son armée avait été défaite par les Juifs, l'insensé tourna sa colère contre les chrétiens »... Il y avait alors à Rome, continue-t-il, Pierre et Paul, docteurs des chrétiens, dont les vertus sublimes, l'éclatante prédication et les œuvres puissantes suscitèrent l'animosité de Néron séduit par les délires du magicien Simon. L'imposteur s'était concilié ses bonnes grâces, en lui prédisant, au moyen de son art infernal, des victoires, de brillantes conquêtes, la longévité, une santé parfaite, et en abusant ainsi de la crédulité de ce prince, incapable d'aller au fond des choses. Bref, Simon devint son ami intime, au point que l'empereur le considérait comme une sauvegarde de sa vie et un protecteur de ses jours.

Lors donc que Pierre dévoila les fourberies de cet homme et démontra que toutes ces choses n'étaient que des apparences trompeuses, dénuées de réalité et de vertu efficace, Simon devint un objet de raillerie et il se consumait de chagrin. Il avait déjà éprouvé ailleurs la puissance de Pierre ; néanmoins, arrivé à Rome, il osa se vanter qu'il ressusciterait des morts »... Ainsi parle l'auteur anonyme de la *Ruine de Jérusalem* (1). Ce récit s'accorde avec les renseignements que nous trouvons dans la *Réfutation des hérésies*, citée plus haut. L'auteur raconte ensuite le miracle d'un jeune homme parent de César que Pierre a ressuscité, et que Simon le Magicien avait essayé vainement de rendre à la vie. Puis, il reprend de la sorte : « La gloire de l'Apôtre ne donnait pas de repos au magicien. Celui-ci médita un coup d'éclat, et s'armant de ses plus puissantes formules d'incantation, il convoque le peuple, et lui déclare qu'ayant été offensé par les Galiléens, il quittera la ville jusqu'alors objet de ses sollicitudes. Il indique même le jour auquel on le verra s'envoler au ciel, toujours prêt à le recevoir. Le jour fixé arrive ; Simon gravit le Capitole, et se précipitant du haut du rocher, commence à voler. La foule est saisie d'admiration, de nombreuses voix proclament que ce n'est pas un homme mortel, que Dieu seul peut enlever ainsi son corps dans les airs, que le Christ n'a rien fait de semblable. Mais Pierre qui se trouvait au milieu de la foule, adressa à Dieu la prière suivante : « Seigneur Jésus, montrez la vanité de ces ruses ; ne permettez pas que, trompé par des prestiges, ce peuple y ajoute foi ; faites tomber l'imposteur, mais de manière qu'il reste en vie pour pouvoir reconnaître son impuissance ». Aussitôt, les ailes que Simon s'était ajustées se plient, il tombe

(1) Bibl. PP. Gallandi, t. VII, p. 700-701.

par terre et se casse une jambe, mais sans mourir (1).

A cette nouvelle, Néron, à la fois déçu et abandonné, ressent une profonde affliction ; et la crainte d'être privé

(1) Le vol de Simon le Magicien aujourd'hui contredit par quelques-uns des hommes de la critique quand même, est appuyé sur l'autorité des esprits les plus sérieux. Il suffit de rappeler Arnobe (*Advers. gentes*, lib. II); saint Cyrille de Jérusalem (*Catech.*, VI, § 15); saint Epiphane (*Hæres.* XXVI); Philastrius (*Hæres.* XXIX); saint Ambroise (*Hexamer.* lib. IV, c. VIII et serm. 66) ; saint Augustin (*Hæres.* I); saint Jérôme (*de Viris Illustr.*, c. I); saint Isidore de Péluse (*Epist.* lib. I) ; Théodoret (*Hæretic. fabul.* lib. I, c. I); Sulpice Sévère (*Histor. Sacr.* lib. II, c. XLI); saint Maxime de Turin (serm. 5 *in Natal. Apostol.*); les légats du pape Libère (*Lettre à Eusèbe de Verceil*), tous gens doués d'un jugement très-éclairé, lesquels avaient su le fait par d'anciens écrivains, dont les œuvres ne nous sont point parvenues, et par la tradition constante de l'Église romaine (1). Arnobe en particulier qui avait été rhéteur, et zélé païen, puis converti au Christianisme, écrivit son apologie *Adversus gentes* pour exposer aux Gentils les motifs de sa conversion, vers l'an 304, au fort de la persécution de Dioclétien, 237 années après la mort des apôtres. Il se serait exposé au reproche de fausseté en racontant un fait arrivé à Rome en présence de gens de toute nation, et dont on conservait encore le souvenir exact. Cet écrivain dit aussi que, même à Rome, la religion du Christ était considérablement répandue. Il semble pourtant qu'Arnobe soit en dissentiment avec l'auteur *de la Destruction de Jérusalem* au sujet de la mort de Simon le Magicien : le premier le fait mourir à Brunda (ou Brindes, comme plusieurs l'expliquent); le second à Aricie. Mais il peut se faire que Simon soit sorti de Rome avec l'intention de retourner en Orient,

(1) Ce que je vais dire servira d'exemple et confirmera mon assertion, je l'espère. Saint Jérôme au livre cité : *De Viris illustribus*, p. 818, raconte que saint Pierre « affixus cruci, martyrio coronatus est capite ad terram verso et in sublime pedibus elatis · asserens se indignum qui sic crucifigeretur ut Dominus suus ». Saint Gaudens, évêque de Brescia, contemporain de saint Jérôme, dans son vingtième sermon rapportant le martyre de saint Pierre se sert des mêmes paroles : « Petrus crucifigitur verso ad terram capite et in sublime pedibus elevatis, asserens indignum se qui ita crucifigeretur ut Dominus suus. » Il est très-probable qu'en écrivant tous deux à la même époque l'un ignorait l'ouvrage de l'autre. Il convient donc de supposer que chacun a puisé chez quelque auteur ancien, qui ne s'est pas conservé jusqu'à nous.

à jamais d'un homme qu'il croyait si utile, nécessaire même à la république, le fait entrer en colère contre Pierre, et il se détermine à le faire périr, à la première occasion..... Enfin il ordonne de le saisir. Pris par des persécuteurs, et condamné à mourir sur la croix, Pierre demanda qu'on le crucifiât la tête en bas..... et il mourut ainsi avec Paul, lui sur la croix, Paul sous le glaive !

§ VII. — Ces passages, un peu trop étendus peut-être, peuvent se résumer ainsi. 1° Néron était déjà mal disposé envers les apôtres Pierre et Paul, parce qu'ils opposaient leur merveilleuse puissance à la magie de son ami intime Simon. 2° Se trouvant en Achaïe, cet empereur reçut d'abord la nouvelle des développements considérables qu'a-

et, se rendant à Brindes, point de départ pour les régions orientales, ait trouvé la mort à Aricie, qu'on rencontre sur la voie Appienne qui menait à *Brindes*. C'est ainsi qu'on peut accorder la fin du Magicien que raconte Arnobe, avec le récit de l'écrivain anonyme du livre de la réfutation des hérésies, qui, mettant de côté l'équivoque d'Arnobe sur la mort de Simon à Brindes, affirmait qu'il s'était de nouveau précipité d'un haut lieu, mais ne disait pas qu'il fût mort sur le coup. Ne pouvait-il pas très-bien être arrivé qu'après la déconvenue qu'il avait soufferte, il eût tenté à Aricie de se jeter dans un précipice, et qu'ensuite obstiné dans l'idée de réparer sa honte, il eût persuadé à ses disciples de l'enterrer vif, promettant de ressusciter trois jours après : « Et tandem cum in eo esset, ut convinceretur, quia diu in ea re perstabat, promisit, si vivus sepeliretur, se resurrecturum tertia die. Foveaque effossa a discipulis se jussit sepeliri; discipuli quod mandatum erat effecerunt; ille autem ibi mansit usque nunc. Non enim erat Christus » (Vid. loc. sup. cit. pag. 267). On ne saurait imaginer que Suétone ait parlé de Simon le Magicien lorsqu'il décrit la chute de celui qui joua le rôle d'Icare; il résulte de tout le contexte du récit que l'historien décrivait les spectacles variés offerts par Néron les premières années de son règne dans l'amphithéâtre en bois qu'il fit construire au champ de Mars. En outre, Simon qui s'intitulait dans son orgueil *virtus Dei magna et magna potentia*, n'eût jamais consenti à représenter une action théatrale; il prétendait au contraire vouloir remonter au ciel, en abandonnant Rome où il s'était cru offensé par les Galiléens.

vait pris la révolte des Juifs, puis celle de la grande défaite que les rebelles avaient fait essuyer aux troupes romaines; indigné, il se mit de nouveau à sévir contre les chrétiens. 3° Vers le même temps avait lieu à Rome la dernière rencontre de Pierre avec Simon le Magicien, lequel, ayant peut-être entendu dire que Néron voulait la perte des chrétiens (qu'il confondait avec les Juifs et considérait par conséquent comme autant d'ennemis de l'empire romain), menaça d'abandonner la ville, si, après avoir été témoin de son ascension au ciel, les Romains lui refusaient l'hommage. 4° Enfin, Néron, ayant appris la chute honteuse de son ami de cœur, par l'entremise de ceux qui gouvernaient Rome en son absence (*quo comperto*), chercha un prétexte à la perte de Pierre ; et enfin donna ordre de l'arrêter, et avec lui son collègue Paul, pour être ensuite mis à mort, ce qui fut accompli sans délai ni obstacle. Ainsi, d'après l'exposé de l'historien, l'ascension de Simon et le martyre des deux apôtres, qui en fut la conséquence, eurent lieu pendant le séjour de Néron en Achaïe (*Nerone in Achaiæ partibus sito*). Mais ce prince, ainsi que nous l'avons vu dans Tacite, se rendit en Achaïe vers la fin de l'an 66, durant le consulat de Suétone Paulin et de Lucius Telesinus; il ne retourna à Rome que dans les commencements de l'année 68, sous les consuls Silicus Italicus et Galerius Trachalus ; il y acheva sa vie par le suicide, dans la première moitié de juin de la même année. Il faut donc, bon gré malgré, placer le martyre des apôtres dans l'année 67, et en l'absence de Néron.

§ VIII. — Il a été dit plus haut que l'auteur anonyme de la *Destruction de Jérusalem* semble être antérieur à saint Ambroise, si l'on en juge par sa manière d'envisager certains faits d'histoire. Par exemple, il fait dépendre l'emprisonnement de Pierre uniquement de la chute ignomi-

nieuse de Simon; tandis que le saint évêque de Milan l'attribue aussi à la prédication de l'évangile. « Aujourd'hui, dit saint Ambroise dans le sermon 66 (*in Nat. apostolorum*), les bienheureux apôtres ont versé leur sang. Mais quelle en a été la cause? C'est qu'ils ont, par la vertu de leur prière, précipité Simon du haut des airs!... » Dans sa lettre à l'empereur Valentinien (n° 32), il s'exprime plus clairement encore : « Après avoir vaincu Simon, Pierre prêcha la doctrine de Dieu, et exhorta le peuple à la chasteté, ce qui irrita grandement les Gentils; et comme ils en voulaient à sa vie, les fidèles le supplièrent de se soustraire pour quelque temps, mais il refusa,.... et bientôt après ce refus, il fut saisi et rendit témoignage au Seigneur Jésus en mourant sur la croix ». Ainsi, d'après saint Ambroise, ce ne fut pas seulement la chute de l'imposteur Simon qui provoqua le tumulte populaire à la suite duquel les apôtres furent jetés en prison et mis à mort ; ce fut aussi la prédication de l'Évangile et en particulier les enseignements relatifs à la chasteté, ainsi que les nombreux prodiges opérés par leur vertu. Le témoignage d'Ambroise est confirmé par l'auteur du livre sur la *Mort des persécuteurs* (1), qui fait précéder le martyre des saints apôtres de circonstances suivantes. Des miracles opérés par eux avec l'aide de la puissance divine convertirent un grand nombre de Gentils et contribuèrent ainsi à élever à Dieu un temple durable et pur (c.-à-d. l'Église). Lorsque la chose fut rapportée à Néron (*re delata*) et que ce prince vit, en effet, qu'on désertait en foule le culte des idoles, qu'on renonçait à l'ancienne religion et qu'on embrassait la nouvelle, et cela, non seulement à Rome, mais partout et tous les jours, il fit aussitôt détruire le temple de Dieu, pensant abolir ainsi la vraie religion (*justitiam*) et se mit

(1) *De Mortibus persecutorum*, cap. II. Plusieurs savants attribuent ce livre non à Lactance, mais à Lucius Cecilius.

à persécuter les serviteurs de Dieu, le premier de tous les Césars, comme on pouvait d'ailleurs s'y attendre de la part d'un si exécrable tyran. Pierre fut attaché à la croix, et Paul mis à mort (*Petrum cruci affixit, et Paulum interfecit*). Il demeure donc constant que Néron était alors absent de Rome, puisque ni saint Ambroise, ni l'auteur du livre précité ne parlent de sa présence ; ce dernier dit même en terme formels que l'affaire fut portée devant Néron (*re delata*) preuve manifeste de l'absence du prince. Cependant cela n'exclut pas sa coopération ; car les gouverneurs de la capitale pouvaient bien ordonner d'arrêter les apôtres en son nom, pour satisfaire aux exigences d'une populace mutinée ; assurés qu'ils étaient des dispositions hostiles du prince envers les chrétiens, surtout depuis la révolte des Juifs.

En présence de tous ces témoignages de Tacite, de saint Jérôme, de l'auteur anonyme du livre *de Excidio Hierosolimitanæ urbis*, réunis ensemble et s'accordant parfaitement entre eux, on doit renoncer à vouloir fixer le martyre des apôtres à l'année 65 ou 66. En effet, selon Tacite, Sénèque est mort l'an 65, et d'après saint Jérôme, le martyre des apôtres n'arriva que deux ans après. Quoi de plus clair ? On ne saurait non plus le placer en 68, parce que le suicide de Néron fut antérieur au 29 juin, jour que, de l'aveu de tous, excepté Mazocchi, les princes des apôtres ont consacré par l'effusion de leur sang.

Mazocchi, interprétant à sa guise le calendrier de Bucher, veut à tout prix que ce glorieux martyre ait eu lieu le 22 février, et cela, afin de pouvoir le placer en 68, et le faire coïncider avec la présence (selon nous, imaginaire) de Néron à Rome. Il ne voit pas que le *Natale Petri de cathedra* dont parle le calendrier à ce jour-là (VIII

kalend. Martias), signifie tout autre chose, et qu'il confond l'anniversaire de la mort de Pierre avec *la fête de la Chaire* du même apôtre.

Beaucoup moins pourra-t-on fixer le glorieux trépas des deux apôtres à 69, par cette simple raison que Néron était depuis plus d'un an passé dans la région des morts (1). Reste donc à se décider pour l'année 67, en faveur de laquelle nous allons invoquer un nouveau témoignage d'une grande valeur qui servira de couronnement à cette étude chronologique : il s'agit de la lettre du pape saint Clément I aux Corinthiens.

§ IX. — Il est bon de rappeler avant tout l'accident qui a donné lieu à cette lettre demeurée célèbre. Il s'éleva dans l'église de Corinthe, que l'Apôtre des nations avait arrosée de ses sueurs, une grave contestation entre les prêtres et les diacres. Ces derniers, rendus puissants par l'administration des biens de cette Église, et ayant formé un parti nombreux parmi les fidèles, essayèrent, par orgueil de prééminence, de se mettre au dessus de l'ordre sacerdotal. Beaucoup de prêtres s'opposèrent énergiquement à leurs prétentions iniques. Les ambitieux suscitèrent alors une émeute et dépouillèrent ignominieusement les ministres du sanctuaire. Privés ainsi de leur dignité hiérarchique et de leur office, les prêtres eurent recours au pape saint Clément, qui depuis 23 ans occupait la Chaire de Pierre son prédécesseur. Bel argument en faveur de la primauté du Siége apostolique ! En effet, ils pouvaient recourir à l'apôtre saint Jean, évêque d'Ephèse, qui se trouvait non loin d'eux, et qui, comblé d'années et de gloire, était rendu à son troupeau, après avoir souf-

(1) L'auteur de la *Destruction de Jérusalem* assigne à Néron 13 ans complets de règne : Nuntiusque advenit cæsum Neronem tertio decimo exacto imperii sui anno.... (lib. IV, cap. XX). Ce témoignage s'accorde avec la chronologie Néronienne que nous avons exposée plus haut.

fert sous Domitien, le martyre de l'huile bouillante, et puis l'exil à Pathmos. Profitant d'une courte trève accordée par le persécuteur, Clément expédia à Corinthe, au clergé et aux fidèles de cette Eglise, Claude Éphèbe, Valère Biton et Fortunat, porteurs de sa lettre, comme ses délégués et représentants du clergé romain, chargés de concilier les esprits et de rétablir la concorde et la paix. Dans cette lettre sublime, digne d'un disciple de Pierre, et où revit l'esprit du maître, Clément retrace d'abord l'état déplorable de l'Église de Corinthe déchirée par des dissensions intestines, elle qui avait été jusque-là un sujet d'édification universelle ; puis, il s'étend sur les maux extrêmes que l'envie et la jalousie, sources principales de la discorde, avaient déjà engendrés partout depuis les temps les plus reculés, à commencer du meurtre d'Abel jusqu'aux persécutions de Saül contre David. Et il continue en ces termes :« Mais, laissant de côté les exemples anciens, venons aux temps récents. Arrêtons-nous devant les grands exemples de notre époque. C'est encore le faux zèle et l'envie qui furent la cause des persécutions et de la mort qu'ont souffertes les plus grandes et les plus belles colonnes de l'Église. Rappelons-nous les apôtres. C'est par suite du zèle inique des méchants que Pierre a enduré les souffrances, non pas une fois ou deux, mais à plusieurs reprises, jusqu'à ce qu'enfin il subît le martyre et allât recevoir au ciel la récompense qui lui était due. C'est encore par suite du même faux zèle que Paul fut sept fois jeté en prison, chassé, lapidé. Il souffrit tout cela avec patience. Annonçant la parole en Orient et en Occident et enseignant la justice au monde entier, cet illustre héraut de la foi vint enfin aux confins de l'Occident et y subit le martyre *sous des préfets*. C'est ainsi qu'il quitta le monde et passa au séjour des Saints, après avoir donné le sublime

exemple de ce que le chrétien doit savoir souffrir pour sa foi (1) ».

Celui qui parle de la sorte, il ne faut pas l'oublier, fut un disciple de Pierre, honoré par le prince des apôtres lui-même de la dignité sacerdotale, compagnon de ses labeurs apostoliques, et témoin oculaire des faits qu'il rapporte. Un tel témoignage mérite assurément toute confiance, et les données qu'il fournit revêtent sous sa plume un caractère d'authenticité incontestable.

Nous allons montrer qu'elles s'accordent de tous points avec les renseignements que nous avons empruntés à l'auteur des *Annales* et à celui de la *Destruction de Jérusalem*.

§ X. — Saint Clément commence par mettre sous les yeux des Corinthiens les exemples des apôtres, qu'il appelle tout récents (*proximi*), à cause de l'époque récente de leur martyre. « Ces deux grands champions qui étaient comme les deux principaux piliers de l'Église de Jésus-Christ, dit-il, servirent aux fidèles d'exemples de force et de patience, en souffrant les persécutions suscitées contre eux par la jalousie et l'envie, dont ils finirent par tomber victimes ». Cela peut s'entendre du zèle diabolique et de la colère qui enflamma Néron, indigné de ce qu'ils avaient précipité Simon le Magicien du haut des airs par la vertu de leurs prières, comme nous l'apprend saint Ambroise (2) ; mais on ne s'écartait certainement pas beaucoup de la vérité, en admettant qu'il y avait à Rome, à cette époque, des troubles semblables à ceux qui agitèrent l'Église de Corinthe pour les questions de prééminence hiérarchique. Venant ensuite à énumérer les travaux apostoliques supportés par saint Pierre et

(1) Nous avons suivi la traduction latine donnée par les savants allemands Hefele (ed. de Tubingue, 1855) et Dressel (ed. de Leipzig, 1863).

(2) Magum illum Simonem de aeris vacuo præcipiti ruina prostraverunt.

par saint Paul, Clément dit à la fin que le premier souffrit le martyre, victime de l'iniquité, et *passa à la demeure de la vraie gloire qu'il avait méritée;* que Paul fut martyrisé *sous des préfets*, et quitta ainsi le monde pour aller habiter le séjour des Saints, après avoir été *un modèle achevé de patience*

Que signifie cette phrase: καὶ μαρτυρήσας ἐπὶ τῶν ἡγουμένων (*sub præfectis*) ? Pourquoi y est-il parlé des *préfets* et non de l'Empereur ?

Le mot grec ἡγουμένος n'a jamais été pris dans le sens d'empereur, de monarque ou de souverain quelconque, mais seulement de préfet, de gouverneur, de chef, de supérieur. Ainsi, il a le sens de chef militaire ou civil, par exemple, chez Plutarque et Lucien : le premier dit en parlant de Virginius Rufus, qu'il était chef de l'armée germanique (τοῦ Γερμανικοῦ στρατεύματος ἡγουμένος), et dans un autre endroit, cité par Estienne, il fait mention d'un préfet de la Germanie (ἡγούμενος τῆς Γερμανίας). Lucien dans sa Vie d'Alexandre parle d'un Ἡγούμενος Βυθυνίας καὶ τοῦ Πόντου, c'est-à-dire préfet de la Bythinie et du Pont. Eckhel fait observer à son tour, que les *villes de Thrace* avaient l'habitude de mentionner sur leurs monnaies les *préfets*, ἡγέμονας, et que ce nom voulait dire un *magistrat romain* préposé à une province (1). Les moines grecs donnent le nom d'hégoumène au supérieur de couvent quelconque, comme l'atteste entre autres un marbre antique conservé au monastère de Grotta-Ferrata, et sur lequel on voit gravés les noms des premiers hégoumènes de cette abbaye, à commencer par saint Nil qui en fut le fondateur. On y lit par exemple : Ἡγούμενος Κύριλλος (2). Accordons même que

(1) *Doctrin. nummor. veter.*, vol. 2, pag. 474. « Thraciæ urbes in nummis ἡγέμονας præsides memorant eoque nomine intellectus fuit magistratus romanus qui provinciis præfuit. »

(2) Voir Nibby, *Analisi storico-topografico antiquaria della carta dei contorni di Roma*, pag. 140-141.

ce mot ἡγούμενος signifie la dignité impériale, pourquoi, encore un coup, le mettre au pluriel au lieu du singulier? Néron n'a jamais partagé le gouvernement avec aucun collègue quelconque; il gouvernait très-monarchiquement. La phrase: *Sub principibus* ou *sub imperatoribus*, n'était usitée qu'en cas d'un gouvernement collectif fort différent de celui de Néron. Dira-t-on qu'il s'agit ici des édits publiés contre les chrétiens par des prédécesseurs et qui auraient encore leur force? Mais tout le monde sait qu'il n'y eut point de persécution avant Néron; par conséquent, il ne pouvait pas être question des édits de ce genre antérieurs à son règne (*principum* ou *imperatorum edicta*); tandis que plus tard on en trouve, en effet, un assez grand nombre, comme l'attestent les Actes des martyrs. La chose devient claire dès qu'on rapproche de ce passage ce que nous avons lu, au chapitre 49 des *Annales de Tacite*, à savoir que, sous le consulat de Fonteius Capiton et Lucius Rufus (c'est-à-dire l'an 67 de l'ère vulgaire), l'empire fut confié, pour le temps de l'absence de l'empereur, à Elius (*res Romana, absente principe, permissa Helio liberto*), à qui vint s'adjoindre un autre affranchi, nommé Polythète, nouvellement revenu de la Bretagne. Le même historien parle de celui-ci en plusieurs endroits de ses *Annales*, particulièrement au c. 37, à propos d'une harangue d'Othon à ses soldats, où ce général le fait, avec Elius, auteur des crimes inouïs commis contre les Romains. Qu'on se rappelle également le passage relatif à Néron, du livre *de Excidio Hierosolymitanæ urbis*. L'auteur anonyme de cet ouvrage atteste que Néron, lorsqu'il apprit la chute de Simon, se trouvait en Achaïe (*Nerone in Achaiæ partibus sito*), que cette nouvelle hâta la condamnation de Pierre, et que, bientôt après, son exécution devint un fait accompli. L'apôtre avait été saisi et crucifié.

Le savant Cave (1), souscrivant à l'opinion de Dodwell, admet qu'il s'agit ici des préfets du prétoire (*sub prætorii prefectis*), en quoi nous sommes de son avis ; mais il se trompe assurément de date lorsqu'il reconnaît dans ces préfets Fennius Rufus et Sophronius Tigellinus, qui, au témoignage de Tacite (liv. XIV) succédèrent dans la préfecture du prétoire à Burrhus, deux ans auparavant (an 62), et qu'il place le martyre de Pierre en 64. Burrhus, que Tacite nous représente comme un homme de bien, fut celui même qui reconnut l'innocence de saint Paul, et le mit en liberté, le jugeant en appel de l'accusation de sédition formée par les Juifs de Césarée devant le tribunal de Festus, dont l'apôtre avait interjeté appel au tribunal de César.

Il est hors de doute qu'en 63 la préfecture du prétoire se trouvait confiée à ces deux tristes personnages, Rufus et Tigellinus ; mais il est également avéré que, dans la suite, ils furent obligés de se démettre de leur fonction à cause des abus qu'ils firent de leur pouvoir et des graves dommages qui en résultèrent pour le peuple, et de céder la place à Élius et Polythète. A ce moment-là, ainsi que le dit Tacite, Tigellinus accompagnait l'empereur dans son voyage en Achaïe. L'année suivante (en 68), la dernière de Néron, il revint au pouvoir avec son collègue Nymphidius Sabinus, et fut avec lui le principal moteur de la conspiration dirigée contre la vie de Néron.

L'auteur de la *Destruction de Jérusalem* nous en fournit une preuve péremptoire, que voici : « Comme Néron n'était fidèle envers personne, il suspectait aussi la fidélité des autres, et pour cette raison, il crut devoir se confier à Nymphidius et Gemellinus (lisez Tigellinus), hommes pervers, mais qui lui semblaient peu dangereux, à cause de leur basse extraction. Toutefois, ils finirent aussi par

(1) *Scriptor. eccles. Historia litter.*, ed. Genev., 1705.

abhorrer ses cruautés. Et comme ce prince avait fait périr ses amis les plus intimes, ils jugèrent plus prudent de prévenir le sort dont ils étaient menacés à leur tour. Ils firent donc un complot avec plusieurs autres, et abandonnèrent le parricide »... (liv. III, chap. xx).

Ainsi, c'est sous les préfets du prétoire, Élie et Polythète, et par ordre de ces dignes ministres de Néron (*sub præfectis*), que les deux immortels fondateurs de l'Église romaine furent mis à mort. Cela posé, il est facile de se rendre compte de la manière dont se passa ce déplorable événement.

§ XI. — Avant de partir pour l'Achaïe, Néron était déjà mal disposé à l'égard des chrétiens ; les confondant avec les Juifs, ils les accusait d'avoir incendié Rome et trempé dans la révolte de la Syrie. Se trouvant en Achaïe, il résolut de venger sur les chrétiens les grands échecs que les Juifs avaient fait subir à son armée chargée de comprimer les rebelles. A la nouvelle de la chute ignominieuse de son ami intime, Simon le Magicien, il expédie l'ordre de saisir les deux apôtres comme auteurs de ce triste accident. A cela vinrent s'ajouter les émeutes du peuple, irrité contre la prédication de doctrines proscrites par la loi, comme subversives de la puissance romaine, déjà ébranlée en Syrie. Peut-être aussi des faux frères, profitant des troubles politiques semèrent-ils parmi les fidèles de Rome des dissensions semblables à celles qui se produisirent à Corinthe quelque temps après. C'est au moins ce que semble insinuer le passage de la lettre de saint Clément où, après avoir dit que les apôtres et leurs adeptes périrent victimes de l'envie et de la discorde, et que ces deux vices ont renversé de grandes cités et anéanti même des empires puissants (1),

(1) Zelus et contentio urbes magnas evertit et gentes innumeras funditus delevit (ch. VI).

il ajoute : Nous vous écrivons non-seulement pour vous rappeler vos devoirs, mais aussi pour notre propre édification, puisque nous combattons dans la même arène et pour la même cause que vous (1).

(1) De quelle source donc pouvaient avoir jailli ces dissidences et ces contestations déplorables? Peut-être bien de celle que je vais indiquer. C'est une opinion générale, parmi les anciens écrivains, que saint Pierre, après avoir ordonné évêques Lin et Clet pour qu'ils l'aidassent en qualité de vicaires dans le gouvernement de l'Église romaine, conféra aussi l'ordination épiscopale à Clément, dans l'intention qu'il lui dût succéder après sa mort. Cette opinion a donné naissance à une discussion très-vive pour savoir si c'est Clément ou Lin qui succéda immédiatement à Pierre, comme nous le verrons ci-après. Je citerai en attendant saint Jérôme, qui savait parfaitement cette variété d'opinions, et qui, en parlant de Clément (*de Viris Illustr.*, cap. XXV), disait : *Tametsi plerique latinorum secundum post Petrum apostolum putant fuisse Clementem.* Une telle disposition d'esprit de Pierre envers Clément pourrait être venue de ce qu'il avait reconnu dans son disciple un homme doué d'un grand savoir doctrinal et d'une prudence achevée, lui méritant estime et réputation de la part des fidèles. Malgré cela, quelques-uns de ces faux frères qui, dès l'aurore du Christianisme, ainsi que nous le lisons dans les Actes et les Lettres des Apôtres, se firent les moteurs de troubles et d'agitations populaires, n'auront pas manqué d'exciter les esprits de beaucoup de fidèles de Rome afin qu'écartant Clément, ils montrassent une plus grande propension en faveur de Lin. Il en advint que, l'inquiétude gagnant de proche en proche par l'effort des opposants, Clément, avec l'assentiment de Pierre, à qui le Seigneur avait déjà signifié que « velox erat depositio tabernaculi sui » (*Epist.*, I, 14), déclara solennellement vouloir se retirer du gouvernement épiscopal de l'Eglise romaine. Il semble que saint Clément fasse allusion à ce triste événement d'abord dans les deux passages de sa lettre citée tout-à-l'heure par moi, mais peut-être plus clairement encore au chap. LIV où, d'après son propre exemple, il dit aux Corinthiens : « Quis igitur inter vos generosus, quis misericors, quis charitate plenus? Dicat si propter me seditio, et discordia et schisma orta sunt, discedo, abeo quocumque volueritis, et quæ multitudo jusserit facio ; solum Christi grex in pace degat cum constitutis presbyteris » (Vide *Epist. S. Clementis*, edit. Joseph Hefele, cap. LIV).

Il est vrai que plusieurs savants écrivains soutiennent que les paroles

En présence d'une telle situation, Élie et Polythète, qui, selon la remarque de Tacite, avaient peur des tumultes et des complots (*turbas et conjurationes*) et dont la conscience était d'ailleurs chargée des iniquités qu'ils avaient commises envers le peuple romain, afin de lui plaire davantage et de calmer les esprits, prononcèrent la sentence de mort des deux apôtres que déjà on gardait à vue dans la prison destinée aux criminels politiques. Ainsi se vérifia le mot de Clément, disant que le martyre

de Clément ayant rapport à la doctrine et non à des faits historiques, elles expriment les nobles sentiments qui se doivent montrer en pareilles circonstances, mais ne rapportent ni n'attestent un événement. Mais saint Épiphane ne l'entendait pas ainsi : il professait l'opinion fondée sur ce que j'ai dit, que Clément se servait de ces termes pour inviter les Corinthiens à suivre ses exemples, quand, pour le bien de la paix, il avait cédé, en une circonstance semblable, aux exigences de ses frères. Il ajoutait qu'il était enclin à penser de la sorte, parce qu'il avait lu le fait consigné chez d'anciens historiens. Voici les paroles de saint Épiphane : « Romæ primi omnium Petrus et Paulus apostolus... Inde Linus, tum Cletus. Post hunc Clemens Petri et Pauli temporum æqualis..... Utrum illis adhuc superstitibus Clemens impositis manibus episcopus a Petro consecratus, eaque detrectata provincia ab omni administratione vacaverit : ita enim in quadam epistola scripsit : « Recedo ex eo, instet populus Dei », nonnullis videlicet hoc modo consulens; nam in quibusdam commentariis ita scriptum reperimus... ac fieri sane potuit ut primum Clemente constituto, cum is defugeret (si ita tamen contigit, quod ego opinando potius quam asseverando dixerim), postea Lino Cletoque mortuis..... tum demum pontificatum capessere sit coactus. » D'habiles écrivains font réflexion que le témoignage d'Épiphane est de bien peu de poids, parce qu'il est seul, et du IVe siècle, et non recevable à établir un fait historique du Ier. Je répondrai qu'Epiphane en avait puisé la connaissance dans des auteurs plus anciens qui ne nous sont point parvenus, et qui par leur antiquité même formaient un témoignage supérieur à celui d'Épiphane. Mon raisonnement a semblé suffisant à Junius, à Fell, à Baronius, à Noël Alexandre, à Vandelin, à Hefele. Ce dernier annote ainsi les paroles de saint Clément rapportées plus haut : « Epiphanius (*Hæres.*, XXVII, 6) hunc locum laudans contendit, Clementem nostrum ipsum sponte exilium subiisse pacis gratia. »

eut lieu *sous les préfets*. Quelques mois après cette condamnation, Élie se rendit en Achaïe auprès de Néron, pour le supplier de retourner à Rome conjurer par sa présence les troubles devenus alarmants, et qu'il avait vainement espéré pouvoir apaiser par cette diversion du supplice des deux chefs du judaïsme.

§ XII. — La manière dont la mort des saints apôtres est relatée par Clément pourrait faire croire qu'ils ne furent pas mis à mort en même temps ; car, après avoir dit en peu de mots que Pierre souffrit de nombreuses tortures dans le martyre qui lui a valu la récompense céleste, Clément insiste ensuite sur les travaux et les souffrances de Paul, tant en Orient qu'en Occident (1), et enfin sur le martyre que cet apôtre a subi *sous les préfets*, ainsi que sur la demeure des saints préparée à ce *modèle achevé de patience* (*patientiæ summum exemplar*). Pourquoi cette différence? Elle s'explique facilement dès qu'on réfléchit que saint Clément écrivit à une Église que saint Paul avait fondée et arrosée de ses sueurs ; il devait par conséquent mettre sous les yeux des Corinthiens les exemples du grand apôtre. C'est ce qu'il fait, lorsqu'il les engage à lire la lettre que Paul leur avait adressée et dans laquelle cet apôtre leur reproche l'esprit de faction et de partis : « Prenez en main l'épître de saint Paul, apôtre. Que vous mande-t-il dès le début de sa prédication? Assurément, c'est par l'inspiration divine qu'il y parle de lui-même, de Céphas et d'Apollo, puisque déjà dans ce temps-là il y avait parmi nous des factions et des partis » (ch. XLVII).

(1) Quelques savants pensent que par les mots *ad occidentis terminos*, Clément a voulu indiquer l'Espagne, où saint Paul se serait rendu suivant son propre désir, dont il fait mention dans sa lettre aux Romains : « Cum in Hispaniam proficisci cœpero, spero quod præteriens videam vos » (Rom. XV, 24). Dans l'opinion de ces auteurs, le voyage de l'Apôtre aurait dû s'effectuer dans l'intervalle de temps qui sépare sa mise en liberté par Burrhus, et son martyre.

D'ailleurs, les anciens auteurs, d'accord en cela avec la vénérable tradition de l'Église romaine, sont unanimes à dire que les apôtres Pierre et Paul reçurent la palme du martyre la même année et le même jour (29 juin). Il suffit d'invoquer le témoignage de saint Denys, évêque de Corinthe, de saint Jérôme et de saint Ambroise. Le premier écrivait aux Romains du second siècle : « Tous les deux (Pierre et Paul), dit-il, arrivèrent chez nous à Corinthe et instruisirent la ville, en y répandant la semence de la doctrine évangélique ; de là, ils se rendirent en Italie et, après vous y avoir instruits aussi, vous autres Romains, ils subirent le martyre en même temps (*eodem tempore martyrio functi sunt*) » (1). Saint Jérôme dit que Pierre occupa la chaire romaine jusqu'à la dernière année de Néron, c'est-à-dire la quatorzième, où il fut mis en croix ; et que Paul fut décapité pour Jésus-Christ la quatorzième année de Néron, le même jour que Pierre (2). Saint Ambroise enfin, proclame que leur première béatitude consiste en ce qu'ils souffrirent le même jour ; et qu'un même jour, ont été couronnés par le martyre ceux qu'avait réunis leur commun dévouement à une même foi (3).

Dès les premiers siècles, les hérétiques ont essayé de propager la fausse opinion d'après laquelle Paul serait mort quelques années après Pierre, et cela, afin de rompre la succession des évêques Romains. C'est pourquoi le pape saint Gélase I, dans un concile tenu à Rome en 494, et où l'on agita la question des livres canoniques et apocryphes, déclara solennellement que Pierre eut pour

(1) S. Dionysius Corinth. Ep., apud Euseb., *Histor. eccles.*, XI, 25.

(2) Decimo quarto Neronis anno eodem die quo Petrus Romæ pro Christo capite truncatur (*de Viris illustr.*, p. 813, cap. I et p. 824).

(3) Ambo una die passi esse noscuntur. Scilicet ut quos una fides servitio devinxerat, una dies martyrio coronaret. (Serm. 67, *de Natali apostolorum.*)

compagnon de ses travaux le bienheureux Paul, apôtre, le vase d'élection, et reçut la couronne glorieuse du martyre dans la ville de Rome sous l'empereur Néron, le même jour que lui, et non pas à une époque différente, comme cherchent à l'insinuer les hérétiques!

§ XIII. — Il faut aussi tenir compte de l'époque à laquelle Clément écrivit sa lettre, parce que cela fait mieux ressortir les circonstances qui accompagnèrent le martyre des saints apôtres. Les auteurs tant anciens que modernes ont agité en sens divers la question de savoir si Clément fut successeur immédiat de saint Pierre ou non. Sans entrer ici dans l'examen des détails qui mèneraient trop loin, je me contenterai de faire, à ce sujet, quelques observations générales. Les protestants et les schismatiques qui ne veulent pas reconnaître en saint Pierre le premier évêque de Rome, soutiennent que Lin, Clet et Clément ont gouverné l'Église romaine *collectivement* (*in solidum*) pendant que Pierre et Paul avaient la sollicitude de l'Église tout entière, suivant cette parole de l'apôtre saint Paul : « Instantia mea quotidiana, sollicitudo omnium Ecclesiarum » (II Cor. XI, 28).

Quiconque aura examiné avec calme les autorités les plus imposantes parmi les anciens auteurs, celui-là pourra affirmer, sans crainte de tomber dans l'erreur, que Lin, Clet et Clément furent ordonnés évêques par saint Pierre et établis par lui en qualité de ses vicaires chargés non seulement de gouverner l'Église de Rome, mais encore d'exercer l'apostolat universel avec le pouvoir de fonder de nouvelles Églises en Europe et particulièrement en Italie. Il est probable que, lorsque saint Pierre dut se retirer de Rome sous l'empereur Claude, pour se rendre en Orient, ce fut Lin qui gouverna en son absence l'Église de Rome, comme étant le plus ancien de ses disciples et aussi comme le plus âgé ; c'est encore Lin, qui, après la

mort de Pierre, fut élu par le clergé comme son successeur, de préférence aux deux autres, ainsi que le chante un ancien poète dans une pièce dirigée contre Marcion (lib. III) :

Ex quibus electum magnum plebique probatum,
Hac cathedra Petrus qua sederat ipse locatum,
Maxima Roma LINUM *primum considere jussit.....*

Nous devons à ce sujet nous rapporter au témoignage d'Irénée comme étant le plus rapproché des temps apostoliques, et successeur immédiat de Photin, auquel l'Eglise de Lyon avait été confiée par Clément lui-même (1). Or, saint Irénée affirme que Pierre eut pour successeurs saint Lin d'abord, puis Clet et enfin Clément (2). Ce témoignage est confirmé par l'ancien canon de la messe, dans le memento des vivants, où les noms de Lin, Clet et Clément sont mentionnés dans l'ordre de leur succession hiérarchique. Les prières contenues dans ces *dyptiques*, ajoutées à quelques autres oraisons, formaient autrefois et forment encore ce qu'on appelle le canon de la messe, vénérable héritage qui nous a été légué, suivant le pape Vigile, par la tradition apostolique (3). Je souscris donc volontiers à l'opinion d'Eusèbe et de saint Jérôme, qui est au fond la même que celle de saint Irénée, à savoir, que Lin gouverna l'Église depuis l'an 68 jusqu'à l'an 80; Clet de 80 à 92, Clément de 92 à 101 ; et que Clément, dont parle l'apôtre Paul dans sa lettre aux Philippiens, fut le quatrième évêque de Rome après Pierre, puisque

(1) Vid. *Gallia Christiana*, Paris, 1725, à l'article *Lugdunenses archiepiscopi*, p. 77, col. 2. Ives de Chartres (*in Chr. mss.*, cité par Junius), écrit : Hic (Clemens) *destinavit Lugdunensibus Fotinum*. Bernard Guidon (dans Spicileg du C. Maï, t. IV) dit de son côté : Hic (Clemens) multos doctores Ecclesiæ ad diversas regiones transmisit, *Photinum Lugdunum*, etc.

(2) *Adversus hæreses*, lib. III, ch. III.

(3) *Epist. ad Etherium*.

saint Lin en fut le second, et Clet le troisième (*Clemens de quo apostolus Paulus ad Philippenses*, QUARTUS *post Petrum, romanus episcopus : siquidem secundus fuit Linus, tertius Cletus* (de Viris illustr., c 25).

Il suivrait de là, que par les tristes événements qui mirent du retard à la lettre de Clément, et dont il fait mention au premier paragraphe (*propter subitas ac sibi succedentes calamitates et casus adversos qui nobis acciderunt*), il faut entendre non la persécution de Néron, ainsi que pensent Hefele et Dressel, mais celle de Domitien, décédé l'an 96, c.-à.-d. le troisième de l'épiscopat de saint Clément. Ces deux illustres savants objectent à cela que, s'il s'agissait réellement de Domitien, Clément n'aurait pas manqué de mentionner le martyre de saint Jean l'Évangéliste, de Flavia Domitilla, de Flavius Clément, et des autres. On pourra leur répondre d'abord qu'un argument négatif ne saurait jamais prévaloir contre une vérité positive. Combien d'illustres chrétiens, sans parler des apôtres, ne périrent-ils pas sous Néron? Processus et Martinien, gardiens de la prison Julienne et Mamertine ; Hérodion et Basilisse, Olympie et Évellion, un des conseillers de Néron ; Gervais et Protais, Vital, Celse et Nazaire, — tous ces noms ne sont-ils pas inscrits au Martyrologe? Et cependant Clément n'en dit rien ; il ne fait mention que de deux femmes d'origine obscure, Danaïs et Dircée, sur lesquelles les martyrologes sont muets.

§ XIV. — On doit en dire autant de l'argument tiré de l'existence du Temple de Jérusalem au moment où Clément écrivit sa lettre, et du silence qu'il garde sur sa destruction, arrivée un peu avant 70. La manière dont il s'exprime aux chapitres 40 et 41 ferait plutôt croire que le Temple de Jérusalem existait encore dans toute sa splendeur et continuait à être le lieu des sacrifices. Aussi

Clément ne dit pas un mot de l'existence du temple ; son but était uniquement d'enseigner l'ordre à observer dans l'oblation du sacrifice de la nouvelle alliance et dans la distribution des ministères respectifs. Pour faire mieux comprendre sa pensée, il rappelle ce que Dieu avait prescrit relativement aux sacrifices et aux ministères de l'ancienne loi ; et il en tire cet argument que si le sacerdoce et les sacrifices de la loi mosaïque étaient assujettis à tant d'observances, le sacrifice Eucharistique, institué par Jésus-Christ, ainsi que la hiérarchie divinement établie des évêques, des prêtres et des diacres, exigent une perfection incomparablement plus grande.

Que si Clément eût parlé du temple, des prêtres et des lévites de l'ancienne loi, on ne comprendrait pas l'opportunité de l'avertissement qu'il donne aux Corinthiens (ch. XLI), lorsqu'il leur dit « que chacun doit rester dans son degré, et la conscience tranquille, et sans vouloir sortir des limites assignées par sa charge, rendre à Dieu de sincères actions de grâces (ch. XLI).

Aussi, après avoir rappelé les prescriptions de la loi mosaïque touchant les sacrifices et la distribution des ministères, il termine l'avertissement par les paroles suivantes : « Considérez, mes frères, que plus les lumières que nous avons reçues sont abondantes, plus grands sont aussi les dangers auxquels elles nous exposent ». (Ibid.)

Si au contraire, nous admettons que par les paroles : *Propter subitas calamitates et casus adversos,* on doit entendre la persécution Domitienne, on comprend sans peine alors pourquoi, en parlant des princes des apôtres, saint Clément se sert des termes suivants : *Proximos* athletas,.... *sæculi nostri* generosa exempla. La première de ces expressions (*proximi*) indique, il est vrai, une époque très-récente ; mais le terme *sæculi nostri*, en recule les limites en la déterminant davantage. Si Clément eût écrit immé-

diatement après la mort de Néron, il eût dit : *De nos jours* (horum dierum) et non pas *dans notre siècle* (sæculi nostri), expression qui admet un certain espace d'années déjà écoulées. On pourrait trouver dans sa lettre plus d'une formule de ce genre. En voici une qui mérite d'être signalée. Au chapitre XLVII, on lit : « Que vous a-t-il écrit (saint Paul) dès le commencement de son épître ? Nous devons écouter la très-fidèle et antique Église de Corinthe. *Quid primum vobis in principio Evangelii scripsit ? Audire debemus firmissimam et antiquam Corinthiorum Ecclesiam* (1) ». N'est-il pas clair que l'*Évangile* dont il s'agit ici avait été prêché par saint Paul à une époque assez éloignée pour que l'Église de Corinthe pût à bon droit être appelée *antique?*

§ XV. — Nous venons de considérer, sous ses diverses faces, l'insigne document que nous a laissé saint Clément. En ajoutant les renseignements qu'il contient aux données fournies par Tacite, saint Jérôme, l'auteur inconnu de la *Destruction de Jérusalem* et saint Ambroise, nous nous trouvons en possession d'un ensemble d'arguments qui nous permettent de décider la question chronologique du martyre des SS. Apôtres en faveur de l'année 67 de l'ère vulgaire, qui correspond à l'an de Rome 820.

Un jour, quand, par la pensée, on repassera la série des événements mémorables qu'aura illustrés le pontificat de l'auguste Pie IX, on saluera aussi l'année 1867 avec sa fête jubilaire des princes des Apôtres. Imitateur fidèle de ces héros invaincus, comme eux en butte à l'envie, à l'émulation, au faux zèle, le vénéré Pontife est là debout donnant à notre siècle, pour employer l'expression de saint Clément, l'exemple d'une patience consom-

(1) *Ibid.*, cap. XLVII. Τί πρῶτον ὑμῖν ἐν ἀρχῇ τοῦ εὐαγγελίου ἔγραφεν..... ἀκούεσθαι τὴν βεβαιωτάτην καὶ ἀρχαίαν Κορινθίων ἐκκλησίαν.....

mée (*sæculi nostri summum patientiæ exemplum existens*) ; comme eux aussi, il sortira victorieux de la lutte et triomphera des ennemis *(propter subitas et sibi invicem succedentes calamitates et casus adversos)*.

Fasse Dieu que cette belle couronne, symbole du nouveau triomphe de l'Église sur le paganisme moderne, vienne orner le front auguste du bien aimé Pontife, le jour même où il célèbrera l'anniversaire du triomphe que le Prince des apôtres remporta il y a dix-huit siècles sur l'ancien paganisme, et inscrira au catalogue des héros de l'Église catholique ces humbles vierges qui, par la séraphique pureté de leur cœur, ont mérité l'insigne faveur d'être admises aux noces de l'Agneau immaculé, et aussi ces intrépides athlètes qui, au milieu d'effroyables tourments ont versé leur sang pour la défense de la primauté d'honneur et de juridiction que Pierre avait léguée en mourant à ceux qui viendraient après lui siéger dans la Chaire de Rome.

(*Trad. de l'italien, de Mgr* BARTOLINI, *par le* R. P. MARTINOF, S. J.)

LE JANSÉNISME ET LES SACREMENTS.

Troisième et dernier article.

VIII.

Notre tâche n'est pas terminée ; nous n'avons encore rien dit du *rigorisme*.

Le jansénisme s'est révélé à nous dans sa hideuse nudité. Désormais, nous comprendrons mieux avec quelle justesse il a été appelé l'*hérésie la plus subtile que le diable ait jamais tissue*. On raconte qu'au milieu d'un exorcisme, Satan interpellé par l'exorciste, avec l'ordre de dire tout haut ce qu'il pensait des erreurs jansséniennes, répondit avec une joie mal déguisée : *Le jansénisme, c'est mon chef-d'œuvre*. Satan disait vrai.

Cependant, nous ne saurions clore la discussion, sans parler du plus actif et du plus puissant complice du jansénisme ; complice d'autant plus formidable qu'il se tient dans les rangs des catholiques. Évidemment, nous ne devons ni ne pouvons taire l'action et l'influence du *rigorisme*.

Ici, nous ne le cachons pas, notre embarras est grand. D'un côté, se montrent à nous des hommes de talent et de vertu, dont quelques-uns, aux jours mauvais de la Révolution, cueillirent la palme du martyre. D'un autre côté, nous apparaissent les tristes ruines opérées dans les âmes par suite de principes soutenus et pratiqués par ces

mêmes docteurs. Que faire? A Dieu ne plaise que nous enveloppions dans la même condamnation des hérétiques formels et des hommes simplement abusés! Mais aussi nous n'aurons garde d'absoudre l'erreur à cause de la vertu qui l'accompagne. Si la justice doit être inexorable, c'est assurément quand il s'agit de l'erreur qui tue les âmes.

Nous dirons donc, et de grand cœur, que les rigoristes furent de bonne foi; que toujours ils abhorrèrent les erreurs doctrinales du parti; et que, dans leurs principes de morale, ils ne se laissèrent jamais guider que par la haine sincère d'un funeste relâchement. Oui, nous en convenons, les rigoristes surent parfois réfuter vigoureusement les dogmes pervers de Jansénius; tous lui dirent anathème, tous aussi, avec une sincérité parfaite, prétendirent s'opposer à la décadence des mœurs. Voilà qui, jusqu'à un certain point, dégage la complicité des rigoristes, et sépare leur cause d'avec celle d'une hérésie perfide.

Toutefois, il restera toujours vrai que, bon gré mal gré, le sachant bien ou à leur insu, les rigoristes ont été les auxiliaires du parti. Ouvrez leurs livres de direction. Lisez les ouvrages de Concina et de Patuzzi. Qu'est-ce autre chose que les principes de direction suivis à Port-Royal? A part quelques thèses dirigées en droite ligne contre les propositions condamnées à Rome, ce qui met leur religion à couvert, n'est-ce pas tout à fait la morale et la méthode du parti? N'est-ce pas une nuance extrêmement délicate qui différencie le confesseur formé à l'école de Saint-Cyran d'avec le directeur vraiment rigoriste?

Or, s'il en est ainsi, comment s'abstenir d'un blâme sévère à l'endroit des rigoristes? Ils furent trop confiants et séduits, soit. C'est précisément cette imprudente confiance qui constitue leur tort inexcusable.

D'ailleurs, qui pourrait trouver mauvais que l'on juge les rigoristes absolument comme ils ont jugé ceux qu'il leur plaisait de flétrir du nom de *laxistes?* Que de reproches amers, que d'injures piquantes ne leur ont-ils pas adressés ? Les noms les plus estimables n'ont pas su trouver grâce à leurs yeux. Ni Suarez, ni de Lugo n'ont été épargnés. Ils ont traîné dans la boue et Viva, ce théologien qui jette un si grand jour sur les propositions condamnées en matière de morale, et Lacroix, dont saint Liguori a dit : *Doctus P. Lacroix qui egregie tractat de hoc sacramento Pœnitentiæ.* (L. VI, n° 464.) Eh quoi ! Ils n'ont pas craint d'accuser le saint évêque d'enseigner une doctrine *relâchée* et qui est un principe *de troubles et de scandale dans l'Église.* « Utinam, écrivait l'un d'eux, utinam « igitur ista theologia (moralis), quæ verius forte inscri- « beretur *immoralis*, nunquam lucem aspexisset, aut non « nisi plane defecata (1) ! »

Encore une fois, peuvent-ils se plaindre qu'on les traite sévèrement ? Qu'ils se rassurent cependant, la loi du talion ne leur sera pas appliquée à la rigueur. Non, jamais nous ne serons injustes contre eux comme ils le furent vis-à-vis de leurs adversaires. Il nous suffira de les avoir pleinement convaincus de suivre dans l'administration des Sacrements des maximes conformes, ou à peu près, aux maximes de Port-Royal.

IX.

A qui nous accuserait de calomnier, nous répondrions en le priant de nous expliquer pourquoi les rigoristes

(1) Voir la *Justification de la doctrine de saint Liguori*, par Mgr Gousset, et les *Lettres* qui suivirent cet ouvrage. C'est une des gloires du savant Cardinal d'avoir vengé et popularisé parmi nous les consolantes doctrines de saint Alphonse.

n'ont jamais ou presque jamais excité la bile des jansénistes. Non-seulement à Port-Royal on ne leur témoignait aucune mauvaise humeur; tout au contraire ils y étaient honorés, loués, recommandés. Le trop fameux Scipion de Ricci proposait à son clergé la lecture assidue de Concina et de Patuzzi, aussi bien que celle de Juénin et du rituel d'Aleth. C'est tout dire (1), et voilà déjà un terrible préjugé en notre faveur. Aussi, quand le pieux et docte Muzzarelli n'hésite pas à rendre les rigoristes responsables de tous les maux engendrés par les désolantes doctrines des sectaires; quand il va jusqu'à identifier les deux écoles, à tel point que pour lui, janséniste et rigoriste, c'est tout un; il faut bien reconnaître que ce seul fait motive une pareille inculpation, et peut éloigner tout soupçon d'exagération haineuse (2).

Mais voici qui est plus convaincant. Une comparaison établie entre les maximes des uns et des autres ne permettra pas le plus léger doute sur leur identité.

1° *Pénitence publique.* — Nous avons raconté les gémissements et les doléances des Jansénistes touchant la perversité d'un siècle qui ne savait ni comprendre ni accepter les rigueurs de la pénitence publique d'autrefois.

Écoutons Concina :

« Utrum peccata publica pœnitentia publica expianda « sint *etiam ætate nostra?* — Resp. *Affirmativa sententia* « *mihi vera videtur* ». (*De Satisfactione*, cap. v.)

(1) Nous ne citons que Patuzzi et Concina, parce qu'ils furent les maîtres de tous les rigoristes du siècle dernier. Les théologies imprimées en France alors et depuis, jusqu'en 1825 environ, ne font guères que reproduire leurs doctrines.

(2) Voyez au tome 5e de ses *Opuscules* (Avignon, 1827), sa *lettre sur la secte dominante*. La thèse y est rigoureusement démontrée.— A ce propos, nous croyons être utile au lecteur en l'engageant vivement à lire les *Opuscules* de Muzzarelli. Le caractère de cet auteur est une grande simplicité jointe à une vaste érudition : ce qui fait que chacun de ses écrits est un véritable traité. Le théologien et le canoniste y trouveront d'immenses richesses.

2° *Délai de l'absolution.* — Le lecteur se rappelle comment le rituel d'Aleth entend la manière de disposer le pénitent à la grâce de l'absolution sacramentelle. Pauvres habitudinaires, et surtout infortunés récidivistes ! qu'il sera long le temps de leur épreuve ! Concina ne pense guère différemment.

Et d'abord, si le confesseur s'aperçoit qu'il a affaire à un pénitent coupable de fautes graves, il lui indiquera deux ou trois jours à passer dans la prière et dans les larmes : « Si gravioribus sceleribus oppressum depre-« henderit pœnitentem, biduum triduumve *pro emol-« liendo corde designabit* ». (*De Absolut. Sacram.*, c. IX, 1, § 1, n° 7.)

En vain, nous cherchons dans le Catéchisme du concile de Trente une recommandation analogue à celle de Concina, nous ne parvenons à découvrir que les paroles suivantes :

« *Nota.* — Si enim, audita confessione, judicaverit « (sacerdos), neque in enumerandis peccatis diligentiam, « *neque in detestandis* DOLOREM POENITENTI OMNINO NON « DEFUISSE, absolvi poterit ». (N° 82.)

Quelques lignes auparavant, le Catéchisme avertissait le confesseur de ne pas renvoyer facilement son pénitent dans le but de lui faire compléter une préparation insuffisante, de peur que le pénitent, ainsi renvoyé, ne revienne plus : *Quoniam sacerdoti maxime verendum est ne semel dimissi amplius non redeant.* (*Ibid.*)

Mais arrivons aux habitudinaires et aux récidivistes.

Concina ne supporte pas qu'un habitudinaire reçoive l'absolution de son péché, avant que l'amendement n'ait précédé. Lacroix avait dit : « Confessarius potest absol-« vere *consueludinarium* prima vice qua se accusat de pec-« catis suæ consuetudinis, licet nulla adhuc emendatio « præcesserit, *dummodo eam serio proponat*, præcipue si

« ultro, nemine cogente ad confessionem venerit; uti « habet communissima... Ratio est quia sic confitens est « rite dispositus, et dat spem emendationis ». Concina s'indigne d'une telle assertion, et Lacroix qui, au jugement de saint Liguori, a traité excellement (*egregie tractat*) les matières relatives au sacrement de pénitence, Lacroix est sans façon traité de *laxiste* : « Hæc enim doctrina laxa « est ». (*Ibid.*, c. x, n° 13.)

Les récidivistes, on le pressent, ne seront pas traités moins sévérement. Concina, en effet, déclare, au nom de l'Écriture, des saints Pères et de son expérience personnelle, que la sévérité seule est capable d'arrêter les rechutes fréquentes. Écoutons-le.

« Utrum confessarius possit absolvere eos qui fre- « quenter relabuntur in flagitia mollitiei et pollutionis ?» Il s'agit, par conséquent de péchés solitaires, et par là même de pécheurs à l'égard desquels l'on a toujours montré plus d'indulgence.

Or, après avoir cité l'opinion de Sporer, qui avec le torrent des auteurs, n'hésite pas à absoudre ces malheureux *toties quoties*, à la condition, bien entendu, qu'ils apportent un ferme propos d'amendement, Concina s'écrie : « At in hoc sita difficultas est : *Quomodo confessarius* « *prudenter credere queat,* illos vere dolere et proponere « emendationem, *si cum iisdem peccatis redeant* ». (*Ibid.*, n° 14.) Il ne pense pas qu'une semblable bénignité serve à autre chose qu'à entretenir les plaies du pécheur : « Si « id quod sentio mihi promere licet, hanc juniorum do- « ctrinam falsam evincit experientia. *Istorum misericordia* « *auget, non curat vulnera* ». (*Ibid.*, n° 16.) — Il se repent même d'avoir autrefois poussé l'indulgence jusqu'à absoudre des pécheurs de cette nature, en qui cependant se faisaient remarquer et une diminution dans le nombre des rechutes, et des signes éclatants de douleur : « Falsa

« illa atque crudelissima benignitate et misericordia de-
« ceptus, absolutionem sæpius impertii, *quod interdum*
« *diminuta viderem peccata, quod spectarem lacrymas, et pe-*
« *ctoris tunsionem.* At benignitatis atque lenitatis adhi-
« bitæ me semper pœnituit ». (*Ibid*, n° 18.). Rien d'étonnant en cela : car, il faut savoir que très-souvent le pénitent fait quelques efforts sur lui et s'abstient du péché, précisément afin de tromper le confesseur, et de pouvoir plus tard pécher en toute liberté : « Scias *fre-*
« *quentissime* peccatores istos per unam aut alteram heb-
« domadam, *imo per mensem* abstinere a pollutionibus, ut
« absolutionem obtineant : ea obtenta, cito relabuntur,
« nec continuo ad confessarium redeunt ut sanentur ;
« sed in confidentiam futuræ confessionis pollutiones
« et flagitia multiplicant ». (*Ibid.*, n° 21.)

Aussi la règle de conduite qu'il croit devoir prendre pour lui et indiquer aux autres, c'est de refuser l'absolution aux récidivistes dont il s'agit, jusqu'à parfait amendement : « Quid ergo agendum?... Absolute sub ip-
« sum initium *omnino*, et inquam, *omnino* severus esto. Ab-
« solutionem denega ». (Ibid., n° 19.) « ...Si vis... lucrari
« istorum aliquos, esto misericorditer severus in dene-
« ganda absolutione... Sed repeto, *absolutionem denega usque-*
« *dum emendentur*. Revolve totam XII seculorum antiquita-
« tem, et nullibi invenies, absolutionum facilitate ejusmodi
« peccatores curatos, sed jejuniorum, ciliciorum, precum,
« meditationum severitate emendatos (1). » (*Ibid.*, n° 23.)

Que dites-vous de pareilles doctrines ? Évidemment, Concina aurait eu toute sorte de titres à la confiance de l'évêque d'Aleth. Entre eux l'entente est parfaite.

(1) Nous renvoyons encore à la dissertation du P. Desjardins sur l'*absolution des récidivistes*. On y verra s'il est vrai, ainsi que l'avance Concina, que, dans les douze premiers siècles, on ait invariablement exigé le parfait amendement comme condition préalable de l'absolution accordée au récidif.

Quant à la confession des jeunes enfants, Concina la déclare d'une difficulté entière. « Omnes fatentur *perdiffi-* « *cilem* esse puerorum confessionem et absolutionem ob « defectum rationis et maturæ deliberationis ». (*Ibid.*, n° 3.) Il ne permet de les absoudre, même sous condition, que dans les cas d'absolue nécessité. Saint Alphonse dit seulement que l'absolution des jeunes enfants exige une sérieuse attention : « Quod autem pertinet ad abso- « lutionem his pueris impertiendam, magna requiritur « attentio ». On peut les absoudre sous condition en dehors d'une nécessité extrême : « Bene enim potest ad- « ministrare sacramentum sub conditione, *quando justa adest causa* (*Praxis confessarii*, n° 91). De Concina ou saint Liguori lequel faut-il croire ?

3° *Doctrine sur la contrition.* — Rappelons-nous les enseignements du Catéchisme de Naples. « La vraie contri- « tion, y est-il dit, *est une chose très-difficile.* — Dieu peut, « sans doute, convertir les pécheurs en un instant, *mais* « *il le fait rarement.* — Dans la conversion du pécheur, « la grâce imite la nature, et agit par degrés, etc., etc. »

Ainsi parle Concina. A ses yeux, la vraie contrition est, en effet, d'une fort difficile acquisition, puisque, ne consistant pas seulement dans une affection du cœur, elle entraîne nécessairement des peines et des tortures infligées à une chair coupable. « Hæc autem vera et integra « animi mutatio foras erumpit, fructum parit, et in ipsa « membra corporis scelerum socii et complicis, severe « animadvertit. Oculos lascivos lacrymis affligit, vultum « stibio delibutum ad capiendas animas mœstitia et pal- « lore comprimit, et cetera membra quæ immunditiei, « luxuriæ, ebrietati, crapulæ indulsere, ciliciis, jejuniis, « et disciplinis torquet, cruciat, deprimit..... Hæc sunt « argumenta conversionis peccatoris absolvendi. » (*De Absolut.*, c. IV, § I, n° 3.)

Et que l'on ne dise pas, qu'au moment de recevoir le sacrement, le pénitent a réellement la volonté de manifester sa contrition par ses œuvres ; mais que la fragilité de sa nature est seule cause qu'il ne mène pas une vie conforme à ses promesses. Concina déclare hautement qu'une volonté ainsi faible et inconstante est le signe d'un cœur où n'a jamais régné le vrai repentir. « Ergo « voluntas pœnitentium, quam plenam, dum confitentur, « ostentant, quamque frequenter et frequentissime mu- « tant, non est voluntas plena et firma, sed debilis, in- « firma, et mera velleitas, ex mero servili timore ex- « torta, et amore virtutis, justitiæ, et Dei penitus vacua.» (*Ibid.*, § 2, n° 4.)

Enfin, que l'on ne s'y méprenne pas. Sans doute il est possible au Seigneur d'opérer instantanément la conversion du plus grand des pécheurs : ne l'a-t-il pas fait pour saint Matthieu, la Madeleine, le bon larron ? Mais rarement il en use de la sorte. Car, dans les opérations de sa grâce, il suit ordinairement la lenteur habituelle des opérations de la nature. « Communiter enim ordo « gratiæ naturæ ordinem imitatur, in quo res non su- « bito, sed sensim, et pedetentim ad suam integritatem « perveniunt. » (*Ib.*, § 4.)

O grand théologien, que voulez-vous donc conclure de tout cela ? Faut-il le demander ? la conclusion se tire toute seule. Refusez, refusez impitoyablement l'absolution, jusqu'à ce que, pendant un temps considérable, le pécheur ait subi les épreuves qu'il vous aura plu de lui imposer. « Ex quibus omnibus colligitur, peccatoribus « inveteratis, et consuetudinariis impertiendam non esse « absolutionem, nisi prius propriam conversionem ple- « nam, et sinceram esse, operum argumentis, precibus, « lacrymis, jejuniis ostendant. » (*Ib.*, n° 16.)

Cependant, qu'il veuille bien nous le permettre, nous

ferons observer à Concina que les saints Pères et les théologiens ne pensent pas tous comme lui. Saint Jean Damascène a dit : « Quamvis non omnigenam pœniten-« tiam præstiteris, Deus tamen ne *parvam* quidem et ad « *breve* semper factam repudiat; verum *et huic* quoque « amplam mercedem constituit. Non *temporis quantitate,* « sed *animi affectione* pœnitentia ponderatur. » Saint Jean Chrysostôme dit à son tour : « Lubrica est natura hu-« mana, *cito* decipitur ; sed *cito* a fraude se expedit : et « sicut *confestim* cadit, ita *confestim* erigitur. » — Enfin Suarez, en qui, au témoignage de Bossuet, l'on entend toute l'école ; Suarez dit en termes exprès que la sincérité de la contrition dépend uniquement du propos que le pénitent a formé au moment de sa confession « Non « oportet, ut confessor sibi persuadeat et judicet etiam « probabiliter ita esse futurum, ut pœnitens a peccato « abstineat ; sed satis est ut existimet *tunc* habere tale « propositum, *quamvis post breve tempus illud sit mutaturus.* « Ita docent doctores omnes (1). »

Nous n'avons pas tout dit. Et pourtant c'en est assez pour conclure. Est-il vrai, oui ou non, que les maximes rigoristes de Concina ne diffèrent pas des doctrines jansénistes de l'évêque d'Aleth et de Port-Royal ? Dès lors, n'est-il pas constant que le sacrement de pénitence est devenu, pour les uns comme pour les autres, d'une pratique impossible ? Concina a dit lui-même : « Cavendum « semper ne sacramentum impar humeris humanis red-« datur, sive ex parte pœnitentis, sive ex parte confes-« sarii. » (*Ib.*, c. x, n° 2.) N'a-t-il pas là prononcé sa condamnation et celle de ses pareils ?

(1) Voy. les *Lettres de Mgr. Gousset*, etc., lettre 10e. Des témoignages semblables y sont ramassés en foule.

X.

L'on nous objectera, sans doute, que tous les rigoristes ne sont pas aussi durs que Concina.

Il est vrai. Le langage de cet auteur a un degré d'acrimonie que les plus méchants de la secte jansénienne ont rarement dépassé. Les rigoristes ont cru prudent d'user de formes plus adoucies ; et ils ont bien fait, dans l'intérêt de leur cause. Mais, pour être moins âpres dans leur langage, en ont-ils été moins durs dans leurs maximes? Nous croyons pouvoir affirmer que non. Un seul exemple nous suffira.

Ouvrons Bailly, dont, il y a quelques années, la théologie régnait en souveraine dans nos écoles ecclésiastiques. Interrogeons-le sur la question de savoir si la contrition peut s'obtenir en un instant. Il nous répondra oui. Très-bien. Mais voyez avec quelle promptitude il ajoute : « Hæc tamen assertio, quæ omnium nunc est « theologorum, prudenter intelligenda est. Quamvis « enim fieri possit ut peccator a peccatis statim ac unico « instanti resurgat, uti Davidi et pio latroni accidit, « *certum est tamen, idque unanimi consensu docent Scriptura* « *et Patres, iis qui in peccati consuetudine torpescunt, multo* « *et plurimum tempore opus esse ut contritionem veram abso-* « *lutionemque idoneam assequentur*..... Caute igitur agant « confessarii..... »

Voila bien, même présentée avec plus d'art, la dangereuse doctrine de Concina sur l'épreuve du pénitent et le délai de l'absolution.

D'ailleurs, pourquoi les rigoristes se montrent-ils si tenaces à exiger que la *charité* se rencontre dans l'attrition surnaturelle, qui peut, après tout, être la seule dis-

position apportée au sacrement? N'est-il pas évident qu'une semblable théorie, si elle était vraie, aurait pour résultat d'aggraver la difficulté du sacrement de pénitence? Pourquoi donc les rigoristes font-ils encore, sur ce point, chorus avec les jansénistes?

Or, encore ici, interrogeons Bailly. Voici le texte de ses propositions :

« Amor ad legitimam attritionem requisitus est *amor* « *charitatis seu amicitiæ*, ac proinde non sufficit amor spei « seu concupiscentiæ.

« Amor charitatis ad justificationem in sacramento pœ- « nitentiæ consequendam requisitus, *debet esse super om-* « *nia et in corde* dominari, nec sufficit amor inefficax et « in corde non dominans.

« Rejicienda est sententia eorum qui contendunt desi- « derium ad Deum redeundi, illumque amandi propositum « ad veram attritionem sufficere. »

Si ce n'est pas là du jansénisme, voilà du moins qui lui ressemble beaucoup. Un auteur franchement catholique n'aurait jamais dû s'étendre avec complaisance sur de pareilles thèses.

Nous pourrions pousser bien loin ce travail de comparaison. Il nous serait aisé de demander compte au rigorisme et de ses maximes défavorables à la *communion fréquente*, et de ses doctrines injurieuses au sacrement du Mariage, et de son fatal abandon du jeune âge qu'il laisse exposé presque sans défense aux embûches de Satan, en reculant indéfiniment pour l'enfant la réception des sacrements de confirmation, de pénitence et d'Eucharistie (1).

(1) Le lecteur est prié de se rappeler la lettre si importante du cardinal Antonelli sur l'admission des jeunes enfants aux sacrements de Pénitence et d'Eucharistie. Voir la *Revue*, numéro de septembre dernier.

Mais il faut se borner. Nous nous contenterons de demander aux rigoristes pourquoi ils ont accepté avec tant d'empressement la pratique *des dénonciations* par lettres anonymes dans le cas si triste, hélas! de la sollicitation *ad turpia*. Le Saint-Office a pourtant déclaré expressément que de pareilles dénonciations sont insuffisantes. L'illustre cardinal Albitius atteste que jamais les tribunaux de Rome n'accueillirent de témoignages anonymes. «.. .. Denuntiatione, quæ debet fieri in judicio cum jura-« mento, et cum expressione et subscriptione sui nominis : « *nec sufficit si fiat per apochas vel per litteras sine nomine et* « *cognomine auctorum*, *ut* habetur in edicto publicato de « ordine Supremæ Inquisitionis Romæ, die 12 martii 1608. « (*De Inconstantia in fide*, cap. 35.) » Il est vrai que, nonobstant l'édit du Saint-Office, quelques théologiens donnèrent, par rapport aux dénonciations en matière de sollicitation, la règle suivante :

« Quand il faut dénoncer un sollicitant *ad turpia*, le « confesseur peut, avec l'agrément du pénitent, écrire à « l'Ordinaire toute la série du fait, excepté le nom du « sollicitant; et, dans la confession, il enjoint au pénitent « d'écrire lui-même le nom et les qualités du complice « sur un papier qu'il ferme et remet au confesseur, le-« quel, à son tour, l'insère dans la lettre qu'il transmet « à l'Ordinaire. »

Mais il faut ajouter que les théologiens, auteurs de cette règle, étaient des jansénistes. C'est à Hennebel qu'en revient la principale part. Aussitôt connue à Rome, elle y fut blâmée par les plus savants personnages. Et l'on comprend à peine comment, en opposition ouverte avec les conditions les plus essentiellement requises pour tout jugement, elle a pu s'acclimater en France comme elle l'a fait : si bien que, jusqu'à ces

dernières années, on n'employait pas d'autre mode de dénonciation (1),

XI.

On le voit, les rigoristes ont réellement été les puissants auxiliaires des disciples du jansénisme. Les faits sont là pour l'attester.

Comment donc expliquer leur *bonne foi* ?

C'est là une difficulté que l'on ne tourne pas aisément. Car enfin, si les rigoristes pensaient avoir de justes motifs pour craindre l'invasion d'un funeste relâchement, pourquoi ne pas recourir à l'Église afin de lui dénoncer le danger et l'ennemi ? Voilà ce que dictait la plus vulgaire sagesse. Pourquoi s'emparer, au contraire, des principes et de l'enseignement d'hommes flétris par l'Église ? N'y avait-il pas dans ce fait plus que de l'inconséquence ? Les rigoristes étaient justement indignés des excès de quelques casuistes : était-ce une raison pour se joindre aux jansénistes dans la guerre persévérante déclarée à tous les casuistes et à tous les directeurs formés par eux ? — Le probabilisme avait été le prétexte ou l'occasion de quelques décisions fausses ; était-ce une raison pour combattre le probabilisme ?

Non ; les rigoristes, en toutes ces rencontres, firent preuve de légèreté d'esprit et de souveraine imprudence. Cependant, Rome leur montrait l'exemple d'une parfaite

(1) Voir à la dixième livraison des *Analecta Juris Pontificii*, dans la dissertation, déja indiquée, d'excellentes réflexions sur le présent sujet.— Heureusement la pratique des dénonciations par lettres anonymes disparaît chaque jour. Le P. Gury, qui un moment avait cru pouvoir l'admettre, la réprouve formellement dans ses *Casus conscientiæ*.— On fera bien de lire les intéressants détails fournis par M. Stremler, dans son *Traité des jugements ecclésiastiques*.

exactitude qui sait marcher toujours entre les deux extrêmes. Les rigoristes ne surent pas ou ne voulurent pas consulter Rome, car, nous ne savons comment il se fait, mais la chose est certaine, le rigorisme éprouvera toujours une antipathie plus ou moins prononcée vis-à-vis de la Chaire apostolique. Ils allèrent aux excès. Leur zèle ne sut jamais s'éclairer par la science. Ils étaient semblables à ces Juifs dont saint Ambroise a dit : « Ipse « timor Domini, nisi secundum scientiam sit, nihil prod- « est; imo obest plurimum. Siquidem Judæi habent ze- « lum Dei, sed quia non habent secundum scientiam, « in ipso zelo et timore majorem contrahunt divinitatis « offensam.... Et quid de Judæis dico? *Sunt etiam in no-* « *bis, qui habent timorem Dei, sed non secundum scientiam,* « *statuentes duriora præcepta, quæ non possit humana conditio* « *sustinere.* » (Brev. Rom. dom. 1 Aug. in 2° noct.)

Ils oublièrent que, seule, l'Église romaine a d'une manière permanente l'esprit de sagesse, qui éclaire le zèle, et ils auraient dû lui demander des principes de direction.

Cependant, c'est à de pareils guides que la France s'est confiée pendant plus d'un siècle. Ils enseignaient dans les écoles, ils occupaient les chaires et les confessionnaux, ils remplissaient les bibliothèques ; et ainsi se faussaient nos antiques traditions. Grand Dieu ! comment se fait-il que notre foi soit restée intacte au milieu de ce déluge de fausses maximes ? Pourrons-nous jamais assez bénir le Seigneur de ce miracle de préservation ?

Soyons donc mieux avisés. Voici que Rome nous avertit. Par ses salutaires condamnations, elle nous aide merveilleusement à effacer la trace d'un enseignement pernicieux. Par d'opportunes recommandations, elle nous indique des pâturages entièrement sains. Rome nous avertit, Rome nous aide. A nous de savoir comprendre le prix d'aussi maternelles prévenances.

Il est vrai que l'ennemi de tout bien fait tous ses efforts pour paralyser le zèle des adversaires du rigorisme. Les prétextes ne manquent pas. Tantôt, c'est le souvenir des premières années de l'éducation cléricale; tantôt, c'est la mémoire de quelques bonnes pages; d'autres fois, c'est le respect dû aux hommes d'un certain siècle ou d'une école qui semblent commander la réserve et la modération, et qui arrachent aux flammes des ouvrages qu'elles devraient consumer.

Parlons franchement. Ce sont là des puérilités. Car enfin, un mauvais livre sera-t-il jamais autre chose qu'un mauvais livre? Est-ce que ces quelques lambeaux de vérité ne se retrouveront pas avec avantage dans des livres de tout point irréprochables? Prenons garde de ressembler à ces enfants peu intelligents qui ne savent lire que dans leur livre ; ou encore, à l'insensé qui s'opiniâtrerait à prendre sa nourriture dans une caisse remplie de poison, sous prétexte que le poison n'y est pas seul.

Quant au respect qui s'attache aux hommes du *grand siècle* ou d'une certaine école, il doit avoir ses bornes. Serait-il juste de se laisser fasciner par le prestige d'un nom, au point de compromettre les véritables doctrines? C'est ici le lieu de se rappeler le vieux dicton : *Amicus Plato, magis amica veritas.* Trop longtemps, il a été de mode, même chez d'excellents auteurs, de citer souvent les rigoristes, et comme avec honneur. C'était un excès de complaisance. Nous croyons que ces gens-là ne doivent être cités que pour leur propre condamnation, et pour fournir des arguments *ad hominem.*

Nous ne voudrions pas même qu'on s'occupât de *corriger* les ouvrages des rigoristes. Qu'on veuille nous dire, en effet, pour combien d'ouvrages de ce genre la correction a été menée à bonne fin. De pareils livres ne peuvent pas se modifier. L'expérience le dit assez haut. Il faut

les refondre entièrement ; et cette tâche héroïque n'est point réservée à des ouvrages qui n'eussent jamais dû voir la lumière.

Enfin, et c'est la conclusion de notre travail, nous adresserons à nos lecteurs l'invitation pressante du docte Balthasar Francolini : « Cave a rigorismo ; cave a rigo-« ristis ; cave etiam ab iis qui mittunt ad te commentarios « suos, Summas suas, instructiones suas, rigorismum « suum. » (*Clericus Romanus contra nimium rigorem munitus* : Introduct.)

H. Montrouzier, S. J.

DE QUELQUES RÉCENTS TRAVAUX

D'ARCHÉOLOGIE CHRÉTIENNE.

—

Deuxième et dernier article.

—

V.

La commission romaine d'archéologie sacrée poursuit énergiquement ses travaux d'excavation et de restauration dans les Catacombes. En 1864, elle retrouvait le cimetière de Saint-Castule sur la voie Labicane ; puis, de concert avec les chanoines réguliers de Sainte-Agnès *extra-muros*, elle dégageait les issues primitives de l'hypogée fameux sur lequel s'élève la basilique. Tout près de là, elle préparait la découverte, désormais assurée, du cimetière Ostrien, le plus important peut-être de tous ceux que possède l'Église Romaine, et où la tradition veut que l'apôtre saint Pierre ait baptisé la première génération chrétienne. Un peu plus tard, et toujours sur la voie Nomentane, la catacombe de saint Nicomède se débarrassait de ses décombres, et nous donnait la belle épitaphe d'une mère, *Catianilla*, qui mérita le titre si glorieux et si nouveau d'ΕΡΓΟΠΟΙΟϹ, que d'autres inscriptions traduisent par les épithètes d'OPERARIA ou de

LABORVM AVTRIX (1). Expressions d'un caractère et d'une valeur que le paganisme ne soupçonna point : elles me rappellent l'*apis argumentosa* de l'antique office de sainte Cécile ; c'est la piété active, le souci empressé de faire le bien, l'ingénieux et infatigable travail de l'*abeille* qui gagne les âmes à Jésus-Christ, pour remplir enfin les alvéoles de l'Église, ou des Catacombes, de ce miel pur et sacré qui se nomme Tiburce et Valérien; c'est encore le travail des mains, la peine et la souffrance ennoblies par la grâce divine, le châtiment de la faute originelle transformé en un principe fécond de gloire. Aussi repoussé-je, de toute la force de mon âme, l'explication très-singulière qu'un écrivain, d'ailleurs intelligent(2), s'est avisé récemment de fournir à la solennelle formule des catacombes : IN PACE (3). « Cette fière épitaphe, dit-il, est un éloge « du Christianisme, de beaucoup supérieur à l'Apologé- « tique de Tertullien; *Vixit in pace,* lit-on sur leur cer- « cueil de pierre. Si César avait pu comprendre le sens « de ces mots, il aurait lapidé leurs ossements. Ils signi- « fient que le mort qui laisse ces mots derrière lui, a vécu « hors de la société civile, n'a pas été soldat, n'a pas payé « l'impôt, s'est moqué, sa vie durant, des dieux et de « l'empire. On dit que c'étaient des fanatiques : c'étaient « des gens qui n'obéissaient pas volontiers. Il faut laisser « aux plumes corrompues le soin de flétrir leur mémoire; « leur souvenir faisait battre le cœur de Pascal, et on « voudrait être Pascal, chaque fois qu'on rencontre leur « *vixit in pace* sur le bloc de pierre creux qui a contenu « leur dépouille héroïque. » Ces paroles sont d'un esprit généreux; mais elles ne donnent qu'un portrait faux et

(1) De Rossi. *Bullet. archéol.*, 1865, p. 52.
(2) M. Derôme, *Revue contemporaine*, 30 nov. 1865, p. 258.
(3) Cf., *Théologie des Catacombes*, dans cette *Revue*, t. x, suppl. p. 635.

romanesque des premiers chrétiens, qui les eussent eux-mêmes repoussées, non par modestie et comme un éloge, mais par honneur et comme une calomnie.

L'année 1865 fut consacrée à restaurer le cimetière de Priscille et à déblayer celui de Domitille. En même temps, la catacombe de Saint-Calixte élargissait son enceinte et nous rendait un *cubiculum* spacieux où l'on pense que le pape saint Soter fut enseveli. Dans la villa Patrizi, des sépultures souterraines se révélaient, qui paraissent appartenir aux soldats chrétiens des cohortes prétoriennes; quatre inscriptions damasiennes livraient leurs précieux fragments à l'étude des archéologues, et les cryptes de Saint-Clément ne cessaient de mettre au jour de vrais trésors historiques et artistiques.

Au vingtième mille de la voie Flaminienne, sur le territoire de Morlupo, on a commencé d'explorer une nécropole catholique, récemment découverte. Les fouilles de Porto excitent davantage encore la curiosité des savants; car elles donneront peut-être les éléments d'une solution satisfaisante, à la grande question des *Philosophumena*, toujours agitée et toujours douteuse. Les conditions géologiques de Porto ne permirent point l'établissement de catacombes semblables à celles de Rome; on y suppléa par un cimetière à ciel ouvert, sillonné de fosses profondes dans lesquelles on superposait plusieurs corps, en les séparant l'un de l'autre par une assise de briques ou de tuiles. Les inscriptions qu'on y recueille sont très-anciennes et déjà nombreuses. Enfin, l'on a retrouvé les vestiges d'un *xenodochium* dont la description, quand elle sera complète, fera l'un des plus beaux chapitres de l'histoire de la charité chrétienne.

Dans l'Italie du Nord, Mgr Cavedoni et le docte bibliothécaire florentin, Liverani, faisaient dernièrement connaître les deux cimetières souterrains de Chiusi, et parmi

des inscriptions importantes, publiaient ce gracieux *titulus* d'un pélerin *dont Dieu sait le nom :*

HIC POSITVS EST
PEREGRINVS CICONIAS
CVIVS NOMEN DEVS SCIT (1)

L'Église orientale elle-même avait ses catacombes. M. Charles Wescher, membre de l'Institut de France, chargé d'une mission scientifique en Égypte, rencontra, il y a deux ans, un hypogée chrétien sur le rivage d'Alexandrie. Par un sentiment de modestie aussi noble que désintéressé, il a confié au chevalier de Rossi le soin de juger et de commenter sa précieuse découverte, et s'est contenté, pour sa part, d'en esquisser la simple histoire. Il résulte, des travaux réunis de ces deux savants, que le cimetière d'Alexandrie est absolument distinct des catacombes païennes de la même ville; qu'il est l'œuvre de plusieurs générations, et que son origine remonte, son architecture toute classique le prouve, à l'époque où l'Église d'Alexandrie fut fondée. On y voit cependant des stucs et peintures du IIIe ou du IVe siècle, retouchés et complétés, trois cents ans après, dans le goût byzantin. Il s'y trouve, et en bon nombre, des citations textuelles de l'Écriture sainte, de l'époque byzantine pour la plupart; mais l'une d'entre elles (S. Matth., III, 3, coll. Marc. I, 3) paraît à M. Wescher beaucoup plus ancienne et très-voisine de l'établissement du Christianisme.

Cette catacombe avait au moins deux étages, et servait aux réunions liturgiques aussi bien qu'aux sépultures.

(1) Mgr Cavedoni pense que ce pèlerin venait du pays des *Cicones* dans la Thrace, région indiquée par Homère. M. de Rossi rappelle des exemples assez nombreux de la belle formule : *Cujus nomen Deus scit.* (*Bullet. archeol.*, 1865, p. 56.)

Les *arcosolia* sont de la même forme qu'à Rome, quoique les *loculi* soient creusés perpendiculairement et non parallèlement à la paroi de la galerie. Une fresque considérable, certainement antérieure à la paix définitive de l'Église sous Constantin, confirme ce fait déjà connu, que l'art et le symbolisme chrétiens étaient dès lors identiques en Orient et en Occident. En Phrygie et à Modène, en Égypte et à Autun, à Jérusalem et à Rome, mêmes conceptions artistiques et mêmes symboles. Aussi faut-il conclure par ces graves paroles de M. de Rossi : « La « clef, la partie principale et substantielle de ce système « secret de signes et de symboles, était donc commune « à toute la chrétienté. L'universalité et l'uniformité de « cette institution démontre qu'elle eut une cause unique « et assez puissante pour produire un effet si constant et « si étendu. Quelle est cette cause ? Saint Augustin a « posé en principe que ce qui est universellement et de « temps immémorial pratiqué dans l'Église, sans qu'on « en trouve l'origine dans les décrets des conciles, ou « dans les actes de la hiérarchie ecclésiastique, doit être « tenu pour l'enseignement et l'œuvre des Apôtres eux-« mêmes. Devrons-nous recourir ici à cette grande loi, « et rapporter à l'âge apostolique les commencements, la « tradition, l'universalité et l'uniformité du symbolisme « des monuments chrétiens ? Les récentes découvertes « du cimetière de Domitille me feraient presque répondre « que oui. Est-ce a l'école d'Alexandrie dont les leçons « retentirent si fort et si loin dans la chrétienté, que « nous attribuerons l'honneur d'avoir imprimé cette « direction à l'art symbolique ? Ou bien plutôt, l'Église « romaine qui, malgré d'horribles dévastations, est encore « si riche de monuments primitifs de toute sorte, n'a-« t-elle pas donné à l'art chrétien sa législation, en lui « confiant le double enseignement des dogmes et des

« types symboliques et artistiques ? Les découvertes « futures et le progrès de nos études donneront la réponse « à ces obscurs problèmes. En attendant, et ceci est « manifeste, le témoignage que ces monuments rendent « de la doctrine dogmatique de l'Église primitive, « acquiert chaque jour une force plus considérable, « puisque chaque jour fait ressortir davantage son uni- « formité dans l'universalité » (1).

VI.

S'il en est ainsi, rien n'est évident comme la nécessité de demander à la tradition doctrinale des premiers siècles, le sens de leur tradition symbolique. Souvent, le langage des arts du dessin est le plus clair qu'on puisse imaginer : il traduit parfaitement un fait historique ou un sentiment de l'âme. Mais dès qu'il aborde les vérités de l'ordre invisible, surtout les vérités surnaturelles, il reste inévitablement au-dessous de sa tâche. Il doit alors compter, pour se faire entendre, sur la science des spectateurs ; il ne saurait guère leur inspirer des idées nouvelles, mais seulement réveiller celles qu'ils possèdent déjà. Le pinceau et le ciseau n'ont, pour rendre les nuances délicates de la pensée chrétienne, que des signes assez vagues de leur nature, et dont il faut chercher ailleurs la signification précise. L'étude de la patrologie est donc indispensable à l'explication des peintures et sculptures catacombales, et la science théologique sera toujours la meilleure garantie contre les entraînements d'une imagination facile ou les écarts d'une interprétation trop subjective.

La controverse engagée sur les monuments primitifs du culte de saint Joseph, a soulevé un problème

(1) *Bullet. archéol.*, 1865, p. 77.

secondaire, quant à son origine, mais d'un intérêt vraiment souverain. Le bas-relief inférieur d'un sarcophage du quatrième siècle, trouvé près de Saint-Paul-hors-les-Murs et conservé au musée du Latran, représente l'adoration des Mages. On y voit un homme debout, appuyé sur le dossier de la chaire royale où Marie est assise. Tout s'accorde à faire reconnaître en lui saint Joseph. Mais le R. P. Marchi, avait fait autrefois à son sujet une découverte très-inattendue (1), et il l'avait pris pour la personnification, pour l'image sensible du Saint-Esprit. Le chevalier de Rossi, fort enclin à diminuer le nombre des monuments où le R. P. Garrucci a signalé la présence de saint Joseph, s'empara de l'opinion de son illustre maître le P. Marchi, et la défendit principalement par cette considération que la scène de l'Épiphanie telle que nous l'avons décrite, offre un parallélisme parfait avec un autre bas-relief, placé justement au-dessus, et figurant la création d'Ève. Ici, en effet, l'une des personnes divines occupe un trône tout pareil à celui de Marie, mais recouvert d'une draperie en signe d'honneur ; une autre lui présente la nouvelle créature ; la dernière enfin se tient debout derrière le trône et appuyée sur le dossier. Or, continue M. de Rossi, celle-ci est incontestablement l'Esprit-Saint, et comme elle ressemble de tous points au personnage qui dans le plan inférieur accompagne la sainte Vierge, on doit admettre, avec le P. Marchi, que le sculpteur, en modelant ce personnage, a voulu symboliser, non pas saint Joseph, mais l'Esprit-Saint.

Quelques jours après, le R. P. Garrucci répliquait : Ces deux figures ne sont pas exactement identiques, ainsi que vous le prétendez. Celle de la création a le front chauve, des traits arrondis, un visage plus rempli ; au

(1) C'est l'aveu de M. de Rossi lui-même. (*Bullet. archeol.*, 1865, p. 30.)

contraire, celle de l'Épiphanie a le front recouvert d'une abondante chevelure, son visage est d'une forme sèche et allongée. D'ailleurs fussent-elles absolument semblables, votre raisonnement manquerait d'une base solide. Vous interprétez mal le tableau de la création : ce n'est pas le Père, mais le Fils qui est assis ; ce n'est pas le Verbe, mais l'Esprit saint qui conduit Ève devant son Créateur ; enfin, ce n'est pas l'Esprit-Saint, mais le Père, que l'on voit debout derrière le siége, centre de toute l'action.

Désormais, le débat changeait d'objet, et c'est à fixer le nom de la divine Personne assise en ce fauteuil, que les deux princes de l'archéologie romaine ont consacré des travaux pleins d'érudition et d'habileté. La théologie se trouva bientôt engagée dans la lutte ; on conçoit aisément qu'elle seule pouvait triompher.

La création, suivant la remarque du R. P. Garrucci, est une œuvre commune à la Trinité toute entière : c'est pourquoi le sarcophage du Latran nous montre, sous des formes humaines, les trois personnes divines occupées de la création d'Ève. Cependant le sculpteur n'a point négligé l'excellent parti qu'on peut tirer de la doctrine des théologiens sur l'*appropriation*. L'Écriture enseigne que par le Verbe toutes choses ont été faites, et que, sans Lui, rien n'a été fait. Or, c'était une règle de l'art classique de représenter l'ouvrier, le peintre ou le sculpteur, assis devant son ouvrage, le regard fixé sur lui, comme pour le comparer avec l'idéal et le modèle. Donc, la Personne divine qui est assise dans la chaire d'honneur est bien le Verbe éternel, très-reconnaissable encore au geste qu'il fait de la main et qui désigne toujours la parole, « Verbum », dans les monuments de l'antiquité.

Le Père crée par le Fils et le Fils par la volonté du Père ; tel est le langage de la tradition. C'est donc la première des Personnes éternelles que l'on voit debout der-

rière le siége du Verbe, agissant par lui, et lui communiquant son autorité créatrice : principe et origine des *processions* divines, elle se distingue par son front chauve et ridé, signe de vieillesse chez les hommes, symbole de priorité seulement dans la Trinité.

Enfin, l'élévation à l'ordre surnaturel et la sanctification sont particulièrement attribuées à l'Esprit-Saint; et parce que cet *amour* personnel, ce *don* substantiel et subsistant, se communique d'ordinaire en l'Église par l'imposition des mains, il est figuré dans notre bas-relief, par cette personne qui, interrogeant du regard les deux autres, comme pour indiquer qu'elle en procède avec toute son activité, étend la main droite et répand ses bénédictions sur la tête de la nouvelle créature.

Ainsi l'opération commune aux trois divines Personnes, leurs caractères notionnels et leurs relations, sont nettement et vigoureusement exprimés par cette page de marbre.

M. de Rossi protesta contre cette interprétation. La chaire, disait-il, est une marque d'honneur; et couverte d'un voile comme elle est, elle fait une évidente allusion à la chaire où l'évêque se tenait assis, tandis que les diacres demeuraient constamment debout. Or, les saints docteurs ont plus d'une fois comparé l'évêque au Père, et les diacres au Verbe. Donc, le personnage qui occupe ici le trône est le Père. D'ailleurs, ce personnage parle et n'agit pas, double caractère très-convenable au Père qui engendre le Verbe, *dicens Verbum*, et n'agit que par lui. La Personne qui impose la main à Ève, c'est le Fils, lui qui nous protége, qui nous a promis et envoyé l'Esprit-Saint. Enfin, celui-ci est placé derrière le siége épiscopal, et bien qu'il ait la tête chauve (1), n'y faisons

(1) Fait incontestable, malgré la grande peine que M. de Rossi a eue d'en convenir.

point attention ; car, à moins d'être arien, le sculpteur n'a pu vouloir indiquer d'une manière si hardie le caractère personnel du Père.

Il n'est pas difficile de voir que M. de Rossi, fort soigneux de garder l'égalité dans la Trinité, la blesserait tout autant que son adversaire : n'accorde-t-il pas lui-même un trône d'honneur au Père, et seulement le rôle de diacres au Fils et au Saint-Esprit, sans qu'il puisse donner à ce dernier une participation réelle à l'action créatrice ? De plus, il est impossible que le sculpteur n'ait pas eu d'intention symbolique en représentant l'une des Personnes divines, chauve et le front sillonné de rides ; ou bien il eût été plus distrait, plus ignorant, plus insouciant du langage mystique de son art, qu'on ne peut l'admettre (1).

Nous l'avons dit, la chaire n'est pas ici un signe de prééminence, mais le siége de l'ouvrier ; et si elle est ornée d'une draperie, ce n'est pas qu'elle veuille ressembler aux chaires épiscopales, mais se distinguer de la chaire placée au-dessous et occupée par la sainte Vierge, simple créature. Oui encore, le personnage assis, *parle :* et voilà précisément la propriété du Fils, du Verbe, Pensée et Raison révélatrice, qui subsiste en soi-même, et dont la parole *active* opère ce qu'elle ordonne. Pareillement, le Saint-Esprit ne nous est pas seulement donné pour nous sanctifier : il est le *Don sanctificateur*, et le sculpteur nous le montre dans l'acte même de sa personnalité.

Je ne crains pas le reproche d'insister trop longuement sur cette admirable théorie, car, je le sais, je ne

(1) On peut encore observer que le type de notre sarcophage est certainement antérieur aux luttes de l'Arianisme, et que des symboles, qui par eux-mêmes seraient dangereux en un temps d'hérésie, ne le sont nullement quand une tradition authentique les justifie et les autorise.

suis pas seul à subir le charme d'une lumière aussi haute et aussi pure. Et puis, voici que je cède la parole à l'un des premiers théologiens de notre temps. Il y a deux mois à peine, ce savant homme, dont les écoles romaines admirent les leçons profondes et l'intelligence aussi ferme qu'impartiale, développait la doctrine des Pères sur l'*appropriation* des opérations divines, spécialement dans la création de l'homme, et il ajoutait cette remarque dont j'ai le texte sous les yeux : « Hanc appropriationem « insigniter expressam cernere est in sarcophago Musæi « Lateranensis eruto ex crypta penes sepulchrum sancti « Pauli apostoli gentium, in via Ostiensi. Sculptura pu- « tatur esse sæculi IV, sed, ut in hujusmodi operibus « sæpe usu venit, probabiliter derivata ab exemplari « vetustiori. Hanc cum cælaturis in eodem monumento, « commentariis illustrarunt viri eruditi, primum R. P. « Josephus Marchi, tam cl. Joannes Baptista de Rossi, « et denique R. P. Raphaël Garrucci, cui archæologo « doctissimo ectypon in acceptis refero. »

Puis, examinant la discussion engagée au sujet de l'explication symbolique du bas-relief de la création, l'éminent professeur rappelle les principes suivants : 1° Lorsqu'une seule opération, la création par exemple, est attribuée sous divers rapports et comme partagée aux trois Personnes divines, les saints Pères ne manquent pas d'en attribuer le dessein au Père, l'action au Fils, la perfection au Saint-Esprit. Ou bien, s'il s'agit de l'homme, notre création est l'œuvre spéciale du Fils qui nous fait les images naturelles de Dieu, et l'Esprit-Saint consomme cette ressemblance dans l'ordre surnaturel. 2° Dans les opérations *ad extra*, le Père se manifeste par le Fils (*visibile Patris*, *facies Patris*) et par l'Esprit-Saint. Le Père est en lui-même le *Dieu invisible*; le Fils, par les apparitions et manifestations sensibles est le *Seigneur visible*. 3° Le

Père engendre en son sein (*dicit*) le Verbe « en qui sont toutes les idées », (*plenum idœarum*) ; de là, une relation de raison entre le Verbe et les choses à créer. Le Saint-Esprit procède comme *Don*, avec une relation pareille à l'égard des créatures raisonnables à sanctifier. Quand donc le Père dit : « *Faciamus hominem*, etc. », il exprime son dessein ; c'est comme le rayonnement de sa volonté sur le Fils et l'Esprit-Saint ; mais ses paroles ne sont pas une négation de l'appropriation ; elles ne s'adressent pas à la créature, elles ne constituent pas l'opération en elle-même, et celle-ci demeure appropriée au Fils et au Saint-Esprit que S. Irénée nomme énergiquement « les mains du Père » (1). 4° Tout cela prouve clairement l'unité d'action de l'adorable Trinité : « *Unus Deus fabri-* « *cator*, écrit encore S. Irénée, *fecit ea per semetipsum*, *hoc* « *est per Verbum et per Sapientiam suam* » (l'Esprit-Saint) (2). 5° Saint Basile remarque, avec d'autres docteurs, que, relativement à nous, le Père est en quelque sorte plus éloigné et le Saint-Esprit plus rapproché : « Via itaque cognitio- « nis Dei est ab uno Spiritu per unum Filium ad unum « Patrem.... Qui dona distribuit, occurrit primum Spi- « ritus sanctus, tum cogitamus eum qui misit (Filium), « postremo pertingimnus ad fontem ac causam bono- « rum (3). »

Après ces observations préliminaires, vraiment dignes d'un successeur de Suarez et de Vasquez, le docte théologien conclut : « Quand donc je vois les trois personnes divines réunies pour créer, de façon que l'une paraisse agir par les deux autres, et porte le titre de *Père* presque gravé sur son front, tandis que la seconde, assise sur un trône, ainsi qu'il convient au Seigneur

(1) Iren., *Adv. hæres.*, l. IV, c. 37.
(2) *Ibid.*, coll. l. I, c. 19 ; l. II, c. 2, etc.
(3) Basil., *De Spiritu sancto*, c. 16 et 18.

(*Dominus*), crée en bénissant, et que la troisième impose la main à la créature qu'elle couvre de son ombre et qu'elle perfectionne en la sanctifiant, je crois lire les paroles des saints Pères : « Deus ad faciendum quæ ipse « apud se præfinierat fieri, ipse suas habet manus : adest « enim semper Verbum et Sapientia, Filius et Spiritus, « per quos et in quibus omnia libere et sponte fecit (1). « — Itaque tria intelligis, mandantem Dominum, creans « Verbum, et confirmantem Spiritum.... Principium om- « nium quæ sunt, unum est, per Filium condens et per- « ficiens in Spiritu (2). »

« Sans doute, si on les considère en eux-mêmes, le personnage assis sur le trône, et celui qui impose la main à Ève, pourraient symboliser le Père qui commande, et le Fils qui exécute. Mais toutes les analogies, tous les modes d'appropriation, tels que la théologie les a fixés, nous empêchent de croire que la première Personne, dont la créature est le plus éloignée et qui semble agir par les deux autres, soit le Fils ou le Saint-Esprit. Que l'on étudie son rôle dans l'ensemble du tableau, et l'on reconnaîtra en elle le Père : le Père qui, selon la tradition, se manifeste par le Fils, le Seigneur et l'Ouvrier divin, et par l'Esprit-Saint qui perfectionne l'ouvrage du Fils ; afin que par le Fils, figure et parfaite image de la substance du Père, et par l'Esprit-Saint, terme de la volonté et de l'amour du Père et du Fils, nous arrivions à la connaissance du Père lui-même. »

Ces considérations sont décisives. Elles fixent le sens d'un des plus beaux témoignages de la tradition monu-

(1) Iren., l. IV, c. 37.

(2) Basil., *loc. cit.* Nous citons seulement quelques-uns des textes allégués par l'excellent théologien que nous sommes heureux d'avoir encore ici pour maître. Quant à l'ensemble de la controverse, Cf. De Rossi, *Bullet. archeol.*, 1865, nos d'avril et septembre ; — Garrucci, *Dissertaz. archeol.*, tom. II, 1re et 2e livraison.

mentale, et montrent l'étroite mais heureuse obligation que l'archéologie chrétienne aura toujours de consulter d'abord la théologie.

VII.

Personne n'apprécie mieux l'utilité de cette méthode d'interprétation que M. le chevalier de Rossi, et son ardeur à interroger les écrits de nos saints docteurs explique son passé déjà glorieux en assurant les succès de son avenir. Il lui doit, en particulier, de savants commentaires sur les symboles eucharistiques qu'on voit aux cimetières de Calixte (1) et de Domitille, et jusque dans la catacombe d'Alexandrie.

Parmi les représentations de repas, si fréquentes dans les quatre premiers siècles chrétiens, il distingue une série, et c'est la plus nombreuse, caractérisée par le pain et le poisson servis aux convives. Il la subdivise en trois classes. Tantôt, le nombre et la qualité des assistants n'accusent aucune idée mystique, et alors, le festin est l'image du bonheur céleste plutôt que des agapes d'ici-bas : qu'auraient-elles à faire avec un tombeau? D'autres fois, sept hommes composent l'assemblée, et devant eux l'on a représenté très-souvent des corbeilles remplies de pains : c'est la scène des bords du lac de Tibériade, et tout ensemble la figure de la table eucharistique. Parfois aussi, le poisson et le pain sont préparés sur un trépied, soit au milieu des corbeilles sacrées, soit entre le prêtre et une *Orante;* c'est alors la consécration, c'est le sacrifice même.

Le peintre chargé, dès le premier siècle, de décorer la catacombe de Domitille, a choisi le premier de ces sujets, et le plaçant au fond de la galerie principale, vis-à-vis

(1) Cf., *Revue*, tom. x, supplém., pages 617-620.

de la porte, il en a fait le centre d'une magnifique synthèse de peintures qui se développent à la voûte et sur les parois latérales. Il a donc figuré la table du Seigneur, *mensa Domini* ; deux personnes y sont assises, un céleste sourire sur les lèvres ; un serviteur s'approche, et c'est lui sans doute qui a déposé devant elles le pain et le poisson ; car l'Eucharistie est la préparation, l'avant-goût et le gage de la vie bienheureuse. Au plafond, le cep mystérieux qui rappelle Jésus-Christ, déroule ses rameaux fertiles sur lesquels les anges recueillent joyeusement les fruits dignes d'être rassemblés dans les trésors du Père de famille. Puis, Daniel au milieu des lions, Noé dans l'arche et la colombe messagère d'espérance, le pêcheur qui retire le poisson des flots, le bon pasteur et la brebis qui paît à l'ombre d'un arbre vert : est-il possible de mieux raconter l'histoire, les dangers, les secours, le terme enfin de la vie chrétienne ?

Dans l'hypogée d'Alexandrie, la frise de l'abside souterraine où se célébraient les saints Mystères, est ornée de deux tableaux certainement antérieurs au cinquième siècle : la multiplication des pains et les noces de Cana. Tout d'abord, Notre-Seigneur est assis entre S. Pierre et S. André qui lui offrent les pains et les deux poissons ; à ses pieds douze corbeilles disposées en deux groupes ; près de là, entre deux arbres, plusieurs personnes sont rassemblées autour d'une table malheureusement effacée par le temps ; mais une inscription nous révèle du moins la signification de ce repas :

ΤΑϹ ΕΥΛΟΓΙΑϹ ΤΟΥ $\overline{\text{ΧΥ}}$ ΕϹΘΙΟΝΤΕϹ

Ainsi, la valeur symbolique de ces sujets si souvent reproduits dans la première période de l'art catholique, reçoit une nouvelle et bien éclatante démonstration. Les

eulogies, surtout pour l'école d'Alexandrie, sont le corps et le sang du Sauveur réellement présents sous les espèces sacramentelles. Par conséquent, la foule que Notre-Seigneur rassasia au désert désigne les chrétiens qu'il nourrit de sa chair sacrée. Et pour l'indiquer plus nettement encore, l'histoire est ici sacrifiée à la pensée mystique. Au témoignage de S. Jean, ce furent les apôtres André et Philippe qui, après Jésus-Christ, eurent le rôle principal dans cette multiplication miraculeuse ; le récit évangélique ne parle pas de S. Pierre, et le peintre l'a toutefois substitué à S. Philippe, comme pour nous dire : le fait que je mets sous vos yeux est l'image prophétique du banquet de l'Eucharistie ; les deux apôtres qui apportèrent à Jésus les poissons et les pains, sont la figure du sacerdoce chrétien, et j'ai représenté S. Pierre plutôt que les autres disciples, parce qu'il est le Chef suprême de la hiérarchie et des ministres sacrés.

Le second tableau est consacré au miracle de Cana que la tradition des saints Pères a toujours regardé comme un symbole de la consécration du calice et de la transsubstantiation du vin au sang de Notre-Seigneur. Cette fresque est donc le complément et le commentaire de la première : toutes deux ensemble composent une solennelle profession de foi au dogme de l'Eucharistie.

M. de Rossi rappelle à cette occasion un touchant et profond emblême de la sainte Communion. Une épitaphe du troisième siècle, découverte à Modène, en 1862, par l'illustre Cavedoni, donne d'abord le nom du défunt : SYNTROPHION ; au-dessous, l'on a gravé sept pains marqués d'une croix et rangés sur une seule ligne horizontale aux extrémités de laquelle on voit deux poissons qui mangent le pain placé près d'eux. Les chrétiens, « *pisces* « *Christi* » (1), se nourrissent du pain vivifiant qui est

(1) REVUE, *Théologie des Catacombes*, 3e partie, n° VI.

frayeur? Redouterait-il le sénat, le peuple ou l'armée nous savons ce qu'il en pensait. Son collègue Licinius? mais les deux Augustes s'accordèrent assez longtemps à protéger l'Église. Licinius faisait ouvertement profession d'être redevable de ses succès au Dieu des chrétiens, et l'on verra plus loin que ses monnaies portaient à cette époque des signes évidents de christianisme (1).

Rien ne nous empêche donc de croire que les mots *instinctu divinitatis* furent l'expression d'une idée toute chrétienne. Du reste, attribuer à l'inspiration divine l'honneur de la victoire, était une chose si nouvelle dans l'épigraphie officielle de Rome, qu'elle dut être dictée par un sentiment de religion inconnu jusque-là. Si enfin l'expression *divinitas* est aussi classique qu'il convient pour une inscription monumentale, elle est employée, sans l'ombre d'un scrupule, par les écrivains catholiques des premiers siècles.

Où est donc la nécessité de regarder l'arc de Constantin comme une œuvre de fusion libérale et de tolérance systématique?

La science archéologique a jeté une autre accusation à la face du grand empereur chrétien. Ses monnaies, dit-on, sont toutes souillées de symboles païens; elles ne commencent à porter des signes de christianisme qu'en 330, c'est-à-dire, dix-huit ans après la défaite de Maxence. Le monogramme n'y apparaît que plus tard encore, vers 335, quand Constantin fit le partage de l'empire (2).

Des numismates plus hardis se déclarent hautement scandalisés de sa conduite : ils ne voient rien dans ses médailles qui prouve son antipathie pour l'idolâtrie et son affection pour la religion de Jésus-Christ; mais uni-

(1) J'emprunte toutes ces raisons à l'ouvrage cité du R. P. Garrucci, pages 236, 251 et suivantes.

(2) M. Feuardent, *Revue numism.* Paris, tom. I, 1856.

quement une « monstrueuse confusion de superstition et de christianisme » (1).

Monseigneur Cavedoni était moins sévère. Il divisait en trois périodes la vie de Constantin : tant que vécurent ses antagonistes ou rivaux, il aurait toléré dans ses monnaies les images des idoles; devenu seul maître du monde en 323, il les aurait écartées impitoyablement, en les remplaçant déja probablement, quoique rarement, par des symboles chrétiens ; enfin, après la fondation de Constantinople, il aurait ostensiblement adopté dans ses types monétaires le monogramme du Rédempteur et les autres signes de la véritable religion (2).

Toujours le même soupçon de faiblesse, d'hésitation et de tolérance suspecte : avouons-le, les admirateurs de Constantin ont bien sujet de s'en offenser. Le R. P. Garrucci, un savant rigide, très-éloigné de céder aux entraînements de la passion ou de l'opinion, a pris parti pour cette grande figure historique ainsi méconnue, et il a écrit sur la numismatique constantinienne des pages pleines de force et de clarté (3). A leur première apparition, Monseigneur Cavedoni se crut obligé de retirer une partie de ses assertions et il convint noblement que Constantin n'a pas attendu la mort de Licinius pour épurer les coins de ses médailles.

Le caractère de mon travail ne me laisse pas entreprendre la description de toutes les monnaies rassemblées et expliquées par le R. P. Garrucci. Comme dans les autres branches de l'archéologie, je ne dois recueillir ici que les résultats importants au point de vue de la science

(1) Eckhell, *Doctr. nummorum*, tom. VIII, p. 89. — Tanini, *Supplem. ad Bandurium*, p. 274.

(2) *Opuscoli* de Modène, tom. III (1858).

(3) *Vetri* 1re et 2e édit.; dans cette dernière, pages 232-261. — *Dissertazioni*, tom. II, p. 23 et suivantes.

ecclésiastique, en abandonnant aux Revues spéciales la tâche de réunir et de discuter les faits.

1° Avant l'année 326, Constantin a certainement frappé des monnaies avec l'empreinte d'une croix équilatérale; en effet, on en trouve beaucoup de ce type, au nom de Crispe († 326).

2° Il est certain que cette croix et le monogramme lui-même, ont précédé l'année 323, puisque plusieurs types où ils figurent étaient déjà hors d'usage quand Constance obtint le titre de César.

3° Il est avéré que les deux Licinius, quoique païens, ont accepté ces deux emblêmes sacrés ; Licinius le père a même une monnaie où l'étendard est surmonté d'une croix. Ceci est une des plus belles découvertes de l'éminent numismate du collége romain : elle ruine, en effet, par la base, les systèmes qui nous montraient Constantin tremblant devant son rival et lui sacrifiant une bonne part de ses convictions intimes. Les monnaies chrétiennes de Licinius sont évidemment antérieures à 323 et probablement à 319, date de ses premiers démêlés avec Constantin.

4° Après la mort de Licinius, le nombre des médailles marquées de symboles purement chrétiens se multiplie singulièrement. De 326 à 333, la croix semblable au T des grecs, fait son apparition sur les monnaies sorties d'Aquilée.

5° Une pièce d'or et un petit bronze de Constantin portent le monogramme environné des sigles α-ω ; mais le R. P. Garrucci, scrupuleux en matière d'authenticité, ne veut pas encore les admettre dans sa riche série de médailles incontestables.

Toutefois, ces emblêmes sont-ils bien chrétiens ? Ne se trouvent-ils pas sur des monuments de l'antiquité païenne, par exemple, sur des monnaies venues d'Egypte ou du

Bosphore cimmérien ? Notre auteur enregistre soigneusement ces faits et démontre très-bien qu'on n'y peut rien voir que l'intention servie par des ouvriers inhabiles, de représenter des étoiles ou le signe emblématique du salut ✠, ou la lettre X des Grecs, ou le *thau* et le *vau* de l'alphabet asmonéen, etc. Mais, quant aux monogrammes et aux croix des monnaies de Constantin, leur signification est si claire par elle-même, si exactement déterminée par l'histoire e les commentaires des écrivains contemporains, leurs contours sont si nets, leur forme si constante, qu'il y aurait de la mauvaise foi à les faire passer pour de simples astres à 4 ou 6 rayons, pour des assemblages de perles, etc.

Mais, enfin, ces symboles certainement chrétiens ne sont-ils pas mêlés à des figures païennes dans la numismatique de Constantin? et ne prouve-t-on son empressement à les employer que pour accuser davantage sa détestable manie de tout concilier, le vrai et le faux, l'Église et l'idolâtrie? Le R. P. Garrucci répond 1° que les images de Jupiter et d'Hercule ne sont gravées que sur des monnaies où l'empereur ne prend pas encore le titre de *Maximus :* elles sont donc antérieures à l'an 315, et il est très-raisonnable de reculer leur origine jusques avant la conversion de Constantin ; 2° des médailles de Crispe et Constantin le Jeune sont marquées à l'effigie de Jupiter, mais elles ont été émises en Orient par les ateliers de Licinius ; 3° Constantin, il est vrai, eut la vaniteuse faiblesse de se laisser comparer à Mars et au Soleil, par les panégyristes et les rhéteurs de sa cour; il souffrit qu'on lui donnât les noms de ces dieux ; il se fit représenter sur plusieurs médailles avec leurs attributs et devises : *Marti conservatori.* — *Soli invicto comiti.* Mais ce n'était pas idolâtrie : dans ces monnaies et des statues analogues, il conservait ses propres traits ; jamais, du reste, il n'adora le

soleil, et voici une légende qui marque nettement de quel soleil il s'agissait : *Soli invicto æterno* AUG(USTO). Mars continua de figurer dans les médailles impériales jusque sous le règne de Constantin II; c'était un pur symbole de courage militaire. Cependant, le grand Constantin fut mieux inspiré quand il remplaca définitivement les légendes plus ou moins étranges qu'on vient de lire, par l'expression très-simple de *Virtus*. Il était faible souvent, mais jamais il n'est retombé dans l'idolâtrie ; jamais il n'en a repris les dogmes ou les pratiques.

L'abbé JULES DIDIOT.

LITURGIE.

Examen d'un livre intitulé : *Introduction aux cérémonies Romaines, ou Notions sur le matériel, le personnel et les actions liturgiques, le chant la musique et la sonnerie*, par A. Bourbon, chanoine et maître des cérémonies de la cathédrale de Luçon.

Quatorzième article.

§ 21. *Examen du deuxième chapitre.* (Part. I, tit. VI, ch. II.)
De quelques vases non sacrés usités en liturgie.

Les vases dont il est ici question sont les burettes, le vase destiné à recevoir l'eau dont le prêtre s'est servi pour se laver les doigts au *lavabo*, et ceux qui servent à laver les vases sacrés.

I. *Des burettes.*

Les burettes sont nommées, dans les rubriques, *ampullæ* ou *urceoli ;* on les trouve aussi appelées par certains auteurs, *hamulæ*. Le mot *ampulla*, en liturgie, signifie aussi les burettes des saintes Huiles, que nous appelons plus particulièrement ampoules. Dans le Rituel et le Pontifical, ces dernières sont toujours désignées par le mot *ampulla* ou *vasculum*.

D'après les rubriques, les burettes où l'on prépare le vin et l'eau pour le saint sacrifice doivent être en verre et avoir un couvercle. Ces deux prescriptions sont souvent violées dans nos églises : il n'est donc pas sans intérêt d'en examiner la nature.

La matière des burettes est positivement désignée dans la rubrique du Missel (part. I, tit. XX) : *Ampullæ vitreæ*. Nous lisons la même

chose dans le Pontifical, au titre de l'ordination d'un sous-diacre ; on y indique aussi que les burettes doivent avoir un couvercle, le tout, cependant avec un certain tempérament. *Pelvicula cum ampullis vitreis quantum fieri potest, cum suis operculis, vino et aqua plenis.* Les anciens auteurs, commentant ces rubriques, en donnent les raisons et paraissent tenir beaucoup à ce qu'elles soient observées. Gavantus (t. I, part. X, tit. XX) s'exprime ainsi : « Vitreæ jubentur in rubrica, « ne contingat error in calice, ob densiorem materiam hamularum « qua difficile vinum dignoscitur ab aqua. » Le même auteur dit ailleurs (*de Mensuris sacræ supell.*) : « Hamulæ non ex argento, stan- « no, aurichalco aliovè metalli genere, sed e vitro seu crystallo per- « lucido, cum operculo decenti. » Nous lisons dans Bisso (l. A, n. 285, § 2) : « Circa ampullas, eas rubrica præcipit esse vitreas, eo « fine ut faciliter cognoscatur quænam sit vini, et quænam aquæ ». Le même auteur dit encore (*ibid.* 331 et 332) : « Ampullæ pro missa « debent esse vitreæ... Ampullæ pro missa habeant sua opercula ». Nous lisons plus bas (l. c, n. 552, § 3) : « Super eamdem creden- « tiam... cum ampullis, quæ, quantum fieri possit, sint omnino vi- « treæ... ambæ suis operculis coopertæ ». « Ampullas vitreas vel « crystallinas », dit Castaldi (l. I, sect. III, c. VI, n. 2), « decora « forma binas, inter se pares ac similes, tot numero quot altaria..... « opercula item vitrea, vel etiam stannea perpolita atque accurate « elaborata, quibus operiatur, singula habeant. » Benoît XIV (*de Missæ sacrif.*, l. I, c. IV, n. 8) exige aussi que les burettes soient transparentes : « Nos dicimus ampullas vitreas esse oportere, ut vinum « ab aqua discerni possit ».

Les autorités sur lesquelles repose le sentiment qui regarde comme préceptive la rubrique d'après laquelle les burettes doivent être en verre sont très-fortes, comme il est facile de le voir. Observons que l'usage des burettes opaques peut être et a souvent été la cause d'une erreur contre laquelle on ne saurait prendre trop de précautions, et celle qui consiste à marquer d'une ligne apparente la burette du vin n'est pas suffisante. Il suit de là qu'on fera toujours très-bien de se conformer à cette rubrique, quand même elle ne serait pas préceptive :

on devra même le faire en certains cas où l'erreur serait plus à craindre, comme si les burettes ne pouvaient pas être remplies par une personne bien attentive, ou encore lorsque le prêtre qui célèbre la messe doit en dire une seconde.

Nous concluerions volontiers pour le maintien de la règle. Cependant, vu l'opinion de plusieurs auteurs recommandables et les termes mêmes de la rubrique, nous ne croyons pas pouvoir affirmer que l'usage des burettes en métal ne puisse être maintenu si l'on a soin de prendre les précautions nécessaires pour éviter les erreurs. Il serait difficile, d'abord, de soutenir que la rubrique du Missel est assez formelle pour interdire d'une manière absolue l'usage des burettes qui ne seraient pas en verre : une prescription de ce genre n'aurait probablement pas été faite par les mots *ampullæ vitreæ;* mais on eût vraisemblablement ajouté *non autem argenteæ vel stanneæ*, ou des paroles équivalentes. La réserve que nous lisons dans le Pontifical paraît confirmer notre assertion.

Castaldi, qui, comme nous l'avons vu, prescrit les burettes transparentes, s'explique plus bas sur ce point et permet l'usage des burettes d'or ou d'argent dans les grandes solennités. Il s'exprime ainsi (*ibid.*, n° 5) : « ...Ampullæ argenteæ vel ex alia simili materia, quæ apparere « extra clare non possit aquæ ac vini materia ad usum sacri mini- « sterii nullo modo adhibeantur : tum quia minister et sacerdos, cum « non videant vini et aquæ materiam, facile confundere possunt, tum « quia aquæ guttæ non ita, ut rubrica monet, ex tali instrumento im- « mitti in calicem possunt, quin uberius quam decet aqua effluat; « tum etiam quia difficile mundæ asservantur et difficilius diluuntur a « contractis sordibus, et omnino ob plura incommoda nullo modo eis « utendum erit ; ad ornatum vero, tum maxime cum solemniter cele- « bratur, poterunt admitti. »

« Les burettes doivent être de verre, dit Mgr de Conny (*Cérém.*, « 3e éd., p. 192, note)... Les burettes d'argent ne pourraient être « employées que par exception. » D'après notre auteur, il n'y a aucune difficulté à employer des burettes opaques à la messe pontificale célébrée par l'ordinaire, la prégustation mettant suffisamment en garde

contre le danger de confondre les burettes. Ajoutons qu'on se sert souvent à Rome de burettes en vermeil dans les messes solennelles.

Les textes cités nous montrent que, suivant l'ancien usage, les burettes avaient toujours un couvercle ou un bouchon. La suppression de ce couvercle nous paraît regrettable, et en y suppléant par le manuterge, on court risque de le mouiller. Ce bouchon, comme l'observe M. Bourbon, ne doit pas être en liége; mais en or, en argent ou en verre; s'il n'y en a pas, il faut couvrir les burettes avec le manuterge.

Remarquons enfin que les burettes doivent se trouver sur un plateau : *Ampullæ vitreæ cum pelvicula*. Toutes les rubriques y relatives supposent ce plateau. Nous lisons dans le Cérémonial des évêques (l. I, c. XI, n° 10). « Acolythus autem qui de ampullis servit, post lectum « offertorium, curam habebit portando ampullas, sive urceolos vini et « aquæ, super aliquo parvo bacili pariter dispositas ». Et dans le Pontifical, au titre déjà cité, il est dit, comme nous l'avons vu : « Pel- « vicula cum ampullis ». Rien n'est prescrit au sujet de la matière de ce plateau.

Quant à la manière de préparer les burettes pour la sainte Messe, l'usage varie beaucoup dans différentes églises. Ou bien l'on emporte à chaque fois les burettes à la sacristie, ou bien il se trouve à la crédence un vase d'eau et de vin pour remplir les burettes sans les emporter. Les rubriques ne prescrivent rien sur la manière de faire; mais comme rien n'est petit quant il s'agit du culte divin, nous croyons bien faire en citant le mode indiqué par Castaldi dont le travail n'est autre chose qu'un règlement composé pour les églises des communautés de la Congrégation des clercs réguliers. L'auteur trace ainsi la conduite à tenir par le clerc chargé des burettes. (*Ibid.*, n° 6.) « Nostri ordinis clericis accuratissimi in hujusmodi ministeriis am- « pullas vino et aqua refertas, ac diligentissime extersas, binas inferre « consueverunt instrumento ligneo amplitudinis circiter unius palmi, « longitudinis vero majoris, ita ut juxta numerum altarium, in quibus « celebrandum erit, ob locorum exigentiam plures contineat; ipsa vero « arcula erit ex nucco ligno fabre constructa cum divisionibus ejusdem

« materiæ modicis ligneis intervallis, quasi cancellis connexis, quo « seorsum cuilibet ampullæ suus tribuatur locus ; ex utraque autem « parte ipsius arculæ, vel saltem ex altera, prout videbitur, omissis « hujusmodi ligneis divisionibus tantæ latitudinis spatio relicto quan- « tum ad pelviculas in eo reponendas sufficit. In medio autem duobus « ligneolis hinc inde a lateribus surgentibus, tertio desuper affixo, ma- « nubrium, quo deferatur, habeat. Minister itaque, cui incumbet, om- « nibus in altari modo præscripto dispositis, tandem ipso ligneo in- « strumento ampullas omnes singulis sacellis deferens, binas super « credentiam cum sua pelvicula aptabit : eodemque instrumento in « ecclesiis ubi plures sacerdotes ad celebrandum conveniunt, præcipue « in solemnioribus, idem deputatus diligenter per altaria discurrens « ipsas renovabit ac immutabit, ampullas vacuas vel semivacuas aufe- « rendo, recenti vino et aqua resertas reponendo : dedecet enim, de- « ficiente vini vel aquæ materia, ministrum, sacerdote in altari relicto, « maxime cum frequens est populus, per ecclesiam cursitare ; neque a « nostris, qui ecclesiasticas res politius perfectiusque pertractant, eorum « probatur consuetudo, qui deficientem in hamulis vini vel aquæ ma- « teriam ex alia phiala, vel eo loco parata, vel cum res postulaverit, de- « lata, in conspectu omnium infundunt.

II. — *Du vase destiné à recevoir l'eau dont le prêtre s'est servi au* Lavabo.

Tous les auteurs prescrivent de mettre près du lieu où sont les burettes, un vase propre dans lequel on doit jeter l'eau dont le prêtre se sera servi au *Lavabo*, si toutefois il n'y a pas tout près de là une piscine où l'on jetterait cette eau. Il ne serait pas convenable de la laisser dans le bassin qui supporte les burettes, car alors il faudrait essuyer le pied des burettes avant de les présenter de nouveau; il le serait moins encore de la jeter à terre. Nous ne voudrions pas avoir à parler d'une pratique malheureusement en usage dans quelques églises, où le servant verse l'eau sur les doigts du prêtre sans présenter aucun vase pour la recevoir. « Et quia, dit Castaldi

« (ibid., nº 7), in pelviculis quæ ad manuum lotionis ministerium « adhibentur, abundare solet aqua, tum maxime cum plures celebrantur « Missæ, indecorumque sit, ipsam lotionis aquam in terram fundere, « satis congrue præter prædictam pelviculam, quam regulariter super « credentiam præparandam diximus, alia aliquantulum major profunda « ac concava prope credentiam vel subtus eam opportune præparabitur, « ut Missæ ministrantes affluentem aquam in eam immittant, completis « Missarum sacrificiis in sacrarii piscinam projiciendam. »

Quant à la forme de ce vase, il est à désirer qu'elle ne rappelle pas trop les vases dont on se sert pour l'usage de la table ou de la toilette, comme il arrive parfois. Si les règles de l'Église ne permettent pas l'usage des siéges usités dans les salons, il sera encore moins convenable de voir près de l'autel des vases de ce genre.

III. — *Des vases destinés à laver les linges sacrés.*

Dans beaucoup d'églises, on a coutume de laver les linges sacrés dans des vases qui servent à d'autres usages. Aucune règle positive ne condamne cette pratique. Cependant les auteurs les plus recommandables enseignent que les linges sacrés doivent être purifiés dans des vases uniquement destinés à cet usage. La rubrique du Pontifical (*de Ordinatione subdiaconi*) l'insinue en disant : « Pallæ quæ sunt in « substratorio altaris, in alio vase debent lavari, et in alio corporales « pallæ. Ubi autem corporales pallæ lotæ fuerint, nullum aliud lin- « teamen debet lavari. » Ce point est d'une assez grande importance pour faire partie de l'admonition que l'évêque fait aux acolytes avant de leur conférer l'ordre du sous-diaconat.

Quant à la forme de ces vases, Gavantus s'exprime ainsi : « Vas « pro abstergendis calicibus et lavandis corporalibus æneum paretur, « instar pelvis, binis manubriis constans, atque ab uno labro ad aliud « cubito uno et unciis octo, pluribusve pro ratione supellectilis la- « vandæ, oreque eminenti, per quod quasi per canalem aqua lotionis « inde paulatim in sacrarium effundi possit, quod vas huic usui tantum « sit reservatum. »

P. R.

JURISPRUDENCE CANONIQUE.

Quelle est, d'après la pratique du Saint-Siége, la conduite à tenir envers un curé scandaleux ou odieux à ses paroissiens.

L'Église a de tout temps entouré les fonctions ecclésiastiques d'un prestige capable de les recommander à l'estime et à la confiance des fidèles. Toutes ces fonctions ont un remarquable caractère de stabilité parfaitement en rapport avec leur excellence comme avec leur objet, qui est le culte divin, l'oblation de l'auguste Sacrifice, et la sanctification des âmes jusqu'à la fin des siècles. Ce sont, disent les canonistes, des offices permanents, en ce sens qu'une fois établis par l'autorité ecclésiastique ils doivent subsister, et aussi en ce sens que ceux qui en sont investis ne peuvent en être privés sans motifs très-graves. Tel est l'esprit de la vieille législation canonique exprimé dans le décret de Gratien par ces mots si connus : *In qua ecclesia quilibet titulus est, in ea perpetuo perseverat.* (Dist. 70.) Ceci s'applique surtout, on le comprend, aux bénéfices à charge d'âmes. Les dispositons du droit relatives à la matière, n'ont d'autre objet que de concilier toujours l'indépendance et la dignité du ministère apostolique avec l'intérêt sacré des âmes. L'Église veut que ses ministres soient honorés parmi les hommes : de là des prérogatives de toutes sortes, principalement la stabilité ; de là encore l'assignation de ressources assurées, qui les mettent pour toujours à l'abri du besoin, et leur permettent de se vouer sans aucune préoccupation temporelle à la sanctification des peuples.

Mais le ministère des curés peut devenir inutile ou même nuisible. C'est alors que l'évêque, pasteur des âmes et gardien de la discipline,

doit user de son autorité, soit pour ménager de justes susceptibilités, satisfaire à des exigences raisonnables, mettre fin à de regrettables divisions, soit pour prévenir des scandales et quelquefois punir des prévarications. Les SS. Canons lui indiquent les remèdes à employer, les peines à infliger, tout en lui imposant l'obligation de ne perdre jamais de vue l'honneur sacerdotal et le salut des âmes, afin d'agir toujours avec une sage lenteur et des ménagements infinis. Quant au Saint-Siége, que l'appel fait souvent intervenir dans les débats, nous allons voir encore une fois que l'esprit de charité et de mansuétude qui inspire ses actes n'a d'égal que la haute sagesse et l'exacte justice qui dictent ses sentences.

I.

Ex S. Congregatione Episcoporum et Regularium.

RENUNCIATIONIS.

Die 8 maii 1864.

Un curé a longtemps scandalisé sa paroisse par la légèreté de ses mœurs ; après avoir subi diverses punitions, après avoir été condamné plusieurs fois à faire les exercices spirituels dans différents monastères, il se rend à Rome et porte plainte à la S. Congrégation des évêques et réguliers contre les prétendues vexations dont il se dit la victime innocente. Selon l'usage, l'évêque est prié de faire connaître ses griefs. Il avait déjà fortement engagé le curé à renoncer à son bénéfice, mais en vain ; il insiste de nouveau dans le même sens en promettant l'assignation d'un autre revenu ecclésiastique fort convenable. Le curé accepte enfin et signe le 15 août 1859, un acte de renonciation. Le même jour émane de la cour épiscopale l'acte d'acceptation faisant mention, entre autres choses, d'un serment que le curé aurait prêté personnellement (*juramentum corporale*). Or le curé se trouvait à plus de trente milles de la ville épiscopale, d'où résulte, dans un pays dépourvu de chemins de fer, l'impossibilité absolue d'une acceptation donnée le jour même, aussi bien que du serment personnel. Il se rendit néanmoins dans le lieu de son nouveau bénéfice, et y fut reçu.

Au bout de deux ans, il s'adresse de nouveau à la S. Congrégation des évêques et réguliers, assurant que la renonciation lui a été arrachée par violence, et demandant qu'elle soit déclarée nulle. En effet, dit sa défense, il est certain que l'acte d'acceptation porte la date du 15 août et la mention du serment personnel; or, d'après l'exposé des faits, il est impossible que l'acceptation ait eu lieu le jour même de la renonciation, et il est également hors de doute que le serment n'a pu être prêté personnellement. L'acte est donc doublement vicieux, et par là même nul. Et si on objecte qu'en recevant pendant deux ans la pension qui lui était attribuée en compensation, le curé semblait ratifier sa renonciation, la réponse sera : *Quod initio vitiosum est, non potest tractu temporis convalescere.*

Dubium. *An et quomodo attendendæ sint reclamationes oratoris N. in casu?*

Resp. *Negative in omnibus, firma remanente favore sacerdotis oratoris N. provisione in ecclesia receptitia S. Laurentii, facto verbo cum Sanctissimo.*

Les réclamations du curé sont donc écartées pour les motifs suivants : — il y avait de graves raisons de l'éloigner de sa paroisse ;— il y a eu certainement renonciation et acceptation, puisqu'on produit les deux actes ; — quant aux erreurs relatives à la date et au serment, étant accidentelles, elles ne peuvent vicier la substance de l'acte, et elles n'empêchent point que l'évêque ait accepté réellement la renonciation ; — la renonciation est expresse ou tacite; en accordant que la première n'a pas eu lieu dans l'espèce, on ne peut nier que l'autre existe quand est posé un acte qui la présuppose nécessairement ; or le suppliant avait fait sa renonciation à condition d'obtenir une pension dans l'église de Saint-Laurent, il est donc clair qne l'acceptation de la pension entraînait avec elle la renonciation (cap. *Transmissa 2 de Renunciatione,* cap. *Ex ore*, 3. *de His quæ fiunt*, Barbosa *Jus eccl. univ.* l. 3, c. 13, n. 40 et seq.)

Comme le retour du curé dans sa paroisse ne pouvait être que très-préjudiciable au bien des fidèles, l'évêque avait demandé, comme remède suprême, le recours au souverain Pontife, afin que, de son au-

torité apostolique, il voulût bien suppléer au défaut d'acceptation et aux autres vices de forme qui pourraient s'être glissés en cette affaire. Ainsi :

I. La résignation des bénéfices doit être accompagnée sous peine de nullité de certaines formalités, et l'acceptation du supérieur est nécessaire pour sa validité.

II. La renonciation peut être expresse ou tacite.

III. Une renonciation nulle par suite d'un vice quelconque peut être validée par l'autorité apostolique, s'il y a une raison grave. C'est pour ôter tout doute relativement à l'effet des actes controversés, que la S. Congrégation, par la clause *facto verbo cum Sanctissimo*, ordonne souvent le recours au souverain Pontife, dans le but d'obtenir le remède appelé *sanatio apostolica*.

II.

Ex S. Congregatione Concilii.

SUSPENSIONIS, IRREGULARITATIS, ET PRIVATIONIS PARŒCIÆ.

Die 5 decemb. 1863, 30 jul. 1864, 8 jul. et 12 august. 1865.

A peine entré en possession de sa paroisse, qui a une population de plus de 5,000 âmes, Titius excita contre lui l'animadversion générale, et finit par se trouver impliqué avec diverses familles et même avec l'autorité civile dans une foule de difficultés inextricables. Ne voyant pas d'autre remède au mal, l'évêque l'engage à s'éloigner temporairement. Sur son refus, paraît le 26 octobre 1857 un décret épiscopal qui lui interdit l'exercice de toute fonction paroissiale, soit publique, soit privée, et lui enjoint de quitter sa paroisse jusqu'à l'apaisement du trouble causé par sa conduite sinon coupable, au moins imprudente. Titius adresse une protestation à la S. Congrégation, et demande avant de se soumettre qu'on intruise un procès selon les règles canoniques. L'évêque, requis de s'expliquer, envoie tous les documents relatifs à l'affaire ; il fait savoir à la S. Congrégation que la mesure prise par lui a été accueillie avec joie par toute la paroisse, mais que le curé, loin d'obéir, a soulevé de plus en plus contre lui la haine des fidèles, et n'a enfin quitté le presbytère que sur l'ordre de la police.

Après avoir examiné les faits, la S. Congrégation donna le 26 janvier 1859 un premier rescrit ainsi conçu : *Relatum, et notificetur episcopo eum in finem ut ulteriora non prætermittat media, ac officia ad spontaneam resignationem obtinendam.*

Un peu plus tard, l'évêque annonce que ses efforts ont été inutiles, et qu'il faut déposer tout espoir de réconciliation entre les paroissiens et le curé; celui-ci demande de son côté à être réintégré ; la S. Congrégation répond encore : *Relatum, et rescribatur episcopo ut tam hujusmodi decretum, quam alterum diei 26 januarii 1859 parocho notificaret, eumdemque moneret, ut dociliter se submitteret præscriptionibus episcopalibus ac S. Sedis.*

Or voici ce qui était arrivé depuis le décret épiscopal de 1857. Le curé était revenu dans sa paroisse et y administrait les sacrements malgré la défense de l'évêque. Averti, le 9 février 1861, qu'il se rendait doublement coupable en restant dans la paroisse malgré la défense qui lui en avait été faite, et en administrant le sacrement de Pénitence sans juridiction, au grand scandale des fidèles, il n'en persévéra pas moins dans sa rébellion. Averti, de nouveau le 10 mars, de la part de la S. Congrégation, de se soumettre aux prescriptions de son évêque et à celles du Saint-Siége, il continua à dire la sainte Messe et à entendre les confessions. Obstiné dans sa désobéissance, il en vint jusqu'à se répandre en invectives contre la cour épiscopale dans une lettre adressée au pro-vicaire de l'évêque le 16 septembre. Enfin parut le 5 novembre de la même année 1861, un décret épiscopal portant, après un court énoncé des faits, la sentence suivante : « Cum igitur « probe noverimus nullum aliud nobis in promptu esse remedium quo « vel contumacem presbyterum ad obedientiam et resipiscentiam re- « vocemus, vel ab insolentia, et scandalis deterreamus, per præsentes « litteras *eumdem presbyterum parochum a divinis suspendimus, et « ita suspensum ab omnibus haberi volumus.* »

Un mois plus tard, l'évêque fait savoir à la S. Congrégation que le curé, au mépris de la suspense, a célébré plusieurs fois la sainte messe; il demande s'il faut le déclarer irrégulier, et ensuite procéder à la privation du bénéfice. La Congrégation répond qu'il y a lieu de le dé-

clarer irrégulier. mais qu'avant de le priver de son bénéfice, il faut d'autres renseignements. Après avoir reçu de nouveaux documents, elle discuta les doutes suivants : — *I. An et quomodo decreta episcopalia sustineantur in casu.* — *II. An et quomodo sit locus depositioni* (*Titii*) *a paræcia in casu.* Elle répondit le 5 décembre 1863 : — *Ad I. Affirmative in omnibus.* — *Ad II. Dilata, et ad mentem* (1) *: mens est ut episcopus præfigat parocho novum terminum duorum mensium ad deducendum jura sua coram S. Congregatione, et de resultantibus certioret.*

Titius pourvut à sa défense et l'appuya d'une foule d'assertions tendant à démontrer son innocence. — L'aversion de ses paroissiens vient des manœuvres secrètes dirigées contre lui par les partisans du vicaire qui aspirait à la cure ; — il a toujours été agréable à la plus grande partie de la population, et beaucoup ont demandé avec instance sa réintégration ; — s'il est resté dans sa paroisse, c'est par nécessité et pour des motifs très-graves, le premier décret épiscopal de 1857 était par conséquent nul ; — quant au suivant, qui édicta la peine de suspense, il était également nul, comme venant après l'appel interjeté, à l'effet d'obtenir la déclaration de nullité du premier ; — de la nullité de ces deux décrets résultait celle du troisième portant déclaration de l'irrégularité encourue. — En attendant la sentence de la S. Congrégation, il demande que l'effet des décrets épiscopaux soit suspendu, et qu'on lui accorde *ad cautelam* l'absolution des censures et la dispense de l'irrégularité qu'il aurait pu encourir.

La S. Congrégation reprit donc l'examen de cette affaire, et la dis-

(1) La première partie de cette formule : *Dilata* (dilata est resolutio), signifie que la solution du doute est différée en attendant soit de nouveaux renseignements, soit le résultat de quelques nouvelles mesures. Elle ne ressemble donc pas à la formule *Relatum* ou *Lectum*, qui s'emploie quand la supplique a subi un refus, aprés avoir été l'objet d'un rapport ou d'une lecture devant la S. Congrégation. — La seconde partie : *Ad mentem* (ad mentem S. Congregationis rescribatur), est employée quand, outre la solution donnée, la S. Congrégation se réserve d'expliquer ou d'ordonner autre chose. Quelquefois sa pensée (*mens*) doit rester secrète, alors elle n'est communiquée qu'aux parties intéressées ; si elle peut être publiée, on l'ajoute à la réponse, comme dans le cas présent : *Mens est ut episcopus....* etc.

cuta sous la forme suivante : — *I. An sit standum vel recedendum a decisis in primo dubio in casu.* — *II. An et quomodo sit locus depositioni sacerdotis* (*Titii*) *in casu.* — *III. An et quomodo sit locus absolutioni a censuris et dispensationi ab irregularitate in casu.* — Elle répondit le 28 juillet 1864 : — *Ad I. In decisis.* — *Ad II. Dilata, et ad mentem.* — *Ad III. Dilata, et det vera resipiscentiæ signa.*

Le curé donna, en effet, quelques marques de repentir, et parut vouloir se soumettre; mais il réclama de nouveau un procès régulier, et voici le résumé des débats contradictoires qui eurent lieu pour la conclusion définitive de l'affaire :

I. *Pour le curé.* — La privation du bénéfice étant une peine très-grave qui, d'après les SS. canons, suppose un crime, et un de ces crimes formellement exprimés par le Droit (Conc. Trid. *sess. 21, cap.* 6 *de Reform.*), elle ne peut être infligée qu'après un procès régulier précédé des monitions canoniques et suivi d'une sentence judiciaire. La pratique constante de la S. Congrégation est de ne point appliquer cette peine quand le délit n'est pas prouvé, ou que les formes requises n'ont pas été observées. Or, de l'aveu même de l'évêque, il n'y a pas ici de crime proprement dit, et le curé a été éloigné de sa paroisse sans aucune forme juridique. Quant à ses désobéissances subséquentes, il faut les attribuer, non à la malice, mais à l'irritation facile à comprendre chez un homme exilé de sa paroisse et de sa patrie, et implorant en vain ou sa réintégration ou un procès régulier.

Quant à la haine des paroissiens, puisque le curé n'y a donné lieu par aucun crime, non-seulement elle n'est pas un motif pour le forcer à résigner sa cure, mais au contraire les canonistes pensent que, dans ce cas, l'évêque ne doit pas se montrer facile à accorder la renonciation même offerte spontanément, *tit.* 9 *de Renunc.*, *cap.* 10. Il faut pour cela, d'après les interprètes de la décrétale d'Innocent III, que la résidence soit devenue dangereuse et pour ainsi dire impossible. « Resignare possunt qui *ob capitales inimicitias nequeunt* vel *non audent* « in loco beneficii *residere* securi. » Ainsi parle la constitution de S. Pie V *Quanta Ecclesiæ*, citée et commentée par Barbosa, *de Off. et potest. episc.* alleg. 69.

II. *Pour l'évêque.* — Le défenseur de l'évêque répond que la haine des paroissiens peut être une raison d'exiger la renonciation, parce que, dans de telles conditions, le salut des âmes est ordinairement en péril (1). Que si cette haine est injuste, il n'y a pas lieu de punir celui qui en est l'objet, ni de porter contre lui une sentence juridique de *privation*, mais au moins il faut *l'éloigner* au moyen d'une permutation de bénéfice qui lui offre une juste compensation. On ne peut donc alléguer le défaut d'un procès solennel, puisqu'il ne s'agissait point d'infliger une peine, mais d'apporter un simple remède à un état de choses si déplorable. D'ailleurs, le curé est loin d'avoir été à l'abri de tout reproche dans ses longues résistances, et surtout dans son obstination scandaleuse à fouler aux pieds le décret de suspense pour tomber dans l'irrégularité.

DUBIA.

I. An sit standum, vel recedendum a decisis in primo dubio in casu.

II. An et quomodo sit locus depositioni sacerdotis (Titii) a paræcia in casu.

(1) Il est bon de remarquer que la décrétale d'Innocent III (cap. x, *de Renunciatione*) ne fait qu'indiquer les cas dans lesquels le Saint-Siége a coutume d'accepter la renonciation offerte par les évêques. Il y en a six qui sont exprimés dans les vers suivants :

Debilis, ignarus, male conscius, irregularis,
Quem mala plebs odit, dans scandala, cedere possit.

Ce qui s'applique également à la renonciation des autres bénéfices. Quant au sens des mots *quem mala plebs odit*, il ressort clairement du texte même de la décrétale : « Propter malitiam plebis cogitur interdum « prælatus ab ipsius regimine declinare, quando plebs adeo duræ cervicis « existit, ut proficere nequeat apud ipsam... etc. » On le voit, il ne s'agit pas de la démission que le supérieur peut exiger dans certains cas par mesure administrative, mais bien de la renonciation volontaire. Cependant, il n'en est pas moins vrai que, si un pasteur même innocent doit céder devant les haines de son peuple, le supérieur peut quelquefois, sinon exiger, au moins obtenir par la persuasion une renonciation dans l'intérêt des âmes, surtout si la conduite du bénéficier n'a pas été exempte de reproches.

III. An et quomodo sit locus absolutioni a censuris et dispensationi ab irregularitate in casu.

RESOLUTIO.

Ad I. *In decisis, et amplius.*

Ad II. *Esse locum deputationi administratoris paræciæ in spiritualibus et temporalibus, assignato favore sacerdotis (Titii), donec aliter de beneficio ecclesiastico provideatur, pensione libellarum* 400.

Ad III. *Peractis per decem dies spiritualibus exercitiis in aliqua domo religiosa ab episcopo designanda, esse locum absolutioni a censuris, et dispensationi ab irregularitate.*

D'où nous pouvous tirer les conclusions suivantes :

I. Un curé inamovible, et pourvu de sa cure selon les règles canoniques, peut en être éloigné soit par privation, soit par simple mesure administrative (*œconomica remotio*).

II. Pour la privation, il faut une de ces fautes graves que le texte du Droit indique comme devant être punie de la sorte, et cette peine ne peut être infligée que par une sentence judiciaire.

III. L'éloignement par simple mesure administrative a lieu dans les deux cas suivants : — incapacité de la part du curé (1); — de la part des paroissiens aversion profonde à laquelle il n'y a plus de remède.

IV. Quand l'éloignement est temporaire, la paroisse est administrée par un vicaire, auquel on assigne un traitement convenable prélevé sur les revenus de la cure, qui restent au titulaire.

V. Si le curé est éloigné pour toujours, on pourvoit à son entretien par l'assignation d'un autre bénéfice.

(1) Il y avait évidemment chez le curé incapacité relative pour bien administrer la paroisse dans de telles conditions. Cf. Conc. Trid., sess. 21, cap. 6, *de Reform.*

VI. Il ne faut pas confondre la simple défense de l'évêque avec un décret de suspense formelle (1).

N. FRIZON, Professeur de Droit canonique.

DE L'EMPÊCHEMENT DE CLANDESTINITÉ PAR RAPPORT A L'IRLANDE.

Le chapitre premier de la XXIVe session du saint Concile de Trente (*de Reform. Matrim.*) déclare invalide tout mariage qui ne serait pas contracté en présence du propre curé et de deux ou trois témoins. Mais aussi le saint Concile veut que cette loi ne devienne obligatoire que trente jours après la publication de son décret faite dans chaque paroisse. Il suit donc de cette dernière disposition que la loi de la clandestinité n'atteint que les fidèles domiciliés dans les endroits où le susdit décret a été publié. Ce qui a eu lieu dans tous les États catholiques dès le XVIe siècle.

Il n'en fut pas de même dans les contrées où le Protestantime était en vigueur, et aujourd'hui encore la loi de la clandestinité n'atteint pas les fidèles résidant en Angleterre et en Écosse. Il en était de même en Irlande. Mais, à différentes époques, cet important décret a été publié

(1) Cette distinction est importante, et on en trouve souvent des exemples dans les actes de la S. Congrégation, entre autres dans la cause *Suspensionis*, die 17 décembre 1864. Un évêque avait condamné un curé a faire les exercices spirituels dans un monastère jusqu'à nouvel ordre, ajoutant qu'il serait suspens en cas de désobéissance : *Sciret eo ipso momento se suspensum fore a divinis ipso facto.* Le curé étant sorti sans attendre cet ordre, l'évêque lui défendit d'exercer aucune fonction paroissiale. L'affaire fut portée devant la S. Congrégation, et discutée comme une question de suspense. — I. « An sustineatur *suspensio* in casu. » — II. « An et quomodo sustineatur remotio a parœcia... in casu. » La réponse fut : « Ad Ium et IIum, *inhibitionem* amplius non sustineri, ideoque « parochum esse reintegrandum. » On voit que la S. Congrégation eut soin d'appeler le décret de l'évêque une *défense* (inhibitio) et non une *suspense*.

dans quelques parties de l'Irlande et finalement, en 1827, il a été publié dans toutes les parties de ce royaume, ainsi qu'en fait foi la pièce authentique ci-jointe donnée par Mgr Cullen, archevêque de Dublin, le 8 mars 1866, en réponse à une consultation qui lui était adressée par l'official d'un diocèse de France.

Nous croyons utile de publier cette pièce ; car nous savons de bonne source que beaucoup ignorent ce qui s'est fait en Irlande sur ce point important.

PAULUS CULLEN, *Dei et Apostolicæ Sedis gratia archiepiscopus Dublinensis et Primas Hiberniæ.*

Nos infrascripti fidem facimus decreti sessionis XXIV Concilii Tridentini caput primum, in quo matrimonia sine præsentia parochi et duorum testium attentata nulla et irrita declarantur, pluribus abhinc annis per totam Hiberniam publicatum fuisse et nunc plene ubique vigere et observari quando agitur de matrimoniis catholicorum. Etenim decretum istud vel a tempore Elisabethæ reginæ, labente sæculo XVI, in plerisque partibus provinciarum Armacanæ et Tuamensis, anno autem MDCCLXXV per integram provinciam Casheliensem ; et denique anno MDCCCXXVII per totam provinciam Dublinensem et per eas partes Armacanæ et Tuamensis provinciarum in quibus antea non fuerat receptum, rite promulgatum in singulis parochiis et in usum deductum fuisse constat. Quod ad diœcesim Dublinensem et ad diœcesim Waterfodiensem spectat, in utroque Tridentina ista lex de matrimoniis clandestinis plenam vim obtinet. Observandum tamen est S. Pontificem Pium sextum fel. recordationis, per rescriptum S. Congregationis de Propaganda fide datum die XIX martii anno MDCCLXXXV decrevisse matrimonia mixta in Hibernia contracta aut contrahenda, non servata forma Conc. Triden., quamvis illicita, habenda tamen esse uti valida, nisi aliud impedimentum canonicum obstat. In quorum fidem hæc omnia manu propria subscribimus et sigillo nostro obsignamus.

Datum Dublini die VIII martii MDCCCLXVI.

Sig. † PAULUS CULLEN, Archiep. Dublinensis.

Primas Hiberniæ

DE LA MESSE *PRO POPULO*.

RÉPONSES A DIVERSES QUESTIONS.

I. *Quand une fête qui exige l'application de la messe tombe un dimanche, par exemple, cette année, la fête de saint Matthias et celle de l'Immaculée-Conception, satisfait-on à son obligation en célébrant le dimanche, jour de l'incidence, ou faut-il encore célébrer le jour auquel la fête est transférée? La bulle* Amantissimi Redemptoris *n'a-t-elle rien innové a cet égard? Comment faut-il comprendre le passage relatif aux fêtes transférées?*

R. Il est constant que, dans le cas précité, on satisfait à son obligation en célébrant le dimanche, jour de l'incidence. L'obligation de célébrer, comme aussi celle d'entendre la messe, là où elle existe, ne se transfère point avec la fête. Il n'y a d'exception que pour la translation fixe quand cette translation est réelle, complète, c'est-à-dire quand *l'office est transféré avec la solennité*. C'est ainsi qu'il faut entendre la disposition, fort claire, du reste, de la bulle *Amantissimi Redemptoris* : « Quod vero attinet ad festos translatos dies, id unum excipimus, ut scilicet *quando una cum solemnitate divinum officium translatum fuerit in dominicum diem*, una tantum missa pro populo sit a parochis applicanda, quandoquidem missa, quæ præcipua divini officii pars est, una simul cum ipso officio translata existimari debet. »

Ce passage n'a rien modifié au droit antérieurement existant. Il faut savoir que, dans plusieurs contrées de l'Allemagne, dans le royaume des Deux-Siciles, et ailleurs peut-être, certaines fêtes chômées ont été transférées au dimanche, non-seulement quant à la solennité, mais quant à l'office, de sorte qu'en réalité, par suite de la translation ainsi opérée, le dimanche est devenu le propre jour d'incidence dans le calendrier de ces églises. Il suit de là, par une conséquence naturelle et nécessaire, que l'obligation d'appliquer la messe n'est point restée attachée au premier jour, mais qu'elle a été transférée au dimanche d'une manière permanente, avec l'office et la messe elle-même. Pie IX

fait ressortir cette conséquence et la confirme de son autorité apostolique.

On ne comprend pas que M. l'abbé Maupied (*Juris canonici compendium*, t. I, col. 1377) ait pu appliquer ce § de la bulle aux quatre fêtes dont la solennité en France est remise au dimanche suivant. Car chez nous, c'est *la solennité seule* qui est transférée, *et non pas l'office*. C'est un cas tout différent. Il y a pour les curés obligation de célébrer au jour même d'incidence quel qu'il soit, et il est certain qu'ils ne satisferaient pas en célébrant seulement le jour de la solennité.

II. *Le curé est-il obligé de célébrer lui-même pour les paroissiens? Peut-il sans nécessité se faire remplacer par un autre? Le peut-il du moins quand, à un jour de fête supprimé, il doit dire une messe de mariage ou d'enterrement.?*

R. L'obligation de célébrer pour les paroissiens est personnelle et réelle tout à la fois, de sorte que le curé doit tout d'abord y satisfaire par lui-même, à moins d'empêchement légitime. S'il est malade ou absent, ou tenu comme chanoine à célébrer la messe conventuelle, il doit se faire remplacer par un autre prêtre. Voilà la doctrine des canonistes, confirmée par les décrets du Saint-Siége. Ainsi défini par la S. C. du concile *in Tiburt.* 21 nov. 1801, *Castri Albi*, 18 jul. 1789, *Fesulan.*, 16 jun. 1770, *Mechlinien.*, 25 sept. 1847. On peut voir Mgr Lucidi, *de Visitatione SS. Liminum*, t. II, p. 432-436, M. Bouix, *de Parocho*, p. 587-590. La S. C. a décidé qu'aucun usage ne peut légitimer la pratique de se faire remplacer par un autre prêtre, sans raison et sans motif canonique (*Mechlinien.*). Les motifs énumérés par les canonistes sont ceux que nous avons indiqués plus haut. Nous croirions faire injure à nos vénérés confrères si nous ajoutions que le désir de s'approprier un honoraire ne doit point être rangé parmi ces motifs.

Aux questions suivantes : « An parochi in dominicis, aliisque festis diebus, præsente cadavere, possint celebrare missam pro defuncto, et ad alium diem transferre missam pro populo applicandam in casu? » — Et quatenus negative « An saltem applicationi missæ pro populo supplere possint per alium sacerdotem in casu? » la S. C. a répondu : « Ad primum et secundum, negative ». (*In Fesulan.* 16 jun. 1770).

Au reste, il suffit que le curé célèbre dans son église : l'heure de la messe dite à l'intention des paroissiens n'est pas déterminée ; il n'est pas requis non plus que ce soit la messe solennelle ou la messe chantée. Rien n'empêche un curé de célébrer une messe basse pour satisfaire à son obligation, et de faire ensuite chanter la messe par un autre prêtre.

V. M. Bouix, l. c. p. 591. H. Girard.

CHRONIQUE.

1. L'Académie impériale des sciences de Vienne, en Autriche, prépare depuis plusieurs années la publication d'un *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*. Les Pères de l'Église latine, jusqu'au VIIe siècle, y paraîtront dans un texte épuré conformément à toutes les exigences de la critique, à l'aide des manuscrits renfermés dans les bibliothèques de France, d'Allemagne et d'Italie. On peut juger de cette entreprise par le premier volume, seul paru jusqu'à présent, mais que d'autres suivront à de courts intervalles. (*Sulpicii Severi libri qui supersunt*. Recensuit et commentario critico instruxit Carolus Halm. Vindobonæ, apud C. Geroldi filium, 1866, 8° xiv-278 pp. 1 thlr 5 ngr.) L'introduction et les notes sont purement critiques. Le texte est imprimé avec beaucoup d'exactitude, mais avec une orthographe archaïque et une ponctuation qui déroutent passablement nos habitudes françaises. Nous craignons que cette particularité ne nuise chez nous à une édition fort belle, fort exacte, fort commode par son format, et d'un prix très-modéré, rendu plus accessible encore par le mode de publication successive. Le volume se termine par une triple table : 1° *Index scriptorum* (passages de l'Écriture sainte et des écrivains ecclésiastiques) ; 2° *Index nominum et rerum ;* 3° *Index verborum et locutionum.*

2. L'éditeur Vivès a réimprimé en quatre beaux volumes gr. in-8° à deux colonnes la *Théologie morale* du P. Lacroix, avec les notes de Zaccaria, et des notes nouvelles de M. l'abbé Dion. Ainsi sera remise en circulation une œuvre importante, dont les exemplaires étaient devenus fort rares. On doit au même libraire la réimpression du *Jus canonicum universum,* de Reiffenstuel, avec des notes de M. l'abbé

Pelletier, chanoine d'Orléans. Ces notes ont pour but de mettre l'ouvrage en harmonie avec la discipline actuelle. On ne peut se dissimuler le nombre, l'importance et la gravité des questions que soulèvent les changements survenus dans notre siècle : à ce point de vue, les annotations de M. Pelletier présentent un grand intérêt, et ne peuvent que hâter la solution de problèmes aussi compliqués que difficiles. Il a paru jusqu'à présent trois volumes, renfermant les deux premiers livres des *Décrétales* et les cinq premiers titres du troisième.

3. A ce propos, nous signalerons à tous ceux qu'intéressent ces questions de discipline le savant traité de Mgr Lucidi : *De Visitatione sacrorum liminum,* seu instructio S. C. Concilii jussu S. M. Benedicti XIII super modo conficiendi relationes de statu ecclesiarum exposita et illustrata, quam humillime Pio IX P. O. M. D. D. D. Angelus Lucidi. (Romæ, typis S. C. de Propaganda fide. 1866, 3 vol. in-8°. Paris, Palmé.) L'auteur y a déposé tous les trésors d'une riche expérience acquise dans la pratique des Congrégations. Entre autres parties importantes de son livre, nous citerons l'*Appendix de institutis vota simplicia emittentibus* (t. II, p. 228-329).

4. L'ouvrage de M. de Montalembert, les *Moines d'Occident*, s'est enrichi d'un troisième volume, qui renferme l'histoire de la conversion de l'Angleterre par les moines (3e vol. 1866, Lecoffre), et l'on nous promet que les autres volumes suivront de près celui-ci. Inutile de recommander ces magnifiques pages. Mentionnons plutôt les *Monastères bénédictins d'Italie,* par M. Dantier (2e éd., 2 vol. in-12, Paris, Didier), tableau intéressant de ces saintes solitudes que le vandalisme impie de la Révolution condamne à disparaître. L'esprit du siècle se fait sentir dans cet ouvrage. M. Dantier, sans exclure le surnaturel, semble en avoir peur : il plaide timidement sa cause et lui fait une place beaucoup trop étroite.

5. L'*Histoire de sainte Paule*, par M. l'abbé Lagrange (Tours, Mame, 1867), vicaire-général d'Orléans, nous reporte aux origines du monachisme, et à la première organisation de la vie religieuse pour le sexe féminin. C'est un livre bien fait, qui prendra place à côté des histoires de sainte Monique et de sainte Chantal, par M. l'abbé Bougaud, collègue de M. Lagrange, à Orléans.

6. Les religieuses de la Visitation de Paray-le-Monial se décident à publier en deux beaux volumes in-8°, imprimés par M. Mame, les *Œuvres de la bienheureuse Marguerite-Marie Alacoque*, avec sa vie écrite par des religieuses contemporaines. On peut, dès à présent, souscrire à cette intéressante publication. (S'adresser au monastère de Paray-le-Monial. Prix, par souscription : 10 fr.)

7. La Société de Saint-Michel pour la publication des bons livres, a eu l'heureuse idée de faire traduire et de publier avec ses nombreuses vignettes (près de 200), une histoire biblique très-répandue et très-appréciée en Allemagne. Le texte est intéressant, et se rattache autant que possible à celui de la Bible : il peut être mis entre toutes les mains. Malgré son bon marché fabuleux, ce petit volume est d'une exécution magnifique, à laquelle nous ne sommes pas habitués dans les productions de ce genre. (*Petite Bible illustrée*. Traduction revue par M. l'abbé Bougaud. Ouvrage approuvé par plusieurs évêques. Paris. Albanel. In-12 de VIII-277 pp. Prix net, cartonné : 1 fr. 25 c.)

8. Le *Literarischer Handweiser*, excellente revue bibliographique plusieurs fois recommandée ici, vient d'achever sa cinquième année. Ses rédacteurs ont eu la bonne pensée de donner une table générale des cinquante numéros parus, ce qui permet d'utiliser facilement cette collection si riche en notices intéressantes, non-seulement sur les publications allemandes, mais sur celles de l'Europe entière et de l'Amérique. Ce recueil paraît maintenant tous les mois : le prix de l'abonnement annuel est de 25 ngr. Il est toujours rédigé avec le même soin par M. Hülskamp : c'est sous une forme abrégée le tableau le plus complet de la littérature contemporaine, au point de vue catholique. Si l'on veut être renseigné plus complétement et avoir des analyses plus développées des ouvrages théologiques, il faut prendre en même temps la *Theologische Literaturblatt*, publiée à Bonn sous la direction de M. de Reusch. (Bonn, Henry. Deux numéros par mois. L'abonnement annuel est de 4 thlr.)

E. HAUTCŒUR.

Arras. — Typ. ROUSSEAU-LEROY, rue Saint-Maurice.

DES DIVERS SENS DE L'ÉCRITURE.

—

Premier article.

—

I.

Le langage est le plus puissant auxiliaire de l'intelligence dans ses opérations. L'idée, d'elle-même si fugitive et si rapide, ne se fixe que par le mot, au point que le secours du terme qui l'exprime, est aujourd'hui indispensable à sa clarté et à sa distinction. Il nous est impossible de penser sans signe, et de là vient la tendance naturelle du signe à se substituer pour nous à son objet, en détournant notre attention des choses pour la concentrer de préférence, mais non sans préjudice, sur les mots qui sont censés les rendre.

L'abstraction n'est possible qu'à la faveur du terme qui l'énonce ; la généralisation, privée des mots qui nous représentent l'idée générale, irait se perdre dans les idées individuelles ; la classification tenterait en vain de se retrouver dans sa confusion, si elle était privée des signes qui lui servent comme d'étiquettes. Le jugement réclame impérieusement, pour ses comparaisons, des conceptions précises et déterminées par les mots, et le raisonnement échouerait dans la longueur de ses opérations, si les termes, quelquefois même, pour certaines sciences spéciales, les formules, ne lui venaient en aide.

Les rapports du langage avec les diverses opérations de l'esprit sont donc des plus intimes. C'est parce qu'il donne à la fois et qu'il résout l'équation complète entre le signe et l'idée, que le langage analytique consacre une double supériorité dans l'homme : celle de la raison qui lui fait penser sa parole, et celle de la parole par laquelle il peut parler sa pensée.

Toutefois, c'est encore rester au-dessous de la vérité que d'attribuer uniquement au langage humain la puissance donnée à l'homme de transmettre sa pensée. Le langage excite encore la pensée et l'aide à se développer. L'esprit tourne sur les mots comme sur les pivots sensibles de ses opérations et la faculté de parler ne peut se concevoir, — je l'ai démontré dans un travail spécial, ici même, — que comme le complément indispensable de la faculté de penser.

Or, la parole, qui fixe la pensée, peut à son tour être fixée par l'écriture. La pensée qui s'évanouissait dans l'espace avec le son, se fige alors, et se montre dans l'étendue visible, grâce à

> Cet art ingénieux,
> De peindre la parole et de parler aux yeux.

Moins nécessaire à l'homme que le langage, l'écriture est peut-être plus utile à l'humanité ; elle permet aux générations successives de se parler l'une à l'autre, de se transmettre leurs idées et leurs découvertes, autrement qu'à l'aide du véhicule imparfait de la parole, qui altère toujours, plus ou moins, les renseignements qu'on lui confie. L'écriture a aussi cet avantage qu'en fixant la pensée intime de celui qui la trace, elle lui permet de déterminer tous les contours de son idée avec une précision et une netteté que n'atteint pas la parole.

Un texte écrit renferme donc, sous la double enveloppe des lettres signes de mots, et des mots signes d'idées, la pensée de l'auteur à qui nous le devons. La pensée humaine ainsi fixée deux fois par la parole et par l'écriture ne s'appellera pas simplement : pensée de l'auteur ; on lui donnera un nom plus synthétique que les développements qui précèdent sont destinés à faire entendre ; elle s'appellera *le sens de l'auteur*. De même donc que, par l'office du corps, l'homme a été fait *âme parlante;* ainsi lorsqu'il fixe sa parole par l'écriture, l'homme devient *âme écrivante*, et par conséquent, à la manière dont le discours est une âme parlée, l'écriture est une âme écrite. C'est donc avant tout une relation d'âme que nous nous proposons, lorsque, placés en face d'un texte, il nous plait de chercher à pénétrer l'âme écrite qu'il cache sous ses signes conventionnels, le sens de l'auteur dont nous étudions la pensée dans le texte qu'il a formé.

Toutefois, les signes du langage et de l'écriture ne concourent pas seuls à la formation du sens. Trois éléments nouveaux y contribuent : la grammaire, la logique et l'histoire ; en autres termes, les signes parlés et écrits, pour arriver former un sens, sont soumis aux lois du discours, de la pensée, des situations. Et de là résulte la distinction qui existe entre la signification et le sens. Les mots parlés ou écrits ont une ou plusieurs significations, et ils sont susceptibles d'un seul ou de plusieurs sens. Objectivement et en soi, les mots ont toutes les significations que leur assigne le dictionnaire, interprète autorisé des conventions qui les leur ont données. Subjectivement et par rapport à l'auteur, les mots sont susceptibles d'avoir tous les sens auxquels se prêtent leurs diverses significations. Mais, dans le fait, dans la proposition, les mots n'ont que le seul sens qui répond à la signification choisie par l'auteur, signification déterminée

Les rapports du langage avec les diverses opérations de l'esprit sont donc des plus intimes. C'est parce qu'il donne à la fois et qu'il résout l'équation complète entre le signe et l'idée, que le langage analytique consacre une double supériorité dans l'homme : celle de la raison qui lui fait penser sa parole, et celle de la parole par laquelle il peut parler sa pensée.

Toutefois, c'est encore rester au-dessous de la vérité que d'attribuer uniquement au langage humain la puissance donnée à l'homme de transmettre sa pensée. Le langage excite encore la pensée et l'aide à se développer. L'esprit tourne sur les mots comme sur les pivots sensibles de ses opérations et la faculté de parler ne peut se concevoir, — je l'ai démontré dans un travail spécial, ici même, — que comme le complément indispensable de la faculté de penser.

Or, la parole, qui fixe la pensée, peut à son tour être fixée par l'écriture. La pensée qui s'évanouissait dans l'espace avec le son, se fige alors, et se montre dans l'étendue visible, grâce à

> Cet art ingénieux,
> De peindre la parole et de parler aux yeux.

Moins nécessaire à l'homme que le langage, l'écriture est peut-être plus utile à l'humanité ; elle permet aux générations successives de se parler l'une à l'autre, de se transmettre leurs idées et leurs découvertes, autrement qu'à l'aide du véhicule imparfait de la parole, qui altère toujours, plus ou moins, les renseignements qu'on lui confie. L'écriture a aussi cet avantage, qu'en fixant la pensée intime de celui qui la trace, elle lui permet de déterminer tous les contours de son idée, avec une précision et une netteté que n'atteint pa la parole.

Un texte écrit renferme donc, sous la double enveloppe des lettres signes de mots, et des mots signes d'idées, la pensée de l'auteur à qui nous le devons. La pensée humaine ainsi fixée deux fois par la parole et par l'écriture ne s'appellera plus simplement : pensée de l'auteur ; on lui donnera un nom plus synthétique que les développements qui précèdent sont destinés à faire entendre ; elle s'appellera *le sens de l'auteur*. De même donc que, par l'office du corps, l'homme a été fait *âme parlante;* ainsi lorsqu'il fixe sa parole par l'écriture, l'homme devient *âme écrivante;* et par conséquent, à la manière dont le discours est une âme parlée, l'écriture est une âme écrite. C'est donc avant tout une relation d'âme que nous nous proposons, lorsque, placés en face d'un texte, il nous plait de chercher à pénétrer l'âme écrite qu'il cache sous ses signes conventionnels, le sens de l'auteur dont nous étudions la pensée dans le texte qu'il a formé.

Toutefois, les signes du langage et de l'écriture ne concourent pas seuls à la formation du sens. Trois éléments nouveaux y contribuent : la grammaire, la logique et l'histoire ; en d'autres termes, les signes parlés et écrits, pour arriver à former un sens, sont soumis aux lois du discours, de la pensée, des situations. Et de là résulte la distinction qui existe entre la signification et le sens. Les mots parlés ou écrits ont une ou plusieurs significations, et ils sont susceptibles d'un seul ou de plusieurs sens. Objectivement et en soi, les mots ont toutes les significations que leur assigne le dictionnaire, interprète autorisé des conventions qui les leur ont données. Subjectivement et par rapport à l'auteur, les mots sont susceptibles d'avoir tous les sens auxquels se prêtent leurs diverses significations. Mais, dans le fait, dans la proposition, les mots n'ont que le seul sens qui répond à la signification choisie par l'auteur, signification déterminée

par les lois grammaticales, logiques et historiques du discours : ce qui revient à dire que les significations des mots comprennent l'ensemble des idées qu'ils expriment par eux-mêmes, et que le sens des mots est l'idée que celui qui parle ou écrit a voulu leur faire exprimer. En tant qu'il a une ou plusieurs significations, le mot est simplement un signe matériel, ainsi que le dit le terme lui-même dont je me sers ; mais, en tant qu'il a un sens, le mot est un signe à la fois matériel et spirituel. Par le sens, le discours devient l'âme parlée ou écrite de l'auteur, âme vivante en vertu du même principe de vie qui anime toute nature vivante, et qui s'appellera le *verbe* dans la grammaire, comme il s'appelle le Verbe en Dieu, en qui le Verbe est vie : « *In ipso vita erat, et vita erat apud Deum* ». Aussi bien, deux hommes différents pourront se servir des mêmes termes, sans que leur discours ait pour cela le même sens. Le chrétien dira : Dieu, et il communiquera à ce terme le principe de vie qui l'anime, en sorte que Dieu, dans sa bouche ou sous sa plume, désigne l'être personnel et vivant qui a créé toutes choses, et qui subsiste en soi dans l'unité de nature et la trinité des personnes. Le païen dira : Dieu, et ce mot répondra sur ses lèvres à une idée indécise, à une réalité au-dessus des réalités vulgaires, mais qui ne leur est pas supérieure au point d'être leur principe et leur cause. Le rationaliste dira : Dieu, et pour lui ce sera un être impersonnel, aussi peu susceptible de définition qu'il est peu possible de l'entendre. Ces trois hommes auront proféré le même son, écrit les mêmes caractères, tout en imprimant, par leur vie, à l'expression graphique ou phonétique dont ils se servent, trois sens différents, parce qu'ils résultent de trois causes essentiellement différentes.

Il suit de là que le sens d'un auteur résultant des mots

et des lois grammaticales, logiques et historiques du discours, il faudra pour arriver au sens s'inspirer de ces lois, afin de déterminer la vraie signification des mots que l'auteur a choisis. On comprend dès lors combien il importe, avant de poser ou d'appliquer les règles de l'herméneutique biblique, de se faire une idée exacte du sens des Ecritures, des divers sens dont elles sont susceptibles, s'il est vrai que, par un privilége spécial, la Bible soit en effet susceptible de divers sens.

II.

Or il est vrai que l'Écriture a plusieurs sens. C'est une proposition à laquelle les principes de la philosophie peuvent concilier un certain degré de probabilité et que les principes de la théologie chrétienne mettent en une lumière parfaite. Le sens, avons-nous dit, est la résultante des mots consacrés par le langage conventionnel, des lois du discours, de la grammaire et des situations qui s'imposent à l'homme parlant pour fixer sa pensée et la forme dont il la revêt. C'est ainsi que le langage est objectivement une âme parlée et subjectivement l'âme de celui qui parle. Considérons-le d'abord sous ce second aspect.

L'ensemble des idées d'un homme constitue ce que nous appelons la raison. La raison en nous est moins un principe qu'une conséquence. Elle est principe lorsqu'elle s'applique, avec toutes les données qui la composent, à un objet déterminé ; mais elle est conséquence, quand on considère l'ensemble des données qui concourent à sa formation. C'est ainsi que l'ensemble des idées naturelles constitue la raison naturelle, grâce à l'intelligence, principe de ces idées, qui les a groupées et

réunies de manière à former le tout que nous appelons raison naturelle.

La raison chrétienne est également la somme des idées chrétiennes réunies par le sujet chrétien et appréhendées par lui comme vraies. Que si nous voulons chercher en Dieu une catégorie de la même nature, nous dirons que la raison divine est l'ensemble des idées divines existant en un sujet qui s'appelle Dieu.

Et maintenant nous surprenons sans peine la relation qui existe entre la raison, quelle qu'elle soit, et le langage. Le langage, Λόγος parole et raison, *oratio*, *quasi ad os ratio*, ou *ore ratio*, c'est la raison parlée par les lèvres et sortant par la bouche. Par conséquent, l'âme parlée par le langage, ce n'est pas l'âme intelligente, en tant que principe, mais l'âme informée par les idées qu'elle a groupées en soi et qui constituent sa raison. Aussi, que la pensée, ou la raison formée soit simple, la pensée ne demande qu'à couler claire et limpide, et le style, devenu simple comme elle, fera rivaliser la clarté de l'expression avec la clarté des conceptions. Que la raison soit en goût de science, que la pensée doive se montrer sévère et nue, le style luttera de vigueur avec elle et parlera au besoin algèbre et nomenclature chimique. S'il plaît à la raison de se mettre en quête d'ornements, le style se modèlera sur elle, et dans la littérature, ne nous parlera plus que d'une bouche arrondie, *ore rotundo*. Enfin que la raison soit hardie, véhémente, qu'à elle se joigne le feu dans le sentiment à rendre d'une manière digne de son objet, le style deviendra alors sublime, et Tacite a pu définir l'éloquence une parole qui brûle : *Verbum urens*.

Ces faits nous montrent que le langage est tout subordonné à la raison dont il est la reproduction fidèle. Il suit de là que les lois de sa formation sont toutes subordonnées aux lois du développement de la raison et que

par conséquent des développements divers amèneront une diversité dans le langage. Donc la parole de Dieu, la Bible, aura un sens aussi supérieur à la parole humaine, que la raison divine est supérieure à l'humaine raison.

Mais, à part cela, la raison divine est le type selon lequel a été formée la raison humaine. C'est selon Dieu que nous avons été créés, et cette création selon Dieu ne peut s'entendre, comme le fait très-bien remarquer Bossuet, que de la partie supérieure de nous-mêmes dans laquelle la raison trouve son principe de formation et de développement. Si donc nous voulons étudier certaines ressources spéciales de la parole et du langage humain, nous pourrons nous former une idée des ressources spéciales de la parole et du langage divins.

Or, le langage humain porte, dans la simplicité de son mécanisme, la puissance de signifier autre chose que ce qu'expriment les mots et les sens possibles des mots qui le composent. Je ne veux pas parler des métaphores, des figures de mots ou de pensées. Le sens de ces figures peut être unique, et nous cherchons, en ce moment, les cas où le sens d'une phrase n'est complet qu'à l'aide d'un sens caché qu'elle a le pouvoir d'indiquer. C'est ce que l'École a appelé *significatio* et *adsignificatio*. Écartons les jeux de mots qui ne sont pas dignes de nous occuper, et prenons un exemple. Quand Aruns demanda à son père, Tarquin le Superbe, ce qu'il devait faire des habitants de Gabies, celui-ci se contenta de prendre des têtes de pavôts et les broya devant son fils. C'est là, il est vrai, un langage de signes, le langage dans sa forme la plus rudimentaire, celui que Cicéron appelle en quelque sorte l'éloquence du corps : *Quædam corporis eloquentia*. Mais si, au lieu de se contenter de cette réponse en action, Tarquin eût ajouté une phrase analogue à celle-ci : *Summa hæc papavera decutito*, il aurait par là expliqué à son fils

l'action qu'il faisait, lui donnant à entendre, par ce même discours, ce qu'il voulait que son fils fît à l'égard des habitants de Gabies.

Cet exemple nous montre qu'il entre dans les ressources du langage humain d'exprimer une chose vraie en faisant entendre une chose non moins vraie. Que si la chose que l'on fait entendre est supérieure à celle qu'on exprime de toute la distance qui sépare l'invisible du visible et de l'idéal du sensible, alors la seconde proposition s'élèvera d'autant que le second sens qu'on lui prête sera supérieur au premier, et le discours s'ennoblira au contact des idées qu'il exprime indirectement. « Même dans un portrait, dit un auteur contemporain, que demandez-vous au peintre qui fait le vôtre ? L'expression, c'est-à-dire la traduction de ce qu'on ne voit pas. La physionomie de vos prétentions ou de vos qualités intérieures, ce qui parle par le regard sans être les yeux, ce qui parle par le sourire sans être les lèvres. » C'est ce qu'a fait Dieu lorsque, dans sa parole, il nous a donné le portrait de sa raison divine. Pour rendre ce portrait reconnaissable à nos regards imparfaits, il a préparé des personnes, des événements capables de représenter des personnes et des événements d'un ordre supérieur, et tandis qu'ils a parlé des premiers, il nous a fait entendre les seconds.

En agissant ainsi, Dieu harmonisait pareillement son action avec celle d'une puissance qu'il nous a donnée. L'esprit humain peut disposer des idées abstraites pour des combinaisons abstraites, et au gré du caprice ou de l'inspiration, se créer « un monde dans le monde même » par la puissance merveilleuse qui du réel le transporte dans l'idéal. L'esprit alors imagine. Il imagine dans la science et dans l'industrie; mais ce qu'on appellerait l'idéal, dans cette sphère, n'y étant au fond que l'inconnu

à dégager, l'imagination qui le sonde y perd son nom dans des inventions qui ne sont que des découvertes. Dans les arts, au contraire, l'idéal conçu comme un rêve, ne devra le jour qu'à une création. L'imagination *enfante* alors, selon le mot consacré par le chantre de cette puissance ; elle crée lorsqu'elle réalise un idéal ; et créer, dans sa condition, ce n'est rien moins qu'animer des chimères ; c'est, dans ces chimères, pétrir des formes à une idée, qui nous captive déjà et nous ravit lorsqu'elle n'est encore que le beau, qui nous enlève et nous confond lorsqu'elle est le sublime. La nature peut poser la copie que la plastique nous donnera fidèle ; l'art va chercher loin d'elle de quoi l'embellir, pour forcer le visible à exprimer l'invisible, et ne laisser plus voir l'élément sensible que dans l'idéal qui le transfigure.

Tels sont les premiers fondements philosophiques que j'ai cru devoir produire en faveur de la doctrine du sens spirituel. A la manière dont le langage humain peut exprimer une chose par le moyen d'une autre, à la manière dont l'imagination peut créer des fantômes et animer des chimères, Dieu, dans son langage, désigne certaines personnes, certains événements, par d'autres personnes, d'autres événements qu'il a préparés dans ce but, et créés dans telles conditions qui lui ont permis de faire entrer les unes et les autres dans la sphère d'action d'une seule et même proportion de l'Écriture.

Saint Thomas propose à la même doctrine un nouveau fondement philosophique : « Dieu, dit-il, est l'auteur des saintes Écritures. Or, il est en son pouvoir, non-seulement de se servir des mots pour signifier certaines choses — l'homme peut en faire autant — mais encore de se servir des choses pour exprimer d'autres choses. Et par conquent, tandis que, dans les autres sciences, les mots sont signes d'idées, dans la science des saintes Lettres, les

choses désignées par les mots sont aussi signes d'autres choses. La signification des mots produit le sens historique ou littéral : la signification des choses exprimées par les mots produit le sens spirituel, qui se fonde sur le sens littéral et qui suppose l'existence de celui-ci » (1). Comment se fait-il que Dieu puisse parler un tel langage? Cela tient, d'un côté, à sa puissance souveraine, et, d'un autre, à sa science parfaite. Par sa puissance, Dieu est le maître des choses, des personnes et des événements. Par sa science, il connaît les relations de ces choses, de ces personnes, de ces événements, avec des choses, des personnes et des événements d'un autre ordre, auxquels les premiers répondent, comme la figure répond à la réalité.

Je n'ai pas besoin de dire que la manière dont l'ange de l'école conçoit la coexistence du sens littéral et du sens spirituel dans les Écritures est la manière généralement adoptée par les théologiens et les exégètes. Il est vrai que plusieurs ont catégorisé d'une manière un peu différente les sens de l'Écriture. On connaît les deux vers suivants :

Littera gesta docet, quid credas allegoria ;
Moralis quid agas ; quo tendas anagogia.

Cette division ne répugne pas absolument à celle de saint Thomas ; car les trois derniers membres peuvent être considérés comme les trois subdivisions des sens spirituels. Gamache, docteur de Sorbonne et l'un des commentateurs les plus habiles de saint Thomas, préfère les quatre vers qui suivent à ceux que je viens de citer :

Dicitur historicus quem verba ipsa resignant.
Et allegoricus priscis qui ludit in umbris ;
Moralis per quem vivendi norma tenetur,
Quid vero speres anagogicus altius effert.

(1) Th., I p., q. 1, a. 10.

Ces deux sentences versifiées ne diffèrent que par l'étendue. Le sens est exactemeut le même. L'expression est plus concise dans les deux premiers vers ; elle l'est moins dans les quatre derniers.

Dans ceux-ci les contours de l'idée sont mieux définis et l'on a mieux su éviter la confusion où conduit quelquefois la concision du langage. Dans les deux cas, il est bien évident que le sens allégorique, le sens moral ou tropologique et le sens anagogique, sont trois subdivisions du sens spirituel. C'est d'ailleurs ce que dit saint Thomas quand il en vient à déterminer les diverses formes que prend ce sens particulier aux saintes Lettres. « L'Apôtre nous apprend, dit-il, que la loi ancienne était la figure de la loi nouvelle, et saint Denis ajoute que la nouvelle loi est la figure de la gloire où nous tendons. Même dans la loi nouvelle, ce qui est arrivé en notre chef est le type de ce que nous avons à faire. Le sens allégorique est celui des passages de l'Ancien Testament qui signifient certaines choses du Nouveau. Ce qui a été fait en Jésus-Christ, ou les choses qui ont trait à Jésus-Christ, nous marquent ce que nous avons à faire, et c'est là le sens moral. Enfin les passages de l'Écriture qui nous décrivent sous des images le bonheur de la gloire éternelle, ont un sens anagogique. Mais comme on est convenu d'appeler sens littéral celui que l'auteur a en vue, et comme Dieu qui embrasse toutes choses par un seul acte de son intelligence, est l'auteur des Livres saints, on peut dire avec saint Augustin que l'Écriture a plusieurs sens littéraux, même lorsqu'on ne considère qu'un seul de ses passages susceptible de ces diverses applications. » Nous aurons à discuter la phrase de saint Augustin à laquelle saint Thomas fait ici allusion. Plein de vénération pour ce saint Docteur, l'ange de l'école a insinué une explication

(1) Th., I p., q. 1, a. 10.

de sa pensée, conforme à la doctrine qu'il a fait lui-même prévaloir.

Pour ne pas préjuger sur ce que j'aurai alors à dire, je me contenterai de faire remarquer les défauts de la formule scholastique : *Littera gesta docet...* N'est-ce point là, en effet, une définition fort imparfaite du sens littéral ? Elle permet de croire que les passages de l'Écriture qui contiennent des lois, des préceptes moraux et même des prophéties, ne sont pas susceptibles d'un sens littéral ; ce serait une grave erreur. Quant au mot *allegoria*, il peut désigner, il est vrai, dans la science exégétique, un sens spirituel. Saint Paul a lui-même consacré ce mot, lorsque, à propos de l'histoire d'Isaac et d'Ismaël, il s'exprime ainsi : « *Quæ sunt per allegoriam dicta : hæc enim sunt duo testamenta* ». Toutefois saint Jean-Chrysostome fait observer fort justement, en cet endroit, que saint Paul appelle, par catachrèse, allégorie, ce qui n'est autre chose que le type. Cette dénomination a sa raison d'être fondée sur une analogie. Ce que font les mots pris dans leur sens métaphorique pendant tout le développement d'une pensée, dans l'allégorie des rhéteurs, les choses le font dans l'allégorie biblique. Celle-là a lieu lorsque les mots sont transportés de leur signification propre à une signification qui leur convient seulement à l'aide d'une comparaison qu'on a dans l'esprit. Dans celle-ci, les choses signifient d'autres choses, en vertu des caractères spéciaux par lesquels les premières se rapportent aux secondes, dans les vues de Dieu qui les a formées et ordonnées les unes par les autres. De plus, la phrase de saint Paul n'équivaut point à celle-ci : « *Quæ sunt allegorica* », qui indiquerait qu'il appelle des allégories, Ismaël et Isaac, types ou figures de l'Ancien et du Nouveau Testament. Il ne donne donc pas ce nom aux types eux-mêmes, mais à la manière dont ces types expriment leurs

réalités correspondantes. Cependant, pour accepter le langage formé, après ces restrictions, nous pouvons appeler sens spirituel allégorique, celui qui résulte des choses exprimées par les mots, toutes les fois que ces choses sont des types. Mais, pour accepter cette dénomination, nous ne serons pas tenus d'accepter tout l'aphorisme scholastique. Le sens allégorique, en effet, désigne autre chose que l'objet de la foi.

L'ensemble des faits de l'Ancien et du Nouveau Testament, figurés par Ismaël et Isaac, en est une preuve manifeste. Parmi ces faits, il y en a un aussi grand nombre se rapportant à l'espérance et à la charité, aux règles de la vie publique et privée, et même aux choses d'en-haut, qu'à la foi. Enfin les mots *moralis* et *anagogia* ne sont pas mieux choisis pour définir le sens spirituel moral et le sens spirituel anagogique. Dans une foule de circonstances, l'Écriture nous donne des préceptes moraux et nous découvre le bonheur de la vie future, sans qu'on soit obligé de l'interpréter dans le sens spirituel. Il a plu à l'Esprit-Saint, auteur des saintes Lettres, d'exprimer souvent ces choses par les mots eux-mêmes, sans le secours de choses auxquelles ils se rapportent directement.

On aperçoit, du premier coup, l'avantage de la formule proposée par Gamache :

Dicitur historicus quem verba ipsa resignant.

C'est exclure, dès l'abord, toute fausse manière d'entendre le sens littéral. C'est également préciser la nature de ce sens avec la rigueur de saint Thomas. Que les mots soient pris dans leur signification propre ou dans leur signification métaphorique, peu importe. Le sens sera littéral toutes les fois qu'il résultera directement des

mots. Par là même, les autres sens, dont il est question dans la formule, ne résulteront pas directement des mots. Ils résulteront des choses signifiées par les mots; selon la nature de ces choses, ce seront des prophéties d'action, des règles de morale, des élévations vers la céleste patrie.

Mais il y a plus : l'inconvénient de la division scolastique est surtout sensible dans l'application. Le mot *allegoria*, je le disais il n'y a qu'un instant, est amphibologique. Cette amphibologie a donné lieu à une méprise fort grave. On a souvent appelé sens spirituel le sens métaphorique, et il en est résulté une confusion déplorable entre le sens spirituel des Écritures, et le sens qui leur convient comme à un livre d'origine purement humaine. Par là encore, on a été conduit à nier que tous les passages de l'Écriture puissent avoir un sens littéral. Et, il le faut avouer, certaines propositions des Pères préparaient cette méprise et ses résultats. Voici un passage de saint Augustin qui est on ne peut plus formel. « Qui enim sequitur *litteram*, *translata* verba sicut *propria* tenet, neque illud quod *proprio* verbo significatur, refert ad aliam significationem (1). » Et c'est dans un ouvrage didactique que l'évêque d'Hippone s'exprime ainsi. Un semblable fait prouve que la doctrine que j'expose était encore indécise au Ve siècle. Les classifications littéraires, l'analyse grammaticale et logique, n'avaient pas atteint le degré de perfection où elles se sont élevées depuis. Cependant, Cassien avait déjà catégorisé le sens littéral, et les divers sens spirituels de l'Écriture, ainsi que je viens de le faire, et saint Eucher de Lyon laissait à saint Augustin la responsabilité de ses opinions personnelles,

(1) *Doct. Christ.*, l. III, cap. V. — *De Gen. ad Litt.*, l. XI, cap. I, § 2, et *ibid.*, l. I, cap. I, § 1.

pour se rattacher aux vues de Cassien (1). Ce qui n'a pas empêché l'école d'emprunter, d'après quelques auteurs, à saint Augustin, les deux vers que nous avons discutés. Elle a commis, en cela encore, une erreur ; car le passage de saint Augustin qui lui a inspiré sa formule, a trait à l'ensemble des enseignements historiques, dogmatiques et moraux contenus dans les saintes Lettres, et non point à la manière dont l'Écriture nous donne ces enseignements. Citer ce passage suffira à prouver la vérité de mon assertion : « In libris autem omnibus sanctis, dit saint Augustin, intueri opportet, quæ ibi æterna intimentur, quæ facta narrentur, quæ futura pronuntientur, quæ agenda præcipiantur, vel moneantur » (2). Cette proposition est d'une vérité parfaite. Les Livres saints contiennent des récits, des promesses, des préceptes moraux, des aperçus de la gloire ; mais il y a loin d'un tel langage à la formule qu'on a consacrée dans la suite, et qui avait pour but d'indiquer la manière dont ces divers enseignements sont contenus dans l'Écriture. Il est donc convenable d'accepter les deux définitions que j'ai déjà fait pressentir du sens littéral et du sens spirituel. Je les propose aujourd'hui d'une manière synthétique, réservant pour un autre article les développements qu'elles comportent. Le sens littéral des Écritures est celui qui résulte directement des mots pris dans leur signification propre ou dans leur signification métaphorique ; le sens spirituel des Écritures est celui qui résulte indirectement des mots par le moyen des choses qu'ils expriment. Ce dernier sens est spécial aux saintes Lettres, parce que Dieu seul avait le pouvoir de créer des choses capables d'en désigner d'autres, et

(1) Præfat. in lib. *Formular. spiritalis intelligentiæ* (si tamen Eucheri sunt, quæ ejus nomine inscripta feruntur). Vide Cave : *De Scriptor. eccles.* Cassiani : *Collat.*, XIV, cap. VIII.

(2) *De Genes. ad Litt.*, l. I, cap. I.

la science convenable pour saisir le rapport de ces signes d'un genre à part avec leur objet.

Mais une difficulté pourrait troubler la simplicité de cette doctrine. C'est une difficulté philosophique. Il convient de l'exposer et de la résoudre, dans un premier travail qui a pour but de faire connaître les raisons philosophiques de l'existence du sens spirituel.

Le sens spirituel, avons-nous dit, suppose le sens littéral, et il repose sur celui-ci comme sur une base nécessaire. Mais alors, un même passage de l'Écriture peut être susceptible de plusieurs sens, et par conséquent l'Écriture sera un livre obscur, de sa nature confus, difficile et presque impossible à entendre, un livre que chacun pourra interpréter selon ses préjugés ou ses passions, un livre enfin inutile à la démonstration des vérités que l'on prétendra étayer de son autorité doctrinale? Telle est la difficulté. Une simple observation suffit pour la résoudre. Oui, l'Écriture aurait tous ces défauts ; oui, son langage serait inexplicable, si le sens littéral et le sens spirituel procédaient du même principe, si, par un privilége désastreux, dans l'Écriture, un même mot était susceptible de plusieurs sens opposés. Mais ceci est loin de notre pensée. Nous n'admettons pas qu'il existe deux sens dans l'Écriture, parce que les mots qui la composent sont susceptibles de deux sens. Nous enseignons, au contraire, que dans l'Écriture, comme dans un livre quelconque, les mots n'ont qu'un seul sens dans la proposition dont ils font partie. Nous ajoutons seulement que les choses exprimées par les propositions et par les mots de l'Écriture, peuvent à leur tour être signes de nouvelles idées. L'existence du sens spirituel n'a pas d'autre fondement logique (1). Supposer que les signes d'idées se multiplient, c'est supposer que les idées peuvent se mul-

(1) Cf. Thom., I p., q. 1, a. 10, ad 1.

tiplier également, sans les inconvénients que l'on signalerait à bon droit, si elles arrivaient à se multiplier d'une autre manière. En un mot, il y a deux principes d'idées dans l'Écriture. Ces principes sont aussi distincts qu'ils peuvent l'être, tout en étant groupés autour d'un même centre. Ce n'est pas le soleil qui éclaire et qui échauffe, parce que la lumière est, de sa nature, principe de chaleur. C'est l'arbre majestueux dont la sève ne s'épuise pas à produire des branches et des feuilles, mais qui donne encore à ses branches la faculté de porter des fruits.

A. Gilly.

LA PHILOSOPHIE ANCIENNE

EXPOSÉE ET DÉFENDUE PAR LE P. KLEUTGEN (1).

Quelques personnes trouveront peut-être que nous avons fort mal choisi notre temps en publiant un ouvrage, et un ouvrage assez considérable, de philosophie, au moment où la plupart des esprits en Italie sont encore tout émus des bouleversements qui viennent de s'accomplir et surtout profondément inquiets des événements que nous réserve l'avenir. Pour nous, tout en reconnaissant et en déplorant amèrement les maux incalculables que les bonnes études de tout genre ont à souffrir par suite d'un pareil état de choses, nous croyons pourtant qu'au sein même de la perturbation universelle, un grand nombre d'intelligences d'élite n'ont pas cessé de se livrer avec amour à l'étude des sciences spéculatives. Bien plus, nous ne désespérons pas que d'autres âmes, fatiguées par les tempêtes dont le

(1) Le morceau que nous publions ici est placé en tête de la traduction italienne de ce savant ouvrage. La *Philosophie ancienne*, etc., comprend neuf traités, dont voici les titres : I. *Traité des Espèces intelligibles*. — II. *Du Réalisme, du Nominalisme et du Formalisme*. — III. *De la Certitude*. — IV. *Des Principes*. — V. *De la Méthode*. — VI. *De l'Être*. — VII. *De la Nature*. — VIII. *De l'Homme*. — IX. *De Dieu*.

Ces traités forment quatre volumes in-8° dans l'original allemand. La traduction italienne comprendra cinq volumes in-12, dont le premier seul a paru au commencement de décembre 1866 : il renferme les deux premiers traités et de plus la *Dissertation sur l'usage de la philosophie socratique dans la théologie catholique*, dont nous parlerons plus loin. Le deuxième volume paraîtra au mois d'avril, et les autres successivement de quatre mois en quatre mois.

monde social est agité, ne se sentent ramenées vers ces hautes études comme vers un port tranquille et assuré.

Du reste, à côté de ces bouleversements de tout genre, au milieu de ces révolutions lamentables, il s'en est produit une très-consolante que tous les amis de la science n'auront pas manqué d'apercevoir et que les plus perspicaces saluent déjà comme l'aurore d'un meilleur avenir pour les sciences supérieures, et par suite pour la société elle-même. A la vue de la marche si incertaine, à la vue des lourdes chutes de cette philosophie que l'on a coutume d'appeler moderne pour montrer son opposition avec la philosophie des anciennes écoles, les esprits ont ressenti un ardent désir de rejeter à tout prix ces doctrines impuissantes et mensongères et de revenir à cette sagesse antique si malheureusement abandonnée. Certes, aujourd'hui que notre patrie est sous le coup d'humiliations si profondes, nous n'exciterions sans doute la jalousie de personne en attribuant à l'Italie l'honneur d'avoir imprimé à ce mouvement salutaire la première ou du moins la plus énergique impulsion. Mais, sans réclamer, pour notre part, cette priorité de date ni cette influence plus puissante, nous pouvons constater un fait incontestable : c'est que l'œuvre de restauration est très-avancée parmi nous. Du reste, quand il s'agit de remettre en honneur une science qui a été inaugurée comme méthode et conduite à sa plus haute perfection par quatre grands génies d'origine italienne, Pierre Lombard, saint Anselme d'Aoste, saint Bonaventure de Barrèges et surtout saint Thomas d'Aquin, il serait très-désirable que l'Italie marchât à la tête des autres nations, ses sœurs dans la foi et la culture des lettres. Que notre patrie se soit placée en fait au premier rang, nous n'oserions l'affirmer, mais nous croyons en voir des indices assez sûrs, car, sans parler de l'influence considérable exercée au profit des saines doctrines par la *Civiltà Cattolica*, grâce

aux articles variés qu'elle a publiés depuis plusieurs années, articles dont la collection a formé ensuite de véritables ouvrages ; sans parler non plus de plusieurs cours de philosophie publiés dans le même sens, et dont l'un (1) surtout s'est répandu fort rapidement et a été très-communément adopté comme traité élémentaire dans les écoles ecclésiastiques, c'est-à-dire les seules à peu près où l'on étudie vraiment aujourd'hui la philosophie, nous avons vu paraître, à des époques assez rapprochées, un certain nombre de travaux sérieux et de longue haleine sur le même sujet. Qu'il nous suffise de mentionner ici la philosophie chrétienne (2) du chanoine Sanseverino, ouvrage aussi largement conçu qu'heureusement exécuté, ouvrage si profond qu'on le dirait écrit à une autre époque, et qui suffira peut-être pour ôter à notre siècle l'épithète trop justement méritée de siècle frivole et superficiel.

Tels sont les principaux indices de la nouvelle et meilleure direction dans laquelle sont entrées les études philosophiques en notre pays. Mais il est un signe encore plus expressif peut-être de cet heureux progrès : c'est le silence qui s'est fait dans le camp des partisans de la philosophie moderne. Parmi ceux-ci, nous ne comptons ni les auteurs de quelques maigres ébauches qui ne méritent même pas le nom de philosophiques, ni les professeurs payés par le gouvernement italien pour pervertir les esprits des jeunes gens dans les lycées et les universités de l'État, en débitant des extravagances allemandes, puisées de seconde ou troisième main au moins, dans des ouvrages que

(1) Il s'agit du *Cours du P. Liberatore*. Sous sa première forme, cet ouvrage a eu douze éditions ; ensuite augmenté et corrigé avec le titre de *Institutiones philosophicæ ad triennium accomodatæ*, il a eu, en moins de quatre ans, trois nouvelles éditions de plusieurs milliers d'exemplaires chacune.

(2) *Philosophia christiana cum antiqua et nova comparata* (5 vol. in-8, Neapoli, 1862).

ces professeurs n'ont même pas compris : c'est là une calamité dont les livres seuls ne sauraient délivrer le monde. Nous voulons parler seulement des savants sérieux et catholiques parmi lesquels se trouvent, nous ne dirons pas des adversaires de la philosophie de saint Thomas, mais des hommes qui ne ressentent pour elle que de l'indifférence ou de la défiance. Or, comme le sacrifice généreux de préjugés invétérés a toujours été le privilége de quelques âmes d'élite, ces hommes se montrent parfois très-entêtés dans leurs opinions et très-puissants en paroles pour les soutenir. Mais vous chercheriez en vain quelque ouvrage de valeur publié par eux sinon contre la philosophie de saint Thomas, au moins dans des principes différents des siens. On peut l'affirmer sans crainte : depuis la disparition des deux ou trois auteurs qui se sont acquis parmi nous une certaine renommée comme partisans d'idées nouvelles et qui n'ont laissé après eux que peu ou point de disciples, ou bien la philosophie n'est plus cultivée par les catholiques de notre pays, ou ceux qui l'étudient sont venus se ranger sous l'étendard de saint Thomas.

Tandis que cette heureuse révolution s'opérait en notre patrie, les autres contrées de l'Europe savante, soit sous l'influence de ce qui se passait chez nous, soit en vertu d'un mouvement spontané et par là même beaucoup plus significatif, manifestaient les mêmes tendances de retour à l'antique philosophie. Nous ne dirons rien de l'Espagne dans laquelle les hommes d'étude, sans produire rien de très-remarquable, ont toujours conservé le fond et la substance des doctrines du passé. Mais nous ne saurions trop signaler ce qui se passe en France, où un grand nombre d'esprits reviennent à ces doctrines dont leur compatriote Descartes les avait tant éloignés. Ce pays, il est vrai, n'a vu paraître, à notre connaissance du moins, aucun ouvrage profond sur la philosophie ; mais en revanche le Cours

dont nous avons parlé plus haut se répand de plus en plus dans cette contrée, et deux autres Manuels (1) redigés comme lui d'après les doctrines des anciennes écoles, y ont été publiés à des époques assez rapprochées. Ces publications modestes, si elles font moins de bruit que les grands ouvrages, ne laisseront pas d'être profitables à ceux qui étudient vraiment la philosophie, c'est-à-dire aux ecclésiastiques et aux élèves des écoles dirigées par les ecclésiastiques, car, en France, la philosophie ne compte guère d'autres disciples. Ce fait, d'ailleurs, ne doit pas surprendre ceux qui savent comment, par suite d'une prédilection outrée pour les sciences naturelles, les laïques instruits en sont venus dans ce pays à ne plus honorer du nom de sciences que la physique et les mathématiques. Après tout, une telle disposition a eu un bon résultat ; elle a fait disparaître un des préjugés les plus enracinés dans les esprits et les plus opposés à la restauration philosophique, et elle a procuré à cette restauration un secours sur lequel il n'y avait guère lieu de compter. Des savants français, attentifs et profonds observateurs de la nature, après avoir acquis une notion suffisante de la philosophie scolastique, ont reconnu que non seulement aucun de ses principes n'était en opposition avec les découvertes des sciences modernes, mais que celles-ci mêmes avaient absolument besoin de s'appuyer sur les principes de l'antique philosophie, si elles voulaient se constituer comme sciences véritables et prendre leur place dans l'encyclopédie bien ordonnée des connaissances humaines. Non content d'affirmer cette vérité, le docteur Frédault (2) l'a démontrée par son

(1) *Prima principia scientiarum, seu Philosophia catholica juxta divum Thomam*, auctore Michael Rosset (2 vol. Parisiis, 1866). *Breviarium philosophiæ scholasticæ*, auctore Eugenio Grandelaude (3 vol. in-12, Parisiis).

(2) *Physiologie générale*, traité d'anthropologie physiologique et philosophique, par le docteur E. Frédault (Paris, 1863).

exemple dans un ouvrage considérable et d'un très-grand mérite qu'il a récemment publié.

Cependant, comme il est naturel de rechercher les secours les plus expédients et d'appliquer les remèdes les plus énergiques, là où le fléau sévit avec le plus de rigueur, l'Allemagne plus tourmentée, plus bouleversée que les autres pays par la furie des nouveaux systèmes, devait fournir les plus riches éléments pour l'œuvre de la restauration philosophique. Entre tous les savants qui ont concouru à cette œuvre, le professeur Clemens et le P. Kleutgen méritent d'être placés au premier rang. Par une coïncidence vraiment remarquable, en la même année 1853, les deux écrivains, séparés l'un de l'autre par une très-grande distance et sans avoir pu se communiquer leur dessein, commencèrent à la fois et comme de concert à travailler à cette noble entreprise. Quand une mort prématurée eut enlevé le docteur Clemens, au moment où il commençait à révéler son génie et sa science profonde par quelques publications d'un petit volume mais d'un rare mérite (1), son digne émule poursuivit son œuvre avec une persévérance merveilleuse et la conduisit à bonne fin, malgré de nombreux obstacles. Le docte Père avait entrepris d'abord la défense de l'ancienne Théologie, parce que les préjugés contraires à la science sacrée, et les blâmes dont elle est l'objet sont beaucoup plus suspects et plus blessants pour une âme catholique que les attaques auxquelles la philosophie ancienne est en butte. Après l'achèvement et la publication de son ouvrage en quatre volumes (2), l'auteur en remarqua bien vite le côté défectueux, et il sentit que le seul moyen d'y porter remède serait de publier un second

(1) *De Scholasticorum sententia, philosophiam esse theologiæ ancillam, commentatio* (Monasterii, 1854).

(2) *Die Theologie der Vorzeit vertheidigt* (La théologie ancienne défendue). Münster, 1853-1860.

ouvrage non moins étendu peut-être et certainement d'une portée plus grande que le premier. La Théologie ancienne est si étroitement unie et en quelque façon identifiée avec la philosophie, qu'il faut ignorer également ces deux sciences pour s'imaginer que l'on peut estimer et respecter la première en dédaignant la seconde et, au besoin, en déversant sur elle le mépris et le blâme. C'est pourquoi, pour atteindre son but, pour défendre d'une manière solide et complète la Théologie des docteurs scolastiques, le P. Kleutgen se voyait obligé d'entreprendre le même travail par rapport à leur philosophie. Déjà sans doute, dans une dissertation jointe à son premier ouvrage sur l'emploi de la philosophie Socratique dans la Théologie chrétienne, il avait fait bonne justice du reproche adressé aux scolastiques de s'être servis dans leurs spéculations sur nos dogmes d'une philosophie païenne ou plutôt empruntée à des auteurs païens. Le P. Kleutgen avait prouvé clairement que, malgré le paganisme de ses auteurs, cette philosophie pouvait être vraie en elle-même et appropriée à l'usage qu'en ont fait les théologiens catholiques. Ce préjugé une fois détruit, il fallait encore démontrer en fait la vérité de cette philosophie, l'harmonie de ses doctrines avec les dogmes révélés ; il fallait la venger des accusations entassées contre elle depuis plus de deux siècles par l'habileté haineuse des écrivains hétérodoxes et par la légèreté imprudente d'un assez bon nombre de savants catholiques.

Le Père Kleutgen n'a pas reculé devant ce nouveau labeur. Son ouvrage, ainsi que le précédent, a paru à Münster en quatre volumes in-8 (1); c'est la traduction de ce dernier ouvrage que nous présentons aujourd'hui aux lecteurs Italiens.

L'auteur a intitulé son travail : *La Philosophie ancienne*

(1) *Die Philosophie der Vorzeit vertheidigt* (La philosophie ancienne défendue). 1860-1863.

défendue. Comme ce titre modeste n'exprime pas tout ce qui est renfermé dans ce livre, nous avons cru devoir ajouter un mot et intituler cette traduction : *La Philosophie ancienne exposée et défendue*. Cette addition s'explique par elle-même. Il n'est peut-être pas dans l'ancienne philosophie un point de quelque importance qui n'ait été plus ou moins directement attaqué par ses ennemis. Par conséquent, le besoin de la défense a entraîné l'auteur à faire des doctrines combattues une exposition pleine et entière, telle qu'on la chercherait vainement dans les livres modernes, sauf les cours proprement dits. Ceux donc qui ne connaîtraient qu'imparfaitement la philosophie scolastique ou qui ne la connaîtraient pas du tout, pourront en acquérir une connaissance suffisamment complète, par la lecture lente et réfléchie de cet ouvrage. Il offrira surtout un aliment substantiel à ces hommes très-nombreux qui, arrivés à un âge assez avancé, s'aperçoivent de leur ignorance à peu près complète de la philosophie scolastique (et c'est le cas de presque tous ses détracteurs), et ne se sentent pas le courage de l'étudier dans des manuels classiques anciens ou nouveaux. Il serait superflu d'indiquer l'utilité d'un pareil traité pour les professeurs de philosophie, quelle que soit l'école à laquelle ils appartiennent, quels que soient les systèmes qu'ils professent.

Il nous resterait à parler du mérite intrinsèque de cet ouvrage, mais nous croyons inutile de nous étendre longuement sur ce sujet; le lecteur n'aura qu'à se donner la peine de parcourir quelques pages de ce livre pour en apprécier lui-même la valeur.

Remarquons-le toutefois, la *Philosophie ancienne défendue* a vu le jour en Allemagne où paraissent des travaux nombreux et variés sur les mêmes matières ; et pourtant, le quatrième volume de cette philosophie était à peine imprimé, que déjà l'auteur préparait une seconde édition.

La traduction italienne a profité des quelques corrections faites par l'auteur dans la seconde édition de son livre. En outre, dans les journaux scientifiques d'Allemagne les plus accrédités, les savants, après un examen approfondi de ce travail, ont porté sur lui un jugement non-seulement favorable, mais encore exprimé avec une admiration très-significative chez ce peuple d'un caractère fort peu enthousiaste et souvent même par trop réservé. Une de ces Revues l'a appelé un ouvrage « destiné à faire époque » (1) ; une autre (2) l'a nommé un chef-d'œuvre ; une autre (3) enfin a déclaré que sous le rapport de la solidité des doctrines et de la clarté avec laquelle elles sont exposées, l'Allemagne depuis longtemps n'avait rien produit de semblable. Enfin, dans le cas présent, par une exception qui nous semble très-rare, le nom du traducteur est une puissante recommandation en faveur de l'ouvrage traduit ; la moitié de ce travail a été traduite par le cardinal de Reisach, un des plus splendides ornements du sacré Collége ; l'autre moitié par le R. P. Charles Curci, bien connu en Italie par les divers écrits qu'il a publiés.

Chacun comprendra sans peine à quel point cet ouvrage est estimé par des écrivains si éminents pour qu'ils se soient imposé la tâche toujours ingrate d'une longue traduction. Chacun sera persuadé pareillement que cette traduction n'a pas été faite à la hâte, avec l'empressement et l'indifférence ordinaires à ceux qui ont en vue un intérêt d'argent. Non, elle a été exécutée avec sollicitude et amour

(1) Voici comment l'*Indicateur littéraire* de l'année 1864, n° 28, termine son appréciation : « Il (le P. Kleutgen) a écrit son livre avec une érudition si vaste et si profonde, avec tant de clarté et de pénétration d'esprit, avec tant de calme, de goût, d'élévation de pensées et avec tant de dignité et de profondeur, que ces qualités, jointes à la nouveauté et à l'importance de la matière, doivent porter les amis et les adversaires à saluer cet ouvrage, comme un livre destiné à faire époque ».

(2) *Œsterreichische Vierteljahrschrift*, 1864, 3. Heft.

(3) *Der Katholik, Jahrgang* 1860, 480-93.

par des hommes qui avaient la conscience d'accomplir une œuvre grandement utile à la bonne cause. Disons-le pourtant : ce travail n'a pas offert toutes les difficultés que l'on pourrait justement supposer, quand il est question de traduire en italien un livre allemand de philosophie. Une des qualités du P. Kleutgen que les savants d'Allemagne ont le plus admirée, sans doute parce que cette qualité est assez rare parmi eux, c'est son style pur et très-châtié, joint à une lucidité d'exposition étonnante et qui ne se dément jamais, même lorsque la profondeur des doctrines ou la subtilité des objections forcent l'auteur à traiter les questions les plus abstraites et les plus ardues. On dirait que tout en écrivant l'allemand le plus correct, le P. Kleutgen conçoit et ordonne ses idées à la façon italienne. Sans doute, c'est là l'effet du long séjour qu'il a fait parmi nous et de l'avantage qu'il a eu d'écrire son livre sous le ciel très-pur de Rome. Ces précieuses qualités de l'original, jointes au mérite achevé de la traduction, font espérer que le lecteur italien, en parcourant ces pages, s'apercevra à peine qu'elles ont été écrites d'abord dans une langue différente de sa langue maternelle.

Toutefois, il est une considération qui pourrait faire douter de l'opportunité toute particulière de cette publication pour notre patrie. L'auteur s'étant proposé de repousser les attaques dirigées contre la scolastique par quelques savants de son pays, a dû exposer les doctrines de ses adversaires pour en faire un examen exact et les réfuter avec succès. De plus, quoiqu'il ne tourne pas directement ses armes contre les systèmes ou plutôt contre les songes philosophiques de Kent et de ses deux continuateurs, Schelling et Hégel, il a cependant occasion d'approfondir ces rêveries. Cette occasion même est assez fréquente. En effet, les systèmes de ces philosophes ont été adoptés en partie par Hermès, Günther, Froschammer, et par d'autres

catholiques téméraires qui, en voulant concilier la philosophie allemande avec les dogmes de notre foi, n'ont réussi qu'à défigurer ces dogmes et à fournir aux catholiques de nouveaux motifs pour rejeter et condamner cette dangereuse philosophie. Ainsi donc, en combattant ces écrivains, l'auteur a été souvent amené à réfuter au moins dans ses points principaux la philosophie allemande. Tout cela, dira-t-on, peut être excellent pour son pays, mais une pareille étude est-elle en harmonie avec la disposition actuelle des esprits en Italie ? Est-ce là ce qu'il faut pour guérir les intelligences des erreurs et des préjugés philosophiques dont elles sont imbues ?

La sagacité du lecteur aura déjà trouvé la réponse à cette objection. Dans ce chaos ténébreux, dans ce véritable tohu-bohu de doctrines où la philosophie moderne est venue se perdre en ces derniers temps, autant l'Allemagne s'est montrée tristement féconde en erreurs nouvelles, autant les autres contrées sont demeurées stériles. L'Italie surtout a ressenti cette stérilité que nous regardons pour notre part comme une honte de moins et comme une bonne fortune au milieu du malheur universel. Mais qu'est-il résulté de là? C'est qu'en Italie (et l'on peut dire, proportion gardée, en Espagne et en France) tous ceux qui ont voulu passer pour inventeurs de nouveaux systèmes en se séparant de l'ancienne philosophie, n'ont fait que remanier chacun à sa façon, les erreurs allemandes, sans en manifester l'origine et souvent même en les débitant comme un produit de leur propre fonds. Ce triste plagiat ne laissait pas d'être commode et sans danger, les livres allemands étant peu lus parmi nous et la singularité de ces systèmes les rendant très-difficiles à saisir pour ceux mêmes qui sont en état de les étudier dans leur propre langue. N'importe, présentées aux lecteurs italiens sous les couleurs d'un ascétisme passable ; ou développées en de gros

volumes avec un flux de paroles qui voulaient paraître profondes et ne réussissaient qu'à être obscures ; ou enfin ornées de tous les charmes de la langue italienne et exposées dans un style qui s'élevait parfois jusqu'à l'éloquence, les théories nouvelles n'étaient au fond qu'un tissu de sophismes allemands propres à pervertir les esprits et surtout à fausser les intelligences de la jeunesse des écoles. Ainsi, on peut affirmer en toute vérité, que si des erreurs philosophiques ont cours en Italie, leur véritable et unique source est celle que nous venons d'assigner. Voilà pourquoi cet ouvrage, bien qu'il ait été écrit d'abord en allemand et composé pour les besoins intellectuels d'une autre contrée, ne répond pas moins parfaitement aux dispositions actuelles des esprits en Italie. Cette considération a soutenu les traducteurs dans l'achèvement de leur œuvre, et nous a fortifié nous-même dans le dessein de publier une œuvre qui peut contribuer dans une large mesure à la restauration des études philosophiques. Cette restauration, ne l'oublions pas, est regardée par un grand nombre d'hommes éclairés comme le seul remède éloigné, il est vrai, mais très-efficace, contre les maux déplorables qui accablent les sociétés modernes, et l'Italie en particulier.

(*Traduit par un professeur de philosophie*).

DE LA PROMULGATION

DES

DÉCRETS DOGMATIQUES DU SAINT-SIÉGE

ET DE LEUR FORCE OBLIGATOIRE.

Les derniers actes de Pie IX contre les erreurs contemporaines ont fait éclater la foi catholique avec une énergie et un ensemble dont les annales de l'Église fourniraient difficilement un plus consolant exemple. Triomphe d'autant plus admirable dans sa spontanéité, que la foi, uniquement occupée à repousser les attaques du dehors, n'a pas eu besoin de sonder et d'affermir ses propres principes au moment de la crise. Aussi, tandis que tout événement doctrinal a coutume de mettre en relief, sous le feu de la polémique, quelque principe spécial sur lequel il repose, les esprits ont eu à peine le temps d'apercevoir celui qui, au moment le plus critique, tenait le nœud de la solution ; je veux parler de la promulgation des décrets dogmatiques et du rôle qu'on doit lui attribuer dans la valeur de ces actes. Question un moment si pleine d'actualité, aujourd'hui purement doctrinale, mais qui pourtant nous paraît encore mériter quelques réflexions, parce qu'elle a révélé des idées qui ont quelquefois manqué de netteté et de précision.

A l'époque dont je parle, plusieurs ont paru supposer qu'une promulgation proprement dite était nécessaire aux décrets dogmatiques. On affirmait, il est vrai, que, d'après le sentiment commun, celle qui se fait à Rome

suffit, mais par cela même on paraissait subordonner leur force obligatoire à cette condition. Ce serait soumettre les actes dogmatiques aux formalités légales qui régissent les lois disciplinaires, et il y aurait là, à notre avis, une confusion regrettable que nous croyons important de signaler. Elle repose tout entière sur une notion imparfaite des divers pouvoirs de l'Église et des conditions différentes qui les régissent.

Autorité doctrinale ou d'enseignement, autorité législative ou disciplinaire, enfin autorité corrective ou pénale, conséquence et complément des deux autres, voilà, d'après la notion commune, l'ensemble des pouvoirs de l'Église. Une dans sa source, cette autorité prend des noms différents suivant les matières où elle s'exerce et le mode particulier sous lequel elle s'impose. Du reste, un seul acte peut mettre en exercice ces trois pouvoirs. Ainsi, un décret doctrinal peut être suivi d'un commandement ou d'une défense relatifs à la pratique des doctrines qui en sont l'objet et d'une peine contre ses violateurs; il porte en même temps le cachet de l'autorité enseignante, législative et coercitive. Mais, quelle que soit leur union apparente, ces trois actes n'en demeurent pas moins distincts, non dans leur origine, mais dans leur nature intime, dans leurs effets, comme dans les lois qui les régissent, et on ne saurait les confondre sans tomber dans de graves méprises.

L'autorité doctrinale s'adresse directement à l'intelligence dont elle demande l'adhésion, et ressort *principalement* du for intérieur et du jugement de Dieu sur les cœurs; l'autorité législative et coërcitive a pour fin *immédiate* de régler la conduite extérieure du chrétien et n'atteint par là que son extérieur, du moins avec certitude : elle ressort du for extérieur de l'Église. De là les lois qui régissent ces deux sortes de juridictions.

La vérité est la loi de l'intelligence. Pour qu'elle soit obligée d'accepter la vérité dogmatique ou morale, il lui suffit de la connaître avec la certitude que comportent les divers points qu'elle embrasse. L'Église n'est que l'organe de la vérité, et sa mission est, avant tout, une mission interprétative. L'acte de l'Église ne crée pas la force obligatoire de la vérité et n'y ajoute rien par sa nature ; il porte sur la manifestation et la certitude de la vérité qui, une fois connue, s'impose à l'intelligence et oblige par elle-même. L'Église ne dit pas : Croyez à la vérité, parce que je vous y oblige ; elle dit : Voilà la vérité, vous ne pouvez la repousser sans méconnaître ma mission et la parole de celui qui m'envoie. Dès que l'Église a parlé par l'organe de son chef, la question est résolue pour le catholique. Les doctrines qu'il propose acquièrent le degré de certitude que l'Église leur imprime dans ses décisions, et l'erreur qu'il signale ne peut plus se présenter à ses yeux qu'avec le caractère de fausseté que lui a infligé son jugement.

Il n'y a donc pas ici une loi proprement dite, dans l'acception commune de ce terme : il y a un acte de la mission doctrinale qui s'impose de lui-même à l'intelligence. L'acte pontifical est le préambule de l'adhésion du catholique, qui s'appuie tout entière sur l'infaillibilité des promesses de Jésus-Christ, confiant à son Église l'interprétation de la vérité révélée. L'appréciation de la nécessité, de l'opportunité de la décision doctrinale est laissée à sa sagesse ; mais, la sentence prononcée, elle échappe à toutes les règlementations humaines et la vérité est promulguée. Si l'existence de la décision pontificale est certaine pour moi, quelle que soit la voie par où elle m'est parvenue, je ne puis sans résister à la vérité connue révoquer en doute les points doctrinaux qu'elle décide. L'Église elle-même ne peut plus restrein-

dre les droits de la vérité qui a parlé, elle n'est plus que la première sujette des doctrines qu'elle a définies.

Dès lors qu'importe au catholique, du moins pour sa croyance privée, que telle encyclique soit arrêtée aux limites d'un royaume, que telle décision doctrinale ne puisse être publiée dans son diocèse, ou même à Rome, selon les formes usitées? La vérité, tombant de la bouche de Pierre, n'emprunte pas sa force à ces formalités : elle ne peut demeurer captive dans les bureaux d'une douane, ni attendre pour s'emparer de son esprit qu'un pouvoir humain lui ait délivré sa licence.

Je comprends donc l'utilité, la convenance, la nécessité même d'une publication solennelle et régulière d'un décret doctrinal, pour garantir l'authenticité et la pureté du texte, pour que sa diffusion soit plus rapide et plus certaine dans l'immense empire de l'Église; je ne puis comprendre la raison d'être d'une promulgation proprement dite, en tant qu'elle serait requise pour lier les consciences et lui donner force de loi.

On dira peut-être que le souverain Pontife n'entend rendre son décret obligatoire qu'après sa promulgation dans chaque partie de l'Église; et qu'il laisse les évêques juges de l'opportunité de cette publication dans leurs diocèses. Telle est, en effet, la principale raison qu'allèguent de graves auteurs pour soutenir la nécessité de la promulgation locale des lois du Saint-Siége.

Mais il suffit de réfléchir un instant pour se convaincre que les décrets disciplinaires sont seuls en cause dans cette controverse, qui ne peut atteindre les décrets dogmatiques; et ceci achèvera de dessiner la ligne qui les sépare.

Qui ne sait d'abord que le souverain Pontife ne peut dispenser de l'obligation naturelle et divine d'adhérer à la vérité connue? que, dès lors, il ne peut faire dépendre

la valeur de ses décrets de ces formalités secondaires ni en suspendre l'obligation, non plus qu'il ne peut les soumettre au *placet* des gouvernements ni à l'acceptation des peuples! Cette suspension impliquerait nécessairement l'incertitude des points sur lesquels ils seraient prononcés, et la faillibilité de leur mission doctrinale, contre laquelle ils ont toujours énergiquement protesté.

Et quel scandale pour la foi dans la pratique de la doctrine contraire? Supposons, en effet, une bulle dogmatique promulguée en Espagne et non en France, et voilà le mot de Pascal réalisé à la lettre: « Vérité en « deçà des Pyrénées, erreur au-delà ». Car, ne l'oublions pas, dans cette hypothèse, la promulgation est une condition essentielle de l'obligation, et on pourrait suspendre jusque-là son adhésion.

Il ne nous paraît pas impossible de supposer que le souverain Pontife puisse, pour de graves motifs, *laisser ignorer* une décision dogmatique à une partie de l'Église et permettre à ses évêques de ne pas la publier, comme il leur permet quelquefois de ne pas promulguer certaines lois disciplinaires, mais le silence aurait, dans les deux cas, une signification et des effets bien différents. Les lois disciplinaires non promulguées n'obligent personne, même pas ceux qui les connaissent; la constitution dogmatique obligerait toujours ceux qui en auraient une connaissance suffisante, lors même que la prudence aurait fait un devoir de la laisser ignorer au plus grand nombre. Cette observation me paraît caractériser pleinement la différence que nous avons voulu établir entre la *promulgation* des lois et la *publication* des actes dogmatiques. La promulgation est une formalité tellement essentielle que, sans elle, la connaissance de la loi ne lie pas : *Leges instituuntur, cum promulgantur.* L'acte dogmatique s'empare de l'intelligence par la certitude qu'il y porte dès qu'il

est connu ; sa publication ne fait pas sa force, elle la suppose et n'est qu'un moyen de la répandre.

Mais l'acte doctrinal n'aurait-il pas besoin, du moins, de quelque formalité, et d'une promulgation *sui generis*? Ou bien, faudra-t-il accepter de confiance et les yeux fermés, toute parole émanant du souverain Pontife ? Loin de nous la pensée de dispenser le catholique des lois de la prudence, qui doivent présider à son acte de foi. Avant de croire à la parole révélée, le chrétien doit savoir si c'est Dieu qui a parlé; avant d'adhérer à la parole du Pontife, il doit s'enquérir si c'est le Chef de l'Église ou le docteur privé dont on lui présente les doctrines. Mais cette question, qui a soulevé beaucoup de discussions en théorie, devient très-simple en pratique, et n'a rencontré de difficultés que parmi les sectaires intéressés à nier les décisions de l'Église. Elle tendait, en effet, à constater : 1° si l'acte doctrinal est une *vraie décision*, un jugement définitif; 2° s'il vient du *chef de l'Église*. Un acte officiel sera nécessaire pour résoudre le premier doute, et prouver qu'il n'y a pas eu seulement projet de décision, mais que le souverain Pontife s'est dessaisi de sa pensée pour la faire passer irrévocablement dans le dépôt des enseignements de l'Église. Mais une publication authentique, quelle que soit sa forme, ou une notification aux représentants hiérarchiques de l'Église, répondent assez à ce doute. Quant au second, s'il pouvait subsister encore après la solution du premier, il disparaît ordinairement à la simple lecture du document et des considérants qui l'accompagnent. Qui ne connaît les formules si solennelles par lesquelles les souverains Pontifes ont soin d'avertir qu'ils parlent pour remplir le devoir de leur charge pastorale, et qu'ils s'appuyent sur les prérogatives de leur mission et non sur leurs lumières privées ?

Du reste, quelles que soient les solennités qu'on

veuille exiger, comme caractère spécifique de la parole dogmatique du souverain Pontife, elles demeureront toujours profondément distinctes de l'idée d'une promulgation légale. Car il n'en sera pas moins vrai que la promulgation constitue au moins partiellement la loi, à peu près comme la révélation, selon plusieurs théologiens, entre dans le motif de la foi, tandis que les formalités dont on environnera l'acte doctrinal ne seront jamais que des conditions ou des signes de son existence.

Dans le cas spécial qui a inspiré ces réflexions et qui, naguère encore, agitait si vivement les esprits, nul ne contestait au document discuté le signe ou le caractère dogmatique. On se demandait cependant, si l'absence des formalités ordinaires de publication ne lui enlevait pas sa force obligatoire. C'était admettre la nécessité d'une vraie promulgation, indépendante du jugement doctrinal reconnu définitif et complet; c'était confondre l'acte dogmatique avec le décret purement disciplinaire.

Mais, dira-t-on encore, pourquoi insister sur cette distinction des actes dogmatiques et des lois disciplinaires, puisqu'il paraît généralement admis aujourd'hui, que la publication à Rome suffit pour tous les décrets pontificaux? — Nous pourrions nous contenter de répondre qu'en matière si grave, l'erreur n'est jamais sans danger, ni la vérité sans profit, lors même que nous n'en verrions pas aujourd'hui les conséquences : j'en signalerai cependant quelques-unes dont l'importance ne peut échapper à personne.

Et d'abord, serait-il bien prudent de faire dépendre la valeur de ces actes d'une opinion qui, si respectable qu'elle soit, ne rallie pas tous les esprits, et peut perdre demain la prédominance acquise, sous ce souffle de courants contraires? Ne serait-ce pas donner une base bien

fragile à des jugements dont l'autorité doit être incontestée ?

En second lieu, vous admettez la nécessité d'une promulgation authentique à Rome : prenez garde ! l'ennemi vous écoute, et s'apprête en silence à tirer les conséquences de votre doctrine. Il ne s'agit plus que d'empêcher efficacement la promulgation de ces actes.... Vienne donc le jour du triomphe, et vous vous apercevrez avec douleur que vous avez fourni vous-même une arme redoutable, et compromis aux mains de l'Église la direction des consciences. Pour éclairer les esprits au sein de ces crises orageuses, le souverain Pontife aura bien la ressource d'une promulgation extra-légale au Vatican ou dans quelque exil que l'œil de la révolution saura bien garder ; mais qui ne sait combien d'objections la faiblesse ou la mauvaise foi peuvent soulever contre ces mesures exceptionnelles lorsque de puissants intérêts parlent contre elles ? Et croyez-vous que les docteurs de la violence oublient alors d'exploiter vos principes pour jeter, du moins, le trouble dans les esprits ?

Enfin, par cette confusion, ne supprimeriez-vous pas, pour la plus grande partie de l'Église, une classe entière des enseignements apostoliques ? je veux dire les Brefs, les lettres ou réponses doctrinales adressées à une Église particulière, à un évêque, à une université, qui pourtant occupent une si large place dans le répertoire doctrinal de l'Église, comme on peut s'en convaincre en ouvrant seulement le recueil des Actes de Pie IX récemment publié ? Je ne prétends pas élever l'autorité de ces Actes à la hauteur des enseignements plus solennels adressés directement à l'Église entière ; je ne veux pas dire, non plus, que ceux qui n'en sont pas spécialement atteints sont tenus de les étudier ou de leur donner une adhésion formelle ; d'autant plus qu'ils ne formulent pas des dogmes nouveaux, et ne font qu'appliquer à quelque

nouvelle forme d'erreur les vérités déjà définies. Mais quel catholique sérieux pourrait se résoudre à les regarder comme non avenus, parce qu'ils ne lui ont été intimés d'aucune façon hiérarchique ou légale? Quel catholique, par exemple, aurait pu se croire autorisé à ne pas retirer son adhésion aux doctrines de Gunther et de Froschammer, avant que leur condamnation trouvât place dans le *Syllabus*, sous prétexte que, jusque-là, elle n'avait été adressée qu'aux archevêques de Cologne et de Munich? C'est que la vérité, étant universelle, s'impose à tous par sa propre manifestation et non par l'autorité d'une volonté quelconque. Dans ces mêmes conditions, un décret disciplinaire n'obligerait que la province, le diocèse ou les personnes à qui il aurait été adressé ; le décret doctrinal atteint toute l'Eglise ; car ce qui est vrai ou faux, licite ou mauvais, dans une province, l'est partout où l'on reconnaît la même règle de croyance.

Il est donc constant que l'acte doctrinal n'exige pas de promulgation, parce qu'il n'est pas une loi. Que si on tient absolument à lui conserver ce nom, j'ajouterai une raison purement canonique qui nous ramènerait forcément à la même conclusion. C'est que le décret dogmatique n'étant que l'interprétation authentique de la loi naturelle ou divine, qui est suffisamment promulguée, il n'a pas besoin lui-même d'une promulgation particulière, selon la doctrine universellement reçue parmi les canonistes. Mais je n'insiste pas sur cette preuve, qui, au fond, ne s'appuye que sur les considérations déjà présentées plus haut, et vient ainsi les confirmer. Car pourquoi les décisions purement déclaratoires ou interprétatives n'ont-elles pas besoin de promulgation, sinon parce qu'elles ne constituent pas une loi, mais qu'elles ne sont, en réalité, qu'une décision doctrinale, lors même qu'elles ont pour objet des matières disciplinaires?

Le décret doctrinal, avons-nous dit, peut être en même

temps législatif et pénal : par exemple, si, comme il arrive souvent, il ajoute à la définition de la doctrine des défenses spéciales de l'enseigner ou de la mettre en pratique, et des peines contre les contraventions, sa validité comme acte doctrinal ne suppose pas nécessairement son obligationcomme acte disciplinaire. Mais, la décision doctrinale tombant sur la foi ou la morale, les doctrines proscrites deviennent par cela même illicites en pratique, et la défense disciplinaire ne fait que confirmer une obligation déjà connue, ce qui ne peut être considéré comme une nouvelle loi. Il n'en serait pas de même des peines qui y sont annexées : elles constitueraient, croyons-nous, une loi nouvelle, distincte de l'acte doctrinal dont elles ne sont pas la conséquence rigoureuse, et à ce titre, demanderaient une véritable promulgation. Du reste, le souverain Pontife pourrait ne promulguer ces peines que pour un diocèse ou une nation, et les évêques pourraient être autorisés à ne pas leur donner force obligatoire dans leurs diocèses, si le bien l'exigeait ; ce qu'on ne saurait concevoir ni pour la doctrine ni pour la simple prohibition.

Concluons en résumant notre pensée. La volonté du législateur, étant l'âme des lois, doit être intimée juridiquement pour obliger. La vérité, objet des décrets doctrinaux, n'a besoin que d'être connue. La nécessité de la promulgation juridique est donc incompatible avec la nature de l'acte doctrinal qui n'est pas une loi ; elle est incompatible avec l'autorité de la foi et de la morale qui n'ont plus besoin de promulgation, et, dès que le caractère doctrinal d'un document pontifical est reconnu, sa valeur obligatoire n'emprunte plus rien à des formalités subséquentes.

C'est ce qu'enseignent expressément les théologiens d'ailleurs les plus exigeants, en fait de promulgation lé-

gale, tels que les conférences d'Angers, Collet et Billuart, partisans décidés de la promulgation locale des lois disciplinaires. C'est ce qu'a toujours hautement professé notre Église de France, si jalouse pourtant de ces formes légales. Tandis que la discipline générale subissait parmi nos ancêtres des vicissitudes si diverses à propos de promulgation et de formalités canoniques, les décrets dogmatiques y ont toujours été reçus avec respect, sous quelque forme qu'ils se soient présentés, et toujours on a dit avec le clergé de la province de Paris adhérant à une Bulle d'Innocent XII : « En fait de discipline, on s'attache à la forme qui sert à conserver le « fond ; pour les décrets dogmatiques, le fond emporte « la forme, et supplée à ce qui pourrait lui manquer ». (*Conf.* d'Angers.)

C'est évidemment la doctrine dont s'est inspiré l'épiscopat tout entier dans une circonstance trop récente pour être oubliée. Elle a été explicitement formulée par le savant évêque de Montauban, en ces termes qui résument si bien nos réflexions : « Les décrets dogmatiques « n'ont pas besoin de promulgation, parce qu'ils portent « avec eux leur force obligatoire ».

PERISSÉ,
Ancien professeur de théologie.

L'ÉGLISE ET LA SCIENCE ALLEMANDE.

—

Premier article.

—

I.

Il y a des mots heureux et adorés dont la vogue extraordinaire suffit à caractériser un peuple et une époque. Ils répondent à quelqu'un de ces mouvements profonds qui ne cessent de travailler l'humanité altérée d'infini ; ils sont comme les cris intimes que la passion du vrai et du bonheur lui arrache, et ils représentent si vivement ses efforts et ses douleurs, ses espérances et ses ambitions, qu'ils enivrent les âmes, et par une puissance toute magique, enfantent des prodiges de bien ou de mal. Le monde intellectuel n'échappe pas à leur influence, et si l'on a pu, sur la fin du dix-huitième siècle, écrire un traité du « Fanatisme dans la langue révolutionnaire », on pourrait écrire aujourd'hui la seconde partie de ce livre, et donner au public l'histoire du « Fanatisme dans la langue scientifique ».

La France fournirait à ce travail un objet considérable dans sa chère formule du *progrès ;* et malgré l'abus étrange que plusieurs en ont fait, on ne refuserait point à cette expression le mérite d'une grandeur réelle et d'un vrai désintéressement. Elle n'a pas été inventée par l'esprit de parti, par la vanité d'une école, d'une nation, d'une race ; elle est assez large pour embrasser l'univers entier,

assez haute pour servir de drapeau à tous les esprits. Elle est catholique d'origine : c'est la cause de sa puissance ; et pourvu qu'on ne la sépare point de cette parole de Notre-Seigneur : « Soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait », nous la tenons pour très-noble, et nous applaudissons à ses étonnants succès.

Au-delà du Rhin, les universités, les académies, les revues littéraires, philosophiques et scientifiques, forment pour la plupart un immense système d'harmonie qui répète à tous les degrés et dans tous les modes de la gamme, le mot solennel de *science allemande ;* et à cet accent patriotique, le chimiste de Berlin, le philologue de Bonn, le critique de Tubingue, le théologien de Munich tressaillent, et saluent leur jeune et fière déesse, la *science allemande* (die deutsche Wissenschaft). C'est pour elle qu'ils déploient une incroyable activité d'esprit, pour elle qu'ils se condamnent à des recherches épouvantables et sans pareilles en Europe. Les initiés ajoutent avec une merveilleuse honnêteté de conviction, que le progrès est fatalement attaché à la fortune de la *science allemande :* il s'accomplira par elle seule, et si jamais on leur démontrait que le monde marche contre eux ou sans eux, je crois bien qu'ils nieraient le mouvement et consentiraient à passer pour rétrogrades , plutôt que d'abjurer la *science allemande.*

Nos Revues scientifiques ne manquent pas d'occasions de signaler cet « exclusivisme » singulier. Elles en prennent du reste leur parti fort gaîment : elles rendent chrétiennement le bien pour le mal ; et ne méprisant point leurs sœurs germaniques, elles ne songent nullement à fonder une *science française.*

Si le germanisme ne prétendait aussi gouverner les sciences ecclésiastiques, s'il ne proclamait que la première condition de leur avancement est tout simplement une aveugle fidélité à suivre la direction de la *science allemande,*

s'il ne mettait enfin le progrès théologique à ce prix, nous lui laisserions volontiers ses rêves flatteurs de royauté. Mais il a cette prétention ; il la déclare ; il nous la signifie du haut de ses chaires fameuses ; et quand, dans l'hymne à la *déesse*, Pindare en vient à célébrer les triomphes théologiques de l'esprit germanique, il ajuste deux cordes à la lyre : « Tout par la science allemande ! rien en dehors d'elle ! »

« De nos jours, disait naguère M. le Dr de Dœllin-« ger (1), le chandelier de la science théologique s'est « éloigné de ses premiers séjours ; et finalement, c'est « au tour du peuple allemand d'être le gardien et le « principal soutien des sciences sacrées. — Il en est de la « science ecclésiastique comme du soleil qui, en éclairant « de son aurore une partie de la terre, laisse l'autre « partie dans l'obscurité du soir ; et lorsqu'il brille en « son plein midi, les antipodes sont enveloppés dans une « nuit noire (2). L'Allemagne est la patrie future de la « théologie catholique, parce qu'aucune nation n'a cultivé « avec tant de soin, d'amour et de profondeur, l'histoire « et la philosophie, qui sont les deux yeux de la théo-« logie, et dans lesquelles les Allemands sont devenus « les maîtres de tous les peuples (3). Nous autres, Alle-« mands, nous pouvons et devons reconnaître que la « tâche d'éclairer toutes les nations nous est dévolue, « sans pour cela donner lieu au moindre soupçon d'or-« gueil : car il s'agit ici d'une haute et sainte vocation « et de l'accomplissement consciencieux de très-graves « devoirs. Le *charisma* (!) de la pénétration et de la pro-« fondeur scientifiques, des recherches infatigables qui

(1) *Discours sur le passe et le présent de la théologie catholique*, prononcé au Congrès des savants catholiques. Munich, 1863.

(2) Pag. 44.

(3) Pag. 47-48.

« épuisent leur sujet, et enfin des travaux constants de « l'esprit, nous a été confié (1). »

Vainement les plus sages raisons, les réponses les plus fortes ont été opposées à ces déclarations d'une incomparable modestie. Le germanisme n'a rien diminué de l'estime qu'il s'est accordée, et la publication d'un nouvel écrit de M. le prévôt capitulaire, Docteur de Dœllinger, a rempli jusqu'aux bords la coupe amère où nous sommes condamnés, paraît-il, à boire la ciguë qui se prépare dans les laboratoires de la science allemande (2). Encore une fois, si des intérêts uniquement personnels étaient engagés en cette affaire, si l'honneur des théologiens qui, hélas ! ne sont pas nés sous le ciel allemand, était seul compromis, s'il ne s'agissait que de nous résigner à subir le mépris de MM. les étudiants de Munich ou de Berlin, le meilleur parti serait peut-être de garder un silence absolu ; mais l'honneur de l'Église, les intérêts sacrés de la science ecclésiastique, le danger de certaines théories qui renferment autre chose que les inspirations d'une vanité puérile, nous imposent le devoir de regarder en face la *science allemande* et de dire franchement ce qu'elle est.

Déjà, sans doute, on pressent un fait important dont ce travail sera, je l'espère, une claire démonstration : c'est que la *science allemande* est bien loin de représenter l'ensemble des forces et des travaux intellectuels d'Outre-Rhin ; c'est qu'elle est une école, un système et non pas une nation ; c'est qu'elle porte un nom trop large pour sa mesure ; c'est qu'elle ne règne pas sur toutes les facultés de théologie et que *jamais*, peut-être, elle n'a pénétré dans un séminaire épiscopal ; c'est qu'enfin elle rejette de son sein, non-seulement l'Italie et la France, l'Angleterre et l'Espagne, la Belgique et le nouveau

(1) Pag. 44-45.

(2) *Les Universités d'autrefois et d'aujourd'hui*. Munich, 1867.

Monde, mais encore une très-savante et très-nombreuse armée de catholiques allemands dont la devise est la nôtre : *Ubi Petrus, ibi Ecclesia.*

Ainsi les théologiens d'Allemagne sont profondément divisés, et ce n'est pas un médiocre sujet de tristesse pour les âmes chrétiennes. Des hommes fort distingués par leurs talents et les services qu'ils ont rendus, se rencontrent dans les deux camps. Je n'ai pas à décider de quel côté se trouvent le mérite le plus brillant, la science la plus solide, et la gloire la plus vraie. Que chacun en juge dans la droiture et la sincérité de son âme, se souvenant toutefois qu'une soumission affectueuse, qu'une obéissance complète au Pape et aux évêques, seront toujours, même au point de vue purement scientifique, un élément nécessaire à la formation du vrai savant et du théologien consommé.

II

L'Église est le fondement et la colonne de la vérité, son interprète et son juge. Donc, pour apprécier la valeur réelle de la science théologique *allemande*, il faut la considérer dans ses rapports avec l'Eglise. Il n'y a point de lumière plus sûre, de critérium plus certain.

Jusqu'aujourd'hui, les défenseurs de la *science allemande* n'ont pas su nous expliquer par une définition essentielle et précise, le sens de cette formule consacrée. Peut-être ils le pouvaient et ne l'ont pas osé. Ils soutiennent, du moins, que leur théologie est la seule scientifique, en sorte qu'ils lui donnent indifféremment les noms de *science* théologique, de théologie *scientifique*, et de théologie ou science *allemande*. L'éducation intellectuelle qui conduit à la possession de ce fruit de vie et qui se reçoit dans plusieurs villes d'Allemagne, consiste en une série de cours pa-

rallèles, indépendants les uns des autres, et surtout indépendants de la dogmatique.

Celle-ci n'est l'objet d'aucune préférence ; elle n'a point de prééminence parmi les nombreuses matières inscrites au plan des études : elle n'en est ni le centre, ni la base, ni le sommet ; elle est comme l'exégèse, la critique, l'histoire, la linguistique, la morale, l'homilétique, etc., un point vulgaire de la circonférence ; et il arrive souvent qu'elle est surpassée par les autres branches, sous le double rapport de l'importance et de la durée totale des leçons.

Cette méthode qu'on vante comme la seule *scientifique* et la seule *allemande*, n'est, à vrai dire, ni l'une ni l'autre. Elle permet sans doute d'approfondir les détails secondaires, mais elle leur sacrifie l'harmonie et l'unité de l'enseignement théologique. Les élèves en retirent des connaissances variées, une abondante érudition, mais tout cela est fractionné, sans lien serré, sans utilité évidente pour la défense de l'Église, et il n'est pas rare de rencontrer de jeunes esprits désorientés au sortir de ce labyrinthe scientifique, et embarrassés pour déterminer l'emploi qu'ils feront de leurs richesses. A cette remarque empruntée à un écrivain allemand très-entendu dans ces questions (1), l'on ajoute encore que le morcellement des études fut d'abord le fruit naturel du protestantisme et du rationalisme, ennemis jurés de la dogmatique. Certains hommes d'État, persuadés que les facultés protestantes sont le type absolu de la perfection en ce genre d'établissements, ont voulu reconstruire sur leur modèle les facultés catholiques elles-mêmes. Mais se condamner à une imitation aussi servile, refuser de concentrer fortement les diverses sciences ecclésiastiques autour du dogme révélé, et d'établir entre elles et lui une subordi-

(1) *Zur Belehrung fur Kœnige*. Leipzig, H. Matthes, 1866. 2e édition.

nation qui est de leur essence même, est-ce faire preuve de rectitude, de pénétration, d'esprit allemand? Ne nous imaginons pas, du reste, que tous les étudiants formés d'après cette méthode soient nécessairement des hommes d'une valeur extraordinaire. Les sujets brillants sont aussi rares dans les facultés allemandes que partout ailleurs; on n'y devient pas un savant de première force pour avoir suivi fidèlement les cours, et les épreuves qui précèdent la collation du doctorat, ne dépassent pas toujours le niveau de la médiocrité (1).

Pour les maîtres de la *science germanique*, les arguments tirés de l'autorité ne sont point *scientifiques;* on ne les leur oppose pas impunément, et il est facile d'encourir par là le reproche de faiblesse intellectuelle, d'incapacité scientifique. Le désir de passer pour de vrais penseurs voués à la haute spéculation, supérieurs aux préjugés et aux systèmes, l'ambition même de servir l'Église par ce moyen et d'amener les hommes à la foi par la raison, en démontrant scientifiquement nos mystères, enfin l'influence secrète mais réelle de ce principe fameux « qu'il faut construire la science *a priori* », toutes ces causes réunies qui égarèrent autrefois Hermès, Günther et Baltzer, faussent maintenant la direction de l'école *allemande*. La spéculation doit reposer sur la base inébranlable de la théologie positive; sinon elle en vient à des condescendances et à des accommodements dogmatiques dont la théologie catholique ne peut guère être satisfaite (2). Les scolastiques du moyen-âge, et les *néoscolastiques* d'I-

(1) *Op. cit.*, pag. 64-65.

(2) On pourrait en citer plus d'un exemple tiré du livre de M. l'abbé de Dœllinger : *Le Christianisme et l'Église au temps de leur fondation*, Ratisbonne, 1860. Voyez entre autres la page 284, où le supplice de l'enfer est réduit à de simples peines intérieures de l'âme. (Cf. *Civiltà cattolica,* série v, tom. x, pag 32. — *Nature et surnaturel,* essai de critique de la théologie du Dr Kuhn, par Constantin de Schazler, 1865.)

talie, d'Espagne, d'Allemagne et de France, sont assurément favorables aux tendances spéculatives. Tout autant que la *science allemande*, ils aiment ces hauteurs sacrées, d'où le regard découvre les relations mutuelles, la connexion intime, l'ensemble parfaitement systématique des vérités surnaturelles, soit entre elles, soit aussi avec l'ordre de la nature. Ils n'isolent jamais les dogmes; ils ne s'arrêtent pas à de sèches formules; ils ont toute la *profondeur mystique* qu'un orateur du congrès de 1863 souhaitait si fort de trouver dans le prêtre. Mais ils ne veulent entreprendre ces recherches qu'à la double clarté de l'autorité divine ou ecclésiastique et d'une philosophie parfaitement orthodoxe. Ils ne sont pas, je l'avoue et je n'en rougis point pour eux, les partisans de Kant et de Schelling; ils ne croient pas à la nécessité d'emprunter à ces hommes les éléments d'une philosophie nouvelle, celle *de la volonté* par exemple; et quand on leur dit que la science scolastique était empruntée pour le fond à Platon, qu'elle voyait partout forme et matière, universel et particulier, et rien de plus; qu'elle n'eut pas conscience du véritable principe d'individuation; qu'elle ne s'occupait ni de l'origine des idées ni des rapports de la raison individuelle avec la raison universelle manifestée par l'histoire (1), les néoscolastiques se contentent de répondre par un franc rire, et se demandent si la *science allemande* a jamais lu les docteurs du moyen-âge.

La haine pour ces docteurs est donc un des traits distinctifs de la théologie *germanique*. Est-ce un sentiment très-patriotique de renier tout son passé, depuis Albert le Grand jusqu'à Gabriel Biel et Denys Ryckel? Sur quelles bonnes raisons, sur quelles études solides repose une pareille antipathie? M. le Docteur de Dœllinger a-t-il au-

(1) Cf. *Revue des Sciences ecclésiastiques*, tom. IX, pag. 71 et suiv.

tant médité Aristote et saint Thomas d'Aquin, que l'ont fait ses compatriotes Trendelenburg, Brentano, le jésuite Kleutgen et cet éminent cardinal de Reisach qui au milieu de ses immenses occupations, se ménage le temps de traduire en italien la *Philosophie d'autrefois*. Et en face du Saint-Siége dont toutes les faveurs sont visiblement pour les doctrines scolastiques, comment se peut-il qu'une faculté de théologie se lève, la foudre à la main et des paroles de réprobation sur les lèvres, pour anéantir, s'il est possible, cette renaissance catholique ?

Au jugement de plusieurs, les docteurs de l'école furent des hommes sans énergie, et toujours prêts à se courber sous le joug de l'esclavage. L'heure est venue de rendre à la science ses droit inaliénables et sa liberté naturelle : les théologiens rempliront dans l'Église un rôle presque semblable à celui de l'autorité doctrinale; ils formeront *l'opinion publique* avec laquelle la hiérarchie devra compter, et les facultés de théologie seront, à l'égard des pouvoirs ordinaires de l'Église, à peu près ce que le prophétisme était pour le sacerdoce judaïque (1). Elles ne dépendent pas de l'Église, dit-on encore, en tant qu'établissements universitaires.

On comprend et l'on partage aisément la douleur que de telles doctrines causent au Saint-Siége et à l'épiscopat. Le 30 novembre 1862, le prince-évêque de Breslau écrivait au comité pour la fondation d'une université catholique libre en Allemagne : « Depuis trois ans, je suis « engagé dans une lutte très-pénible au sujet de la si- « tuation tout-à-fait anormale qu'ont prise nos universités « allemandes, et surtout de l'attitude insupportable des « facultés de théologie. La mienne du moins, s'appuyant « sur des prétentions inouïes, est entrée dans une voie « très-peu ecclésiastique d'opposition contre moi et même

(1) *Discours* du Dr de Dœllinger à Munich, 1863, pag. 47.

« contre le Saint-Siége. Le démon de l'orgueil se glisse « aujourd'hui partout ; mais, ce qu'il y a de plus déplo- « rable, c'est qu'il étend son action jusque dans le do- « maine de ce qu'on appelle la *science allemande*. » Et déjà en 1850, l'épiscopat de toute la Bavière, réuni à Freysing, disait dans un Mémoire officiel : « L'épiscopat ba- « varois ne peut plus tolérer comme conciliable avec « l'intérêt de l'Église, cette théorie que les facultés théo- « logiques n'aient, à ce titre, aucune position ecclésia- « stique ».

De là aussi les vives inquiétudes du souverain Pontife, les angoisses d'un père qui est ensemble le juge incorruptible de la foi, à la première annonce du congrès des savants catholiques de l'Allemagne (1). Ses appréhensions se dissipèrent sans doute en partie ; sans doute le président de l'assemblée confessa ouvertement l'obligation que tous les savants ont de se soumettre à l'autorité de l'Église ; sans doute encore, il démontra victorieusement que cette souveraine autorité ne blesse en rien la liberté vraie, et n'entrave pas davantage les progrès de la théologie (2) : mais en ce temps-là même, Froschammer et ses disciples continuaient de soutenir l'indépendance absolue de la science dans ses limites, la distinction de la philosophie et du philosophe, le droit de la raison à l'examen personnel et scientifique des dogmes, et tout cela pour la plus grande gloire de la *science allemande*.

III

Rien n'est plus important dans le monde des idées, que de les ranger chacune à sa place légitime, de ne pas donner à l'effet la prééminence sur la cause, ni aux

(1) Bref pontifical du 22 décembre 1863.
(2) Dœllinger, *Op. cit.*, pag. 56 et suiv.

moyens la supériorité sur la fin. La théologie n'est pas le terme définitif de notre activité intellectuelle, mais seulement un instrument, très-noble et très-glorieux, il est vrai, qui se doit employer pour l'honneur de Dieu, l'avancement de son règne, le triomphe de l'Église et de la vérité, et le salut des âmes. Or, est-ce bien la conduite de la *science allemande?* ne se prend-t-elle pas elle-même pour le but final de ses efforts, s'enfermant ainsi dans un cercle aussi stérile que vicieux, plutôt que de tendre vers Dieu par le chemin direct qui est celui du progrès chrétien? Et pour nous en tenir maintenant à ce point de vue tout à fait moral, la prédominance excessive que certains docteurs allemands accordent aux études historiques, en réduisant la théologie à n'être plus guère qu'un exposé chronologique des croyances religieuses de l'humanité, cette importance démesurée qu'ils attribuent au *sens historique*, n'est-elle pas la marque d'une tendance trop spéculative et trop abstraite pour être fructueuse? Que fera le *sens historique* pour la diffusion de l'Évangile, la prédication morale, la direction et l'édification des consciences?

Hélas! il est des facultés théologiques d'Allemagne qui présentent de plus graves et de plus affligeants symptômes. Sous le prétexte de *science* et de force d'esprit, on se plaît à ébranler la doctrine de l'infaillibilité du Pape, soit par des attaques manifestes et les armes à la main, soit par le grand art de semer des doutes et de creuser des mines souterraines. On se plaît encore à donner des marques de sympathie aux hérétiques et schismatiques, non point assurément qu'on justifie leurs erreurs formelles; mais, en écrivant leur histoire, on accuse le Siége apostolique d'intolérance, d'abus de pouvoir, de passion, de vues politiques et intéressées. C'est ce qu'a fait dernièrement un *privat-docent* de la faculté de théo-

logie de Munich, le docteur A. Pichler, dans son histoire du schisme grec (1). Pourquoi sommes-nous contraints de remarquer qu'une année auparavant, un professeur ordinaire de la même faculté, « le plus grand de tous les théologiens d'aujourd'hui », comme disait naguère un journal allemand, s'était aventuré dans une voie presque aussi périlleuse? Pour réfuter quelques-unes des fables que le moyen-âge a fait courir sur les Papes, M. le Dr de Dœllinger (2) excuse à tort et à travers les monothélites, jette le mépris sur les arguments des défenseurs d'Honorius I, rapporte infidèlement leurs témoignages et dirige au besoin de perfides insinuations contre le concile de Latran du mois d'octobre 649 (3). L'origine de la *donation de Constantin*, lui fournit aussi l'occasion d'outrager l'Église romaine, « en s'appuyant sur des con-« jectures insuffisantes, des affirmations gratuites, de « fausses suppositions, des raisonnements incohérents et « d'autres semblables preuves » (4).

On ne craint pas davantage d'attaquer le tribunal de l'*Index* et de le représenter comme un instrument docile livré aux mains des Jésuites et aux intrigues des ultramontains, ennemis de la science allemande (5). On exalte aux dépens de la puissance suprême du Pape, un mode imaginaire de gouvernement ecclésiastique qu'on est convenu de nommer le système épiscopal, et Dieu sait,—les

(1) *Geschichte der Kirchlichen Trennung zwischen dem Orient und Occident*, tom. I, Munich, 1845 (condamné par la Congrégation de l'Index, le 13 mars 1865).

(2) *Die Papst-fabeln des Mittelalters*, Munich, 1863. On en peut voir une très-belle réfutation dans la *Civiltà cattolica* (1864, 7 mai, 3 et 17 septembre, 15 octobre et 17 décembre) et dans le *Catholique* de Mayence, décembre 1863.

(3) *Civiltà cattolica*, 3 décembre 1864.

(4) *Idem.*, 7 mai 1864.

(5) Cf. *Die römische Index-Congregation und ihre Wirken*. Munich, 1863, libelle distribué aux membres du Congrès des savants catholiques.

prélats de l'Allemagne le savent aussi, — si l'épiscopat y gagne en influence et en autorité, et si ses défenseurs improvisés lui donnent de vrais témoignages de respect et d'obéissance. Nous avons entendu sur ce point les plaintes douloureuses de Nosseigneurs les Evêques de Bavière et de Mgr de Breslau.

On ne craint pas de soutenir les théories d'un libéralisme fort suspect et de favoriser l'intervention du pouvoir civil dans les questions purement spirituelles, jusqu'à le requérir de protéger les théologiens catholiques contre la censure ecclésiastique (1). Il est enfin d'assez bon ton parmi les théologiens allemands les plus avancés (car tous n'en viennent pas, grâce à Dieu, aux excès que nous signalons), il est d'assez bon ton de révéler volontiers les défauts réels ou supposés des gens d'Église, pour faire preuve à la fois de science, d'impartialité, d'amour austère de la vérité, — et qu'on le veuille ou non, — d'une piété très-douteuse et d'un dévouement très-suspect envers la sainte Église catholique (2).

Le parti de la *science allemande* est désormais, ce me semble, nettement et clairement défini. Il n'est plus difficile de voir jusqu'où il s'étend et quels adversaires il a rencontrés. Tout d'abord, il n'a pour lui ni l'autorité de Mœhler, de Gœrres et de Klee; ni la faveur de ces nombreux théologiens, qui, sans le combattre, sans lui refuser même une vive admiration, sans entraver la direction imprimée aux études ecclésiastiques par les docteurs

(1) *Gazette universelle d'Augsbourg*, 18 octobre 1865.

(2) Dans l'assemblée générale des catholiques allemands tenue à Wurzbourg en 1864, M. le Dr Denzinger proposa d'envoyer au souverain Pontife une Adresse où l'on témoignerait d'une soumission toute filiale au bref du 22 décembre 1863, relatif au Congrès des savants catholiques de Munich. Une partie de l'assemblée repoussa cette motion où elle voyait à tort une attaque contre la science allemande et ses principaux chefs.

Dœllinger, Hanebcrg, Kuhn, etc., professent cependant une grande affection pour l'Église et un attachement inébranlable au Saint-Siége (1). Mais il y a surtout en dehors de l'école *germanique*, une foule immense de théologiens allemands dévoués à la science scolastique, à la méthode *positive*, à l'explication *traditionnelle* des dogmes révélés, à la doctrine de l'infaillibité du Pape, quand il parle *ex cathedra :* ce sont eux qui dirigent les séminaires épiscopaux, et ils y font fleurir la piété la plus tendre envers le Saint-Siége et les évêques, l'humilité qui accepte de grand cœur les décrets pontificaux et les décisions des Congrégations Romaines, la vraie science enfin qui se concentre autour de la dogmatique, maintient l'usage précieux de la langue latine dans l'enseignement, ne prétend pas renverser l'édifice théologique afin de le reconstruire à neuf, mais travaille seulement à l'embellir, à l'agrandir, avec tous les moyens que les découvertes des sciences naturelles nous fournissent chaque jour en abondance. Voilà ces *scolastiques* et *néoscolastiques*, ces *néopéripatéticiens*, ces *ultramontains*, ces *romains* ou *romanistes*, que la science *allemande* poursuit d'une haine furieuse, les chargeant parfois d'injures qu'elle devrait laisser au vocabulaire du vieux luthéranisme (2), et travaillant avec persévérance, même avec succès, il faut en convenir, à les tenir éloignés des chaires et des facultés théologiques (3). Ils seraient dignes cependant d'y prendre place; qu'on en juge par leurs organes principaux, le *Catholique* de Mayence, fondé il y a plus de quarante ans

(1) Ils sont particulièrement représentés par le *Literarischer-Handweiser*, qualifié lui-même d'*ultramontain* dans le langage de la science allemande; et par la *Theologische Literaturblatt* du Dr Reusch à Bonn.

(2) Cf. *Zur Belehrung*, etc., pag. 29-31, etc.

(3) Le savant Dr Lukas a dénoncé cette révoltante partialité dans son bel ouvrage : *Der Schulzwang, ein Stück moderner Tyrannei*. Landshut, 1855, 2e édition.

par deux illustres prélats, Nosseigneurs de Strasbourg et de Spire, et les *Archives de droit ecclésiastique* du baron Moy de Sons.

De tous les *romanistes,* les plus détestés et les plus décriés par la *science allemande* sont incomparablement les anciens élèves du collége germanique. Les pèlerins de la Ville éternelle se rappellent sans doute ces nobles phalanges de jeunes gens vêtus de soutanes rouges, si modestes et si intelligents tout ensemble, que l'on rencontre à l'heure où commencent les cours universitaires, dans l'avenue du Collége Romain, ou bien sur le soir, dans les églises stationales. C'est saint Ignace de Loyola et le Bienheureux Canisius qui les ont amenés là de tous les points de la patrie allemande. Chaque année, et depuis trois siècles, les évêques d'Allemagne en envoient quelques-uns à Rome ; et lorsque, couverts encore de la poussière du chemin, ils viennent s'agenouiller au tombeau de saint Pierre, ils y rencontrent leurs aînés, docteurs en philosophie et en théologie, qui, après six ou sept ans d'études, retournent dans leur pays, l'âme toute remplie de la vraie piété et de la vraie science ecclésiastiques. Mais c'est dans les classes et les luttes scientifiques du Collége romain qu'il faut surtout les voir. Ni la facilité brillante et l'éloquence italiennes, ni l'ardeur et la lucidité françaises, ni le calme et la rectitude de l'esprit anglais, ni la précision mathématique des Écossais ne l'emportent sur la vigueur, la force et la patience des Germaniques. Ils sont vraiment la gloire de l'Université Grégorienne, et si le témoignage que nous leur rendons ici, peut parvenir jusqu'à eux et les consoler des outrages que la *science allemande*, une minorité après tout, ne leur épargne point, nous serons heureux nous-mêmes d'avoir élevé cette protestation en faveur de la vérité et de la justice.

Depuis quelques années, quatre élèves du Collége germanique enseignaient la théologie à la faculté de Wurzbourg, autrefois illustrée par les jésuites éminents qui nous ont légué la précieuse *Theologia Wirceburgensis*. On ne saurait nier que les PP. Kilber, Holtzclau, Neubauer, etc., n'aient de dignes successeurs dans les docteurs Denzinger, Hettinger et Hergenrœther. Ceux-ci vivaient d'ailleurs en fort bonne intelligence avec leur collègue, le professeur Reissmann, bien qu'étranger au Collége germanique, et avec le clergé tout entier du diocèse de Wurzbourg, auquel ils appartiennent par leur naissance. Cependant la *science allemande* veillait sur eux, et attendait l'occasion favorable de leur livrer une bataille décisive. La vacance subite d'une des quatre chaires occupées par les *Romanistes* fut le signal de l'attaque.

IV

La période de temps qui s'est écoulée de 1847 à 1849 fut fatale à l'université de Munich. Le protestantisme et le rationalisme y entrèrent le front haut, et sous la bannière du *progrès* scientifique, de la *libre science*, du *germanisme*. D'excellents professeurs furent écartés et remplacés par des étrangers dont les doctrines étaient généralement suspectes. L'université perdit son caractère et sa renommée d'institution *catholique*, et le venin corrupteur se glissa jusque dans les facultés de philosophie et de théologie où il s'est rencontré un Froschammer et un Pichler. La Bavière, l'Allemagne même s'en émurent; le nombre des élèves diminua singulièrement; les maîtres pressentirent un désastre, et loin d'y porter le vrai remède, deux recteurs eurent l'audace d'accuser publiquement et officiellement les évêques, de travailler à la ruine de l'université. La faculté de théologie aurait dû sur le

champ dégager sa responsabilité, et se déclarer étrangère à de semblables procédés. Elle n'en fit rien et garda le silence.

Le Dr Froschammer déjà condamné par la S. C. de l'Index et par le bref pontifical du 11 décembre 1862 ne craignit pas d'écrire : « J'ai cru sincèrement jusqu'au-« jourd'hui que messieurs les professeurs de théologie « (de Munich) n'ont pas, en cette question, de vues es-« sentiellement différentes des miennes, et que les pro-« cédés employés contre moi leur ont paru inconvenants « et injustes ». La faculté théologique démentit cette dernière assertion par un acte du 16 janvier 1864 ; mais il ne manque pas de gens en Allemagne qui voudraient une explication plus catégorique sur la première.

Un peu plus tard, le ministre des cultes de Bavière défendit aux évêques d'envoyer plus de deux élèves étudier en théologie au Collège Germanique ; il fit aussi fermer par la force publique le séminaire théologique établi par Mgr de Spire en vertu du concordat ; puis, il confia à un protestant prussien, M. Giesebrecht, la surintendance de l'enseignement historique, dans tout le royaume. Le clergé du second ordre et les laïques, l'épiscopat et la nonciature apostolique, la Cour romaine elle-même protestèrent contre ces incroyables vexations. Mais la *nouvelle école de Munich*, qui se donne pour le centre vital et vivifiant de la science théologique allemande ne leur fit point écho ; si elle parla, ce ne fut que pour contester l'opportunité de la fondation d'un grand séminaire à Spire. Quant à la liberté de l'enseignement catholique, aux droits sacrés de l'Église, à l'exécution loyale du concordat, pas un seul mot.

Évidemment, les docteurs de Wurzbourg ne peuvent applaudir à cette conduite étrange et persévérante. Le succès éclatant de leurs études, en Allemagne et à Rome,

le rang élevé qu'ils ont conquis dans le monde intellectuel, leur dévouement bien connu pour Rome et les évêques, les autorisent, les obligent même à combattre le système d'abstention et d'opposition que la science germanique semble avoir adopté. Deux d'entre eux comptaient, au congrès de Munich, parmi les huit savants qui résistèrent fermement aux tendances hardies, nouvelles, exclusives. Bientôt les espérances de paix qu'avait données cette réunion s'évanouirent complétement, et la *Gazette de Bavière* se prit à diriger contre les professeurs *romanistes* de Wurzbourg une série d'attaques effrontées dont le scandale n'est pas encore oublié. M. Hettinger y répondit avec une force et une élévation de caractère qui lui firent le plus grand honneur. En même temps parut le bref du 22 décembre 1863 ; l'épiscopat et le clergé allemand ne cachèrent pas leur satisfaction d'y trouver l'expression de leurs propres pensées et de leurs vœux. La théologie *allemande* commença de gronder. Mais quand les articles de la *Civiltà cattolica* sur les actes de l'Assemblée de 1863 et principalement sur le discours du président, eurent été traduits en allemand et publiés, le feu prit aux poudres : le Dr Michélis adressa aux évêques un réquisitoire d'une extrême violence contre les *Romanistes* (1) ; il fut successivement réfuté par le Dr Moufang, directeur du séminaire de Mayence (2), et par le Dr Hergenrœther de Wurzbourg (3). Il est superflu de dire que Nosseigneurs les prélats d'Allemagne

(1) *Kirche oder Partei?* Münster, 1864.

(2) *Die Kirche und die Versammlung der katholischen Gelehrten*, Mayence, 1864. Nous avons en français, de M. le chanoine Moufang, un excellent discours sur l'épiscopat catholique, dans l'intéressante *Relation de la fête jubilaire de Mgr Raess, évêque de Strasbourg*. Strasbourg, 1866.

(3) *Kirche und nicht Partei*. Wurzbourg, 1865. L'auteur y examine aussi la réplique faite par le Dr Michélis à M. Moufang et publiée à Braunsberg, 1865.

ne répondirent pas à l'appel de M. Michélis : ils n'ont pas de prêtres plus obéissants, plus édifiants, plus utiles que les *néoscolastiques*.

C'est au milieu de cet embrasement universel que la chaire de morale possédée par un Germanique à la faculté de Wurzbourg vint à vaquer. D'où sortirait le nouveau titulaire, et à quelle école appartiendrait-il? Serait-il partisan de la *science allemande* ou du *romanisme*? L'opinion publique se prononçait en ce dernier sens, et puisque les théologiens du *progrès* occupent exclusivement de nombreuses et célèbres facultés où ils se retranchent comme en des forteresses impénétrables aux profanes, l'on espérait que Wurzbourg serait du moins concédé à leurs adversaires qui, après tout, n'ont pas mérité le sort de parias de la science. Ceux-ci étaient plus modestes: pourvu que la tyrannie qui confisque toutes les chaires universitaires au profit d'une seule idée disparût enfin de la Bavière, ils ne se fussent pas offensés de la nomination d'un *savant allemand* à Wurzbourg. Ils comptaient sans le prosélytisme de la *théologie scientifique* et sans la faveur ministérielle qu'elle travaille à s'attirer depuis tant d'années et au prix de tant de sacrifices. Le ministre des cultes de Bavière décida que la place vacante serait dévolue à ses amis, les gens du progrès, et pour leur assurer ce triomphe, il présenta au roi le rapport le plus faux et le plus injurieux qu'on puisse imaginer contre les Germaniques. Non content d'exagérer leur nombre, de leur prêter des vues antinationales, anticonstitutionnelles, des velléités même de société secrète, il les déclarait infectés des *erreurs* de l'ultramontanisme, ignorants en matière d'exégèse et d'histoire ecclésiastique, incapables de goûter et de faire avancer la *science allemande*, etc.

Le rapport devait demeurer secret. Un hasard providentiel le livra à la vengeance des honnêtes gens, et un

écrivain très-éminent composa cet admirable traité *pour l'éducation des rois* (1), modèle achevé de science, de courage et d'impartialité, où nous avons puisé la substance de cette étude. L'auteur montre fort bien que malgré l'évidente collaboration d'un théologien, et le secours d'un témoin doublement apostat (2), le ministre n'a rien dit de vrai et n'a réussi qu'à jeter de viles calomnies sur le Collége Romain, une institution de premier ordre ; sur le Collége Germanique, l'œuvre de prédilection de saint Ignace, du B. Canisius et de plusieurs Papes ; sur l'ordre tout entier des Jésuites, et enfin sur tant d'élèves illustres sortis du Collége germanique : par exemple, et pour s'en tenir à la Bavière, sur le Cardinal de Reisach, préfet de la S. C. des études, sur deux évêques, et sur trois professeurs de faculté, dont l'un, M. Denzinger, a été nommé par le souverain Pontife consulteur de la nouvelle Congrégation pour les rites orientaux ; l'autre M. Hergenrœther a été proposé pour l'évêché de Limbourg, et le troisième, M. Hettinger, figurait récemment sur la liste des candidats choisis par le chapitre de Cologne pour l'archevêché de cette ville.

La brochure *Zur Belehrung fur Kœnige* a produit une sensation profonde en Allemagne, et la *science* s'est sentie touchée au vif. Alors on apprit que M. le prévôt, Dr Jean-Joseph-Ignace de Dœllinger, était élevé à la dignité de recteur de l'université de Munich pour l'année 1867. Son discours inaugural fut attendu avec une impatience très-grande, car on y voyait à l'avance un manifeste scientifique, de la manière et du style du fameux discours sur le *Passé et le Présent de la Théologie catholique*. On ne se

(1) *Zur Belehrung fur Kœnige*. Leipzig, 1866, 2e édition.

(2) Une partie du rapport est empruntée aux *Mémoires* d'un ancien germanique et prêtre catholique, qui est mort dans le protestantisme où il était entré par le chemin de Henri VIII.

trompait pas. Le 22 décembre dernier, dans l'*Aula Maxima* de son université, le nouveau et célèbre recteur prononça un discours sur les *Universités d'autrefois et d'aujourd'hui* (1). Un mois plus tard, cette thèse historique fut imprimée avec des additions considérables. Il nous reste à y rechercher d'autres lumières sur les rapports de la *science allemande* et de l'Église.

L'abbé Jules DIDIOT.

(1) *Die Universitæten sonst und jetzt.* Munich, 1867, H. Manz.

LA GRACE DIVINE [1].

III.

Le chapitre second est consacré aux différents états *historiques* et *logiques* de l'homme par rapport à la grâce. Nous l'omettons en ce moment. Le troisième traite de la *division* de la grâce. Nous n'en tirerons présentement que les détails relatifs à la *grâce habituelle*. La pensée qui nous fait procéder ainsi, c'est le désir de mettre dans le meilleur jour possible la grande et magnifique question du surnaturel dans l'homme.

Hic altissimum tangimus suavissimumque vitæ interioris mysterium, dit notre auteur, page 44. La grâce habituelle! ce mot admirable résume en effet, dans le langage théologiqne, l'adorable mystère de la vie intérieure et surnaturelle, qui est, ainsi que l'exprime Contenson, la moëlle de tout le christianisme. *Secundum quod tres Personæ divinæ in corde justi mansionem plane supernaturalem facientes, — novum in animæ essentia vitæ principium ponunt; unde profluit in intellectu lumen fidei, profluit pariter in voluntate amor charitatis, — ita ut creatura rationalis in altioris ordinis et vere divinas erumpat operationes* (ibid.). Le voilà analysé en peu de mots. Que de profonfondeur dans cette doctrine! Notre-Seigneur a peint sous une belle image toute cette partie du traité de la grâce. Le fond de sa comparaison est emprunté à l'eau. Le rôle admirable, multiple et varié, que l'eau joue dans l'univers, la grâce, eau divine, le produit dans le monde moral. *Aqua*, voilà le sujet, *quam ego dabo ei*, voilà la nature et le réceptacle, *fiet in eo fons aquæ salientis in vitam æternam*, voilà l'activité et le terme. (Joan. IV, 14.)

M. Dion consacre 28 pages de son livre à développer la thèse de la grâce habituelle. *Dat esse divinum*. Elle donne l'être divin! Oui, c'est

(1) *Tractatus de Gratia Christi compendium*, auctore P. DION. Lyon, Briday, place Montazet, 1.

cela ! Si quelqu'un m'aime, dit Notre-Seigneur, mon Père l'aimera, et nous viendrons à lui, et nous ferons notre demeure chez lui : *Ad eum veniemus et mansionem apud eum faciemus* (Joan. XIV, 23). L'âme du juste, plus heureuse que le tabernacle du désert, que le temple de Jérusalem, que la maison de Nazareth, est le lieu que le Seigneur a choisi pour sa résidence : Dieu y vient, Dieu y reste. C'est le mystère de l'union et de l'amour, diversement exposé dans ces expressions de l'apôtre saint Jean : *Deus charitas est, et qui manet in charitate, in Deo manet et Deus in eo* (I Joan. II, 16). Voici le cri de l'ami qui veut et qui seul peut entrer dans l'intime de l'âme, cri adressé à toute créature capable d'amour : *Manete in me et ego in vobis* (Joan. XV, 4). Par là, l'âme et Jésus sont réunis dans le même appartement, c'est l'heure du souper (Ap. III, 20). Au dehors, le naturel, l'ombre, le froid ; ici, la chaleur, la lumière, l'union surnaturelle : *In me manet et ego in eo* (Joan. VI, 57). Voilà bien une pénétration complète, intime, réciproque. Et afin de mieux inculquer ce grand mystère, l'Écriture dira qu'il y a en nous la *semence de Dieu, semen ipsius* (I Joan. II, 27), semence *incorruptible, incorruptibili per Verbum* (I Petr. I, 23), qui nous a rendus participants du Christ, si pourtant nous retenons jusqu'à la fin le commencement de sa substance : *Participes Christi, si tamen initium substantiæ ejus usque ad finem firmum retineamus* (Heb. III, 14). O la vive et adorable théologie que saint Pierre a résumée dans cette splendide formule qu'on ne saurait trop méditer et qui dit tout : *Divinæ consortes naturæ* (II Petr. II, 4). Et qu'on le remarque bien, c'est ici le mystère de l'adoption, de la filiation : le Père, le Fils et le Saint-Esprit viennent : mais le Père donne sa *semence*, son Fils, sa *substance*, et comme c'est la dernière expression de l'amour pour nous, c'est le Saint-Esprit, qui verse la charité dans nos cœurs comme une liqueur, comme une essence, comme une onction, qui les imbibe, qui les féconde, qui les parfume ; esprit qui les fait *naître de Dieu, natus ex Deo* (I Joan. II, 27), qui les marque d'un cachet, *signavit*, qui est un *gage* assuré, *pignus*, à l'héritage du Père selon l'adoption (II Cor. I, 27) ; qui leur fait dire en toute dilection et toute vérité : *Abba, Pater !* Père ; et qui les inonde et de ses lumières et de

ses feux : *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum qui datus est nobis* (Rom. v, 5). Pour compléter ces indications nécessairement abrégées, il faut lire ce que saint Thomas d'Aquin enseigne sur le Saint-Esprit dans sa Somme contre les Gentils : forte et féconde doctrine qui aidera à comprendre encore mieux le rôle de ce divin Esprit dans le mystère de la vie intérieure par la grâce habituelle. Le corps n'est point exclu du bonheur et de la gloire accordés à l'âme : il y est au contraire associé : *Portate Deum in corpore vestro* (I Cor. vi, 20), et un jour il doit recueillir en la résurrection bienheureuse les effets de l'adoption divine dans sa chair devenue conforme à celle de Jésus-Christ, selon la loi de ressemblance qui rend conformes les frères dans la même famille : *Conformes fieri imaginis Filii sui* (Rom , viii, 29). Oui, redisons-le, le christianisme est la loi de l'*adoption* de l'homme recevant le pouvoir *de devenir enfant de Dieu*, *potestatem Filios Dei fieri* (Joan. i, 12), *ut filii Dei nominemur et simus* (I Joan. iii, 1); et cette adoption se fait par la *grâce* qui arrive et réside dans l'âme et lui apporte, comme s'exprime notre auteur, l'*esse divinum*. L'homme n'est donc plus le serviteur : il est l'ami, il est le Fils de Dieu.

« Sed cum *posse* sequatur esse, gratia habitualis affert insuper *posse* divinum » (page 45). Un principe divin a été réellement posé dans l'âme ; il en découle un pouvoir divin.

En quoi consiste ce pouvoir ? Un coup d'œil jeté sur ce qui se passe dans l'âme envisagée par rapport à ses puissances naturelles, nous en donnera une idée et une image. Il y a en elle comme *deux racines, quasi radices*, deux principes prochains d'opérations, *principia proxima operationum*. On désigne par là l'*intelligence* et la *volonté*. L'intelligence tend vers la *vérité ;* la volonté, vers le *bien*. Mais, afin d'être inclinées vers leur objet et pour l'atteindre suavement et comme il convient, elles sont perfectionnées par les *vertus* ou *habitudes*. Ces vertus se distribuent selon les principes auxquels elles se rapportent : l'intelligence, la sagesse, la science, la prudence et l'art, pour le premier qui est l'intelligence ; la force, la justice et la tempérance pour le second qui est la volonté. Par là, l'âme se trouve parfaitement organisée,

mais, *nihil transit de potentia in actum nisi ab aliquo ente antecedenter actuato moveatur;* elle produit des actes correspondants, soit lorsque l'homme la meut, *cum sit sui juris,* lorsque *voluntas actuata movet intellectum, intellectus actuatus movet voluntatem ;* soit lorsque Dieu la meut. Car, selon la juste pensée de saint Augustin reproduite par saint Thomas : *Deus magis habet in sua potestate voluntates hominum quam ipsi suas.* Dieu, en mouvant l'âme de l'homme, s'accommode le plus souvent à son genre, cachant son influence sous l'opération que produisent ordinairement les puissances et les causes naturelles ; d'autres fois, il l'excite à des actes plus élevés, *qui prudentiæ humanæ limites imperiumque rationis excedunt.* Deux racines des vertus, un moteur intérieur qui est l'homme, un moteur extérieur à la fois et plus intime qui est Dieu, et ce dernier moteur agissant *modo humano* le plus souvent, et *modo extraordinario* dans d'autres cas : voilà, en résumé, ce à quoi se réduit l'analyse du *posse humanum.* Dans une question si étendue et qui exigerait tant de développements, nous nous sommes borné aux indications nécessaires à l'élucidation de notre pensée.

Le *posse divinum* de l'âme est ainsi disposé : la grâce habituelle, principe surnaturel et nouveau, mais la sagesse divine qui *dispose tout avec suavité,* l'a accompagnée de *formes, qualités* ou *habitudes, secundum quas prompte et suaviter anima moveatur ad bonum supernaturale.* Ces vertus ont pour objet soit de perfectionner l'âme en lui faisant atteindre *debito modo* sa fin dernière envisagée au nouveau point de vue où la grâce l'a élevée, soit de la perfectionner en lui faisant atteindre les moyens d'arriver à cette fin. De là dans l'âme tout un ensemble de vertus appelées les premières *théologales,* et les autres *morales.* Par les vertus *théologales,* l'âme est perfectionnée pour atteindre Dieu surnaturellement. En ce qui regarde l'intelligence, *adduntur homini quædam principia supernaturalia quæ divino lumine capiuntur, et hæc sunt credibilia de quibus est fides,* dit saint Thomas. Voilà la *foi.* En ce qui touche à la volonté, *movetur sicut in id quod est possibile consequi : quod pertinet ad spem, et quantum ad unionem quamdam spiritualem per quam quodammodo transformatur in illum*

finem, quod fit per charitatem. Tout appétit tend vers sa fin, voilà l'*espérance* ; et il y tend en vertu d'une certaine conformité et affinité, voilà la *charité*. Ces vertus qui ordonnent l'âme à sa fin remplissent en elle le rôle que remplissent, dans l'ordre naturel, l'intelligence et la volonté : *Loco quorumdam principiorum naturalium conferuntur nobis a Deo virtutes infusæ quibus ordinamur ad finem supernaturalem,* dit admirablement l'ange de l'École. Ailleurs, il les appelle *principia supernaturalia* : elles font atteindre Dieu *sub ratione veri et boni supernaturalis.* Les autres vertus *morales* qui ont pour objet les moyens divers de faire tout converger vers cette fin, sont, à raison du *vrai* et du *bien*, l'intelligence, la science, la sagesse, la force, la justice, la tempérance et la prudence ; elles peuvent remplir, dans l'activité surnaturelle, le même rôle que peuvent jouer, dans l'activité naturelle, les qualités de même nom. Voilà, pour parler avec le catéchisme du saint Concile de Trente, *le très-noble cortége de toutes les vertus qui sont infuses dans l'âme en même temps que la grâce.* (Cfr. p. 51). Par où l'on voit que la puissance de l'âme est organisée de la même façon dans la psychologie naturelle et dans la psychologie surnaturelle.

Et dans cet ordre élevé, il y a aussi une double *motion.* L'âme se meut par la *prudence surnaturelle* ou raison éclairée par la *foi;* et elle est, pour le dire en passant, la raison radicale de la nécessité et de l'importance de la foi. — Dieu la meut, et cette motion est ordinaire, le Saint-Esprit observât-il les lois de l'indépendance et de l'influence : *Servatis prudentiæ regulis;* d'autres fois elle est *extraordinaire, præter leges prudentiæ etiam fide illustratæ.* La motion ordinaire se confond assez avec l'instinct de la prudence surnaturelle : ici l'homme est conduit : *regitur.* Dans la motion extraordinaire, il est poussé, *agitur.* Et comme tout être mû doit nécessairement avoir quelque proportion avec ce qui le meut, sans quoi il ne pourrait être mû, outre les *vertus* qui correspondent à la motion ordinaire, il faut dans l'âme des qualités qui la mettent en état de correspondre à la motion *extraordinaire.* Ces qualités sont précisément ce qu'on appelle les *dons* du Saint-Esprit. *Dona sunt habitus supernaturales a Deo nobis impressi quibus disponimur ad hoc ut prompte et facile ab ipso moveamur in casibus extraor-*

dinariis in quibus prudentiæ modus non servatur (pag. 54). Ces dons sont pareillement au nombre de sept.

Ici se rencontre aussi, comme nous l'avons trouvée pour l'*esse divinum*, l'influence du Saint-Esprit. Cet esprit de vie est essentiellement actif, souffle, haleine, va-et-vient, il est toujours en mouvement. Et comme la raison même informée par les vertus théologiques est encore quelque peu imparfaite, comme s'exprime S. Thomas, *non sufficit ipsa motio rationis, nisi desuper adsit instinctus et motio Spiritus sancti, secundum illud* (Rom. VIII, 14) : QUICUMQUE SPIRITU DEI AGUNTUR, HI SUNT FILII DEI. Et in psal. CXXLII, 10 : *Spiritus* TUUS BONUS DEDUCET ME IN TERRAM RECTAM, *quia scilicet in hæreditatem illius terræ beatorum nullus potest pervenire nisi moveatur et deducatur a Spiritu sancto*. Telle est la loi : *Si Spiritu vivimus, Spiritu et ambulemus* (Gal. V, 25). Les dons du Saint-Esprit sont inférieurs aux vertus théologales, supérieurs aux morales. Nous ne pouvons qu'engager à lire les endroits où saint Thomas traite ce sujet. Sept vertus naturelles perfectionnant l'âme quant à l'intelligence et à la volonté, en tant qu'elle se conduit par la prudence naturelle ; sept surnaturelles, la perfectionnant, après qu'elle a reçu l'*esse divinum*, quant à ce principe lumineux qui est la *foi* et quant au principe de volonté divine dans l'espérance et la charité, et en tant qu'elle se conduit par la prudence surnaturelle ; sept *dons* la perfectionnant et la mettant en état de subir promptement et facilement les motions du Saint-Esprit, qui souffle dans toutes les saintes âmes, voilà le *posse* complet de l'âme, voilà ce que la grâce habituelle apporte dans l'âme. Par cette grâce, l'âme est admirablement construite : elle est comme un orgue merveilleusement établi qui n'attend que le passage du vent et la touche de l'artiste ; comme l'œil parfaitement organisé qui ne réclame que l'arrivée de la lumière.

Nec sunt alii habitus rectificantes humanam vitam (respectu finis supernaturalis), *præter virtutes et dona*, dit avec raison saint Thomas (I-II, q. LXIX, a. 1). Par là effectivement le mécanisme est complet : l'âme peut vibrer maintenant par l'accord parfait de toutes ses puissances. Et c'est peut-être là un des motifs qui ont très-souvent fait comparer la vie sainte du chrétien à un concert harmonieux.

Mais, pour que l'âme établie dans la grâce *habituelle* puisse agir, il faut que la grâce *actuelle* vienne la toucher : c'est là la condition *sine qua non*. Pour plus d'unité et dans l'intérêt de la clarté, nous ne dirons rien en ce lieu de cette grâce. Nous supposons qu'elle agit sur l'âme comme la lumière sur l'œil, produisant le phénomène de la vision ; comme le souffle du vent et la main de l'artiste sur l'orgue, produisant un concert harmonieux. En un mot, unie à la grâce habituelle, la grâce actuelle opérant avec elle, réalise le mystère de l'*activité surnaturelle :* phénomène de sainte fécondité, admirablement exposé dans ces paroles de Notre-Seigneur : *Manete in me et ego in vobis; sicut palmes non potest ferre fructum a semetipso nisi manserit in vite, sic nec vos, nisi in me manseritis* (Joan. xv, 4).

Les actions produites par l'âme de l'homme à l'aide de ses seules puissances naturelles se nomment *actes humains*. Plus excellentes, celles qui proviendront de son activité surnaturelle, au moyen de ses diverses puissances combinées, devront porter un nom meilleur et particulier. La théologie les nomme, dans son langage juste et beau : *Fruits* et *Béatitudes*.

Le fruit est la dernière production que donne l'arbre et il porte en lui une saveur agréable : *Aliquid habens rationem ultimi et delectabilis*. L'arbre est constitué, il donne ses feuilles, ses fleurs et ses fruits, que ramasse le fermier intelligent. Il y a pareillement dans l'homme, après que la grâce habituelle l'a constitué chrétien, il y a sous le coup de la grâce actuelle, une germination analogue, dont saint Luc nous a retracé les temps principaux : *Primo herbam*, voilà l'*esse divinum; deinde spicam*, voilà le *posse; plenum frumentum*, voilà le résultat, la récolte, la moisson : fruit commun des sucs de la terre, de la chaleur du jour, de la fraîcheur des nuits et de l'activité intrinsèque de la plante. Les fruits que donne le palmier planté aux bords des eaux, sont au nombre de *douze : Ex utraque parte fluminis lignum vitæ afferens fructus duodecim* (Apoc. xxii, 2). L'Apôtre les énumère en son épître aux Galates (Gal. v, 22). Et saint Thomas les explique parfaitement à la question lxx, art. iii, de la première partie de la seconde de sa Somme, sous cette question : *Utrum fructus convenienter*

enumerentur ab Apostolo. Une phrase de saint Paul aux Romains condense toute la théologie sur ce point : *Liberati a peccato, servi autem facti Deo, habetis fructum vestrum in sanctificatione* (Rom. VI, 22).

La Béatitude est plus que le fruit : *Plus requiritur ad rationem Beatitudinis quam fructus.* Pour la constituer, il faut, outre ce qui est exigé pour le fruit, qu'elle soit chose parfaite et excellente, *aliquid perfectum et excellens.* Les béatitudes peuvent toutes être appelées fruits, mais les fruits ne doivent pas être appelés béatitudes. *Sunt enim* FRUCTUS *quæcumque virtuosa opera, in quibus homo delectatur; sed* BEATITUDINES *dicuntur solum perfecta opera, quæ etiam ratione suæ perfectionis magis attribuuntur donis quam virtutibus.* Il y a huit beatitudes rapportées par saint Matthieu en ce passage de l'Évangile que l'Église chante avec tant d'à-propos à la messe de la Toussaint. Saint Thomas (I-II, q. LXIX, a. III) dit et montre : *Respondeo dicendum quod beatitudines istæ convenientissime enumerentur.* Toute vie se traduit par des actions, toute plante donne un produit; ce Maître exige des fruits du chrétien : *Venit quærens fructum.* Le royaume de Dieu consiste dans la pratique des œuvres : *Opera illorum sequuntur illos !* Heureux qui entend cette parole ! quel beau spectacle de fécondité offre le champ de l'Église !

Voilà la grâce habituelle ; voilà ce qu'elle donne : *Esse divinum ; posse divinum*, et (concernente actuali gratia) *actus divinos.*

Elle donne Dieu. Dieu habite dans l'âme. A son approche, le péché s'en va. Aussi on l'appelle *sanctifiante.* Dieu reste dans le cœur : *Nihil magis amicitiæ convenit*, dit admirablement la théologie de Périgueux citée par notre auteur, p. 71, *quam ut amicos inter se societ, illorumque animos quasi conglutinet, adeo ut, si negotiorum necessitatibus non separarentur, inter se semper conversari et convivere vellent. Cum ergo sit Dei amicitia perfectissima, nec ullis obstaculis retardetur, specialius in animabus justis præsentiam habet.* La lumière et la chaleur du soleil pénètrent et imbibent moins l'azur du ciel en un beau jour de printemps, le feu est moins envahi par le feu dans une fournaise ardente, que l'âme ne l'est ici par la vie même de Dieu. Elle est lumineuse : *Terra resplendebat ;* elle est enflammée, elle est belle :

Tanto crescit amor, tanto crescit pulchritudo. Dieu l'aime : *Qui diligit me, diligetur a Patre meo, et ego diligam eum et manifestabo meipsum* (Joan. XIV, 21). Elle vit de la vie même de Dieu ; allant de clarté en clarté, elle est transformée en l'image du Fils de Dieu, dont elle porte la substance en elle avec la semence de Dieu. Il y a donc dans l'âme une grâce qui y réside et qui s'y attache : *Quæ diffundatur atque inhæreat*, comme s'exprime le saint Concile de Trente (sess. VI, can. XI). Seulement, pour éviter je ne sais quelle ombre de panthéisme, pour parler avec le même Concile, la justice de l'âme, produite par la grâce habituelle, n'est pas la justice même de Dieu, *qua justus est*, mais la justice par laquelle il nous rend justes, *qua justos nos facit.* Cette charité n'est pas celle qui est substantiellement en lui, c'est celle qu'il produit en nous et *qua nos dilectores facit.* Exposée à un soleil ardent, une plaque de fer deviendra brûlante, non de la chaleur propre au soleil, mais de la chaleur causée par ses feux et reçue selon la nature et les propriétés du métal. Il en est de même de la lumière dans l'âme : ce n'est pas la lumière essentielle de Dieu qui est substantiellement présente à l'âme, *qua lumen est*, disions-nous en copiant les termes proférés plus haut par le Concile à propos de la justice et de la charité, *sed qua luminosos nos facit.* Car tous les théologiens enseignent que la grâce habituelle est *quid creatum*, une participation de la divinité, intime, admirable, mais selon les propriétés et la nature de l'âme.

Voilà le magnifique mystère de la vie chrétienne : voilà cette ineffable création ! Quelles splendeurs ! quels horizons ! c'est une naissance, c'est une autre vie avec toutes ses obligations et ses droits. C'est tout un autre ordre comme nous le dirons plus tard. L'homme se compose d'un corps et d'une âme ; le chrétien se compose du corps, de l'âme et du Saint-Esprit. La naissance n'est proposée à personne : il y a lâcheté à quitter la vie et infamie à ne pas vivre selon son rang et la raison. Cette naissance divine est commandée à tous : *Elegit nos ante mundi constitutionem ut essemus sancti* (Eph. I, 4). Il y a une sorte de déicide à étouffer en soi la vie divine ; c'est un crime et un malheur de se dérober à Dieu qui l'impose, puisqu'il est maître et peut perfectionner son œuvre et lui donner telle direction qu'il voudra. Ce natu-

ralisme, que l'on prêche avec tant de complaisance et en tant de manières, est un crime contre Dieu et contre l'homme : une conspiration sourde ou avouée contre sa grandeur et son bonheur, et un secours actif prêté à Satan qui est homicide, trompeur et menteur. Tous les efforts que l'on tente pour dorer, adoucir, propager, faire régner le *péché mortel* ou la concupiscence sont autant de crimes contre Dieu, contre la société et contre les individus. Que de vies mourantes et mortes ! que de vies stériles et étiolées ! qui donc dira à ces cadavres de vivre ! La théologie ! la belle page de la grâce habituelle. *Veni, Creator spiritus.*

Après ces développements, l'auteur s'excuse d'avoir tant insisté, sur ce que les théologies ordinaires parlaient fort peu et insuffisamment du splendide mystère de la vie divine dans l'homme, et sur ce qu'il est très-utile aux prêtres de savoir des grands biens que nous apporte la grâce habituelle. *Nihil enim clericis et animarum rectoribus magis utile quam altius penetrare quot et quanta dona nobis simul cum gratia conferantur.* Ces excuses sont excellentes. Mais il n'avait nul besoin d'y recourir. Ces détails étaient commandés par le sujet, et une des utilités de son livre sera de les avoir fournis, en une question où ils étaient si nécessaires, de nos jours surtout.

Il ajoute aussi ces belles paroles, qui résument toute cette partie de la théologie et nous font dominer, comme une plaine étendue sous nos pieds, tout l'ensemble du surnaturel : *Unde fit ut gratia illa, totius christianismi medulla sit et gloria; ut theologi in ea potissimum reponant supernaturalis rationem; cætera enim omnia quæ de supernaturali quovis modo participant, ad gratiam habitualem referuntur, vel quatenus ad eam disponunt, vel quatenus eam comitantur aut subsequuntur* (p. 83). Oui, cette grâce habituelle est le centre de toutes les opérations de Dieu : elle est le dernier mot de sa bonté, de sa jouissance et de son amour. Le naturel n'existe que pour lui servir de base et la faciliter selon son pouvoir, et tout le reste est pour la produire ou l'augmenter : *Ut vitam habeant et abundantius habeant !* Disons-le bien à tous : là est la vie, là le bonheur, là la gloire, et tout ce que l'on peut désirer : *Gloria et divitiæ in domo ejus.*

N.-C. Le Roy.

LITURGIE.

Introduction aux cérémonies Romaines, ou Notions sur le matériel, le personnel et les actions liturgiques, le chant, la musique et la sonnerie, par A. Bourbon.

§ 22. — *De la matière des linges d'églises.* (L. I, tit. VII.)

I. Les corporaux, les pales, les purificatoires, les nappes d'autel, les amicts et les aubes doivent être en toile de lin ou de chanvre.

La rubrique du Missel (part. II, tit. I, n. 1) est formelle pour ce qui concerne les corporaux et les pales : « Sacerdos... patenam cum « hostia... tegit parva palla linea... Super velo ponit bursam... intus « habentem corporale plicatum quod ex lino tantum esse debet ».

Le même point est appuyé sur deux décrets de la S. C. des Rites, qui étendent la prescription aux autres linges mentionnés. Une de ces décisions est un décret général fort important.

1er Décret. *Question.* « An amictus, albæ et tobaleæ altarium, « necnon pallæ et corporalia confici possint ex tela quadam composita « ex lino et gossypio subtilissimo, quem vocant mussulo? » *Réponse.* « Lectum ». (Décret du 15 mars 1664.)

2e Décret. « Quamvis S. R. C. sub die 15 martii 1664 reproba- « verit morem, qui forte alicubi obtinuerat, conficiendi amictus, albas, « tobaleas altarium, necnon corporalia et pallas ex tela quadam com- « posita ex lino et gossypio subtilissimo, nihilomimus novissimis tem- « poribus adeo invaluit abusus, ut constanti Ecclesiæ disciplina post- « habita, nonnullis in ecclesiis non alia adhibeantur supellectilia, vel « ad sacrificandum, vel ad altarium usum, nisi ex simplici gossypio « confecta. Ad hanc corruptelam, quam bene multi consuetudinis no-

« mine cohonestare nituntur, radiciter evellendam, studia converterunt « EE. et RR. DD. Cardinales sacris tuendis ritibus præpositi : solli- « citi idcirco, ut quod usque ab Ecclesiæ primordiis quoad sacra indu- « menta et supellectilia, ob reales et mysticas significationes inductum « est, retineatur, restituatur, et in posterum omnino servetur, de- « clararunt et decreverunt, ab antiquo more sub quolibet prætextu, « colore ac titulo non esse recedendum ; et eadem sacra indumenta ac « supellectilia conficienda esse ex lino aut cannabe, non autem ex alia « quacumque materia, etsi munditie, candore ac tenacitate, linum aut « cannabem æmulante et æquante. Aliqua tamen indulgentia utentes, « permiserunt ut amictus, albæ, tobaleæ, mappulæ, si quæ ex gossypio « habentur, adhiberi interea possint usquedum consumentur ; sed cum « hujusmodi supellectilia renovanda erunt, ne ex alia materia fiant, « nisi ex lino, vel cannabe, præceperunt. Districte vero jusserunt, ut « corporalia, pallæ ac purificatoria, post lapsum unius mensis a præ- « sentis decreti publicatione, linea omnino sint, vel ex cannabe, in- « terdicto ac vetito aliorum usu, quæ ex gossypio supererunt. Et ita « decreverunt, ac ubique locorum, si Sanctissimo D. N. placuerit, « servari mandarunt, die 15 maii 1819. — Facta autem per me se- « cretarium Sanctissimo D. N. relatione, S. S. decretum S. C. appro- « bavit, confirmavit, typisque editum publicari præcepit; ac præterea « jussit ut locorum Ordinarii ejusdem observantiæ sedulo incumbant ; « die 18 ejusdem mensis et anni. »

Ce décret général est assez formel pour n'avoir besoin d'aucun commentaire. On peut seulement demander : 1° quelles sont les significations mystiques auxquelles il fait allusion ; 2° ce que l'on doit entendre par le mot *mappulæ ;* 3° enfin ce qu'il faut penser des aubes dont la partie inférieure est en coton.

Sur le premier point, M. l'abbé Bourbon nous donne en note quelques indications fort intéressantes. « Consulto statuimus, dit un ancien « canon attribué au pape saint Silvestre (apud Gratian., c. *Consulto.* 46, « dist. I de consecr.) ut Sacrificium altaris non in serico panno aut « tincto, quisquam celebrare præsumat, sed in puro linteo ab episcopo « consecrato, terreno scilicet lino procreato atque contexto, sicut

« corpus Domini Jesu Christi in sindone linea munda sepultum fuit ». Saint Thomas (3 part., q. 83, a. 3, ad 7) ajoute : « Competit etiam « pannus lineus propter sui munditiam ad significandam conscientiæ « puritatem, et propter multiplicem laborem quo talis pannus præpa- « ratur, ad significandam Christi passionem ».

Sur le second point, savoir la signification du mot *mappulæ*, l'auteur regarde comme probable qu'il s'agit des manuterges, et ajoute que les nappes de communion peuvent y être comprises. Il appuie son assertion sur l'enseignement de plusieurs liturgistes célèbres, d'après lesquels ces linges doivent être de lin ou de chanvre. Nous croyons être dans le vrai en disant : 1° que les textes ne sont pas assez formels pour établir l'obligation stricte d'étendre la règle énoncée à d'autres linges que ceux que nous avons énumérés, savoir ceux qui servent immédiatement au saint Sacrifice ; 2° qu'il serait plus conforme à l'esprit de la liturgie de se servir toujours, pour les saintes fonctions, de linge de chanvre ou de lin.

Sur le troisième point, nous devons constater tout d'abord, comme nous l'avons dit t. VII, p. 575, qu'on ne peut pas considérer comme étant dans les conditions exigées par la Sacrée Congrégation une aube dont la plus grande partie est en étoffe de coton, comme il arrive lorsque la garniture, qui devrait être un accessoire, est une partie considérable de l'aube. De plus, « il ne serait pas raisonnable, dit notre auteur, de préférer aux traditions si respectables qui déterminent la matière de l'aube, une ornementation arbitraire, souvent de très-mince mérite, du moins irrégulière par son étendue exagérée, et d'altérer ainsi l'intégrité d'un si respectable symbole de la sainteté dont le prêtre et le lévite doivent être revêtus ».

II. Le cordon peut être en soie et de la couleur des ornements ; mais il est plus convenable qu'il soit de lin ou de chanvre et de couleur blanche.

Cette règle repose sur les décrets suivants :

1er DÉCRET. *Question*. « An sacerdotes in sacrificio missæ uti pos- « sint cingulo serico ? » *Réponse*. « Congruentius uti cingulo lineo » (décret du 22 janvier 1701, n° 3575, q. 7).

2e DÉCRET. *Question.* « An cingulum, tertium indumentum sa-« cerdotale, possit esse coloris paramentorum ; an necessario debeat « esse album ? » *Réponse.* « Posse uti cingulo colore paramentorum » (décret du 8 juin 1709, n° 3809, 9, 4).

Ces deux décisions établissent clairement la règle énoncée, sauf cependant la dernière partie, à savoir que le cordon doit être préférablement de couleur blanche. Mais ce point y est insinué, et tous les auteurs le supposent. Il serait difficile, d'ailleurs, de conserver longtemps en bon état un cordon de lin ou de chanvre d'une autre couleur.

On demande si le cordon pourrait être en coton ? Le cordon faisant partie des ornements sacerdotaux, il semble que l'on pourrait répondre négativement. Cependant le décret général cité à l'appui de la première règle ne fait aucune mention du cordon, et il ne nous appartient pas de donner à la loi une extension plus grande. En outre, comme il est permis de se servir d'un cordon en soie, on pourrait, ce semble, tolérer l'usage d'un cordon en coton, comme on peut le faire, suivant ce que nous dirons plus bas, pour les étoffes de cette matière avec lesquelles on fait des ornements sacerdotaux. P. R.

ENCORE UN MOT SUR LA PREMIÈRE COMMUNION.

M. l'abbé Richaudeau, nous écrit, au retour d'un voyage de Rome, qu'il n'a nullement l'intention d'insister sur la question qu'il a traitée dans sa lettre du mois de décembre ; mais il désire que l'on sache qu'il n'a jamais douté des grands avantages de la solennité avec laquelle on fait faire, en France, la première communion des enfants, et qu'il conseillerait bien plutôt aux étrangers d adopter cette coutume qu'au clergé de France de l'abandonner.

Persuadé en outre qu'une solide instruction chrétienne est d'une importance encore plus grande, il croit fermement que l'on ne devrait jamais avancer la première communion, lorsqu'on ne serait pas sûr de pouvoir compléter ensuite cette instruction avec autant ou plus d'avantage.

Nous accueillons d'autant plus volontiers cette réclamation, qu'elle est en complet accord avec la lettre insérée dans notre numéro de décembre dernier. E. H.

UN CHAPITRE

DE LA

VIE DE MONSEIGNEUR RENDU [1].

M. COUSIN ET LE SAINT-SIÉGE.

En 1807, un jeune homme pauvrement vêtu se présentait au grand vicaire de Chambéry, sollicitant une place gratuite au grand séminaire de cette ville ; pour toute réponse, il entendit ces dures paroles : « Retourne chez toi, ton pays ne fournit ni hommes ni argent ». Le vicaire-général, qui ne manquait pourtant ni de charité, ni de perspicacité, fut en défaut cette fois. Le jeune homme était du pays de Gex, qui a donné à l'Église M. Émery, supérieur de Saint-Sulpice ; Mgr Fournier, évêque de Montpellier ; l'évêque de Gap, Mgr Depéry ; celui d'Orléans, Mgr Rouph ; celui de Temeswar, en Hongrie, Mgr Bona. Heureusement pour notre candidat, le supérieur du séminaire sut lire à travers la rude écorce de l'enfant des montagnes : il lui promit la place et le pain du foyer de l'Église.

Bien des années s'écoulèrent. Le vicaire-général était mort évêque d'Annecy, et son second successeur sur le siége épiscopal était ce même enfant qu'il avait si rudement congédié. Tant il est vrai que Dieu va chercher ses élus dans la poussière pour les faire asseoir parmi les princes de son peuple ! Le jeune homme, devenu plus tard une des gloires de l'épiscopat, était Louis Rendu. Sa vie vient d'être retracée

(1) *Vie de Mgr Rendu*, par M. Guillermin. Paris, Douniol.

à grands traits par son aumônier, M. l'abbé Guillermin, curé de Versoix. C'est un vrai service rendu à l'Église et au clergé que de conserver le souvenir de nos grands évêques.

Dans les trop courtes pages de la biographie de Mgr Rendu, le pieux auteur a trouvé le secret de faire revivre devant la postérité l'illustre prélat qui sut unir si bien la douceur à la fermeté. Dans ces récits simples, empreints de vérité, l'évêque se montre inébranlable comme le roc partout où il s'agit des intérêts de l'Église, des droits du Saint-Siége et de la vérité catholique; homme de profonde conviction, il ne sut pas faire fléchir les principes sous prétexte de conciliation; mais il aima la vérité tout entière, il sacrifia pour elle la faveur des grands de la terre, et peut-être un peu sa popularité : pour la défendre, il avait d'avance accepté la persécution et les fers. Et cependant cet intrépide champion de l'Église était l'homme le plus condescendant aux faiblesses de l'humanité, la plus parfaite reproduction du Saint qui a illustré Annecy, saint François de Sales. Sur ses armoiries, il avait gravé pour devise ces belles paroles de l'Apôtre : *Tout à tous*. Elles étaient le résumé de son épiscopat.

Tel nous apparaît Mgr Rendu dans la Vie publiée par M. Guillermin. En face de cette figure à peine esquissée et pourtant si belle, nous admirons le célèbre prélat, nous remercions l'historien, et nous nous prenons à regretter la brièveté de son livre. Nous lui dirons avec Mgr Mermillod : « Je regrette que vous n'ayez pas donné à votre travail une étendue plus considérable, et qu'aux faits biographiques que vous racontez avec charme, vous n'ayez pas eu le temps de joindre une étude de l'esprit et du cœur de l'illustre prélat ». Espérons que des détails plus amples et plus intimes nous seront donnés plus tard. M. Guillermin dit dans sa préface qu'il est en possession de manuscrits nombreux et de la correspondance de Mgr Rendu : il nous parle de notes précieuses qu'il a recueillies sur la vie intime du saint évêque. Encouragé sans doute par l'accueil fait à son premier travail, il voudra faire part au public de ces richesses, et compléter son intéressant ouvrage.

Un chapitre de son livre a surtout attiré notre attention; il se rap-

porte à M. Cousin. Nous croyons faire plaisir aux lecteurs qui n'auraient pas lu encore le livre de M. Guillermin, en leur faisant connaître des détails publiés par lui pour la première fois. Nous y avons trouvé la solution d'une difficulté qui s'était souvent présentée à notre esprit. Pourquoi les ouvrages de M. Cousin, étant si profondément contraires à la foi catholique, ont-ils échappé jusqu'ici aux censures de l'*Index?* Il est vrai que son *Manuel de l'histoire de la Philosophie* avait été condamné par le décret du 8 août 1844, publié le 5 avril 1845. Mais cet ouvrage était le seul frappé, et pourtant les autres écrits si nombreux du philosophe, étaient aussi dangereux que son *Manuel;* c'étaient partout les mêmes doctrines, les mêmes erreurs : le souffle rationaliste souillait les plus belles pages.

L'Église, si fort taxée d'intolérance par les libres penseurs, et M. Cousin ne lui en avait pas épargné le reproche, voulait donner en sa faveur un démenti éclatant à ces accusations. Elle a poussé la condescendance jusqu'aux dernières limites. Saint Paul ordonnait aux pasteurs des âmes de reprendre les délinquants avec force, et cependant de mêler la prière qui touche à la sentence qui abat; la patience à la doctrine : *Argue, obsecra, increpa in omni patientia et doctrina.* Ainsi avait agi le Sauveur envers les esprits orgueilleux qui rejetaient les mystères de sa parole. Il les poursuivait de ses terribles menaces, mais il pleurait sur eux, et mettait tout en œuvre pour les convertir et s'épargner à lui-même les douleurs d'une condamnation. Ainsi agit l'Église envers M. Cousin. Elle sut mêler une juste sevérité à une mansuétude encore plus grande.

Les incrépations de l'épiscopat troublèrent bien souvent la quiétude de ses dangereux triomphes. Qui ne se souvient des vigoureuses lettres par lesquelles le grand évêque de Chartres, Mgr de Clausels, dénonçait à la France les funestes doctrines popularisées par M. Cousin au sein de l'Université? Nous avons entendu traiter d'énergumène l'énergique vieillard; mais on ne répondit pas à ses terribles accusations; et en face des périls que courait la foi, tout vrai catholique dut payer son tribut d'admiration et de reconnaissance à l'intrépide adversaire de l'hérésie nouvelle. Du reste, il ne se trouva pas seul sur le champ

de bataille. Avec lui combattaient pour la même cause l'archevêque de Paris, Mgr Affre ; le cardinal de Bonald, archevêque de Lyon ; Mgr de Prilly, évêque de Châlons ; Mgr Parisis, évêque de Langres, et plus tard d'Arras ; enfin, pour ne pas citer tous les autres, Mgr Pie, évêque de Poitiers, qui, dans ses belles lettres synodales sur les principales erreurs des temps présents, montrait si bien le danger des doctrines philosophiques de M. Cousin et l'insuffisance des corrections introduites dans les récentes éditions de ses œuvres.

Par la voix des évêques et aussi par celle d'autres membres du clergé, tels que MM. Maret, Gratry, Desgarets, l'Église accomplissait la première partie du précepte de saint Paul : *Argue, increpa in omni doctrina.* Ces unanimes et solennelles protestations suffisaient pour montrer à l'auteur égaré qu'il faisait fausse route, et mettre les catholiques de France en garde contre une philosophie anti-chrétienne. Aussi le Saint-Siége pouvait garder le silence sans danger pour l'Église. Une condamnation émanant de la Chaire de saint Pierre n'aurait pas ajouté beaucoup à la réprobation universelle des catholiques contre les doctrines de l'éclectisme, et peut-être cette sentence sévère, quoique juste, eût rendu impossible un retour que bien des chœurs chrétiens espéraient. D'ailleurs, les doctrines de M. Cousin étaient suffisamment condamnées par la condamnation de son *Manuel*. M. Cousin est tellement semblable à lui-même, il roule si constamment dans le même cercle d'idées, que la condamnation d'un seul de ses livres était une réprobation suffisamment authentique de tout son enseignement (1). C'est pourquoi Rome ne se hâta pas de prononcer une dernière sentence ; elle voulut, à force de bonté, aplanir la voie à une conversion dont le public commençait à s'entretenir. « On assure de divers côtés, « écrivait le saint évêque de Poitiers dans la lettre synodale de 1857, « que le philosophe dont il s'agit est en voie d'un certain retour, et que

(1) Voyez les deux instructions synodales de Mgr l'évêque de Poitiers sur les *Erreurs des temps modernes*. Dans ces belles instructions, Mgr Pie fait voir comment les pages les plus dangereuses du *Manuel de l'histoire de la philosophie* se retrouvent presque textuellement dans l'ouvrage le plus estimé de M. Cousin : *le Vrai, le Beau et le Bien.*

« nonobstant le caractère de plus en plus frivole de ses écrits histo-
« riques, et la réimpression persistante de ses anciennes leçons pseudo-
« philosophiques, il nourrit des pensées plus sérieuses ». Mgr Pie a fait entrevoir dans ces paroles la vraie raison qui suspendit l'arrêt définitif du Saint-Siége ; la rigueur salutaire semblait avoir porté ses fruits ; le malheur et l'âge ramenaient l'enfant prodigue à de meilleures pensées. Le Pape voulut favoriser ce retour. Ce ne fut pas assez à son cœur de père d'épuiser toutes les ressources de la longanimité ; il descendit jusqu'aux supplications : *Obsecra in omni patientia*. De sa propre main, il voulut bien écrire au philosophe rationaliste, l'avertir paternellement de la fausseté de ses doctrines, le prévenir de la condamnation qu'il allait être contraint de porter contre ses écrits, et l'engager à corriger lui-même ce qui avait scandalisé dans son enseignement. Nous lisons tous ces détails intéressants au chapitre douzième du second livre de la Vie de Mgr Rendu.

M. Guillermin raconte qu'en 1858, le saint évêque d'Annecy était à Évian avec Mgr Rivet, évêque de Dijon. M. Cousin y vint aussi prendre les eaux. Des relations d'intimité ne tardèrent pas à s'établir entre les deux prélats et le philosophe. Les sentiments chrétiens manifestés par lui, ses protestatiens d'amour envers l'Église, quelques pratiques de piété dont Mgr l'évêque de Dijon nous a révélé le secret dans sa touchante lettre du 17 janvier 1867, à M. Blampignon, firent espérer de la part du philosophe un retour entier et prochain à la foi. Peu de temps après cependant, le bruit se répandit que les ouvrages de M. Cousin allaient être mis à l'*index*. La nouvelle était véritable, le jugement était porté ; il ne restait qu'à le promulguer.

Mgr Rendu était trop bon théologien pour ne pas voir la justice de la sentence ; les ouvrages même retouchés de M. Cousin étaient pour lui, comme pour tous les évêques catholiques, remplis de pernicieuses doctrines. Mais le souvenir des conversations intimes qu'il avait eues avec le philosophe, l'amendement qu'il croyait avoir remarqué en lui, la crainte de voir s'évanouir ces heureuses dispositions, le portèrent à implorer du Saint-Père un nouveau délai. Nous reproduisons la lettre qu'il lui écrivit, et la réponse du souverain Pontife.

« Annecy, le 1er septembre 1858.

« Très-saint Père,

« On m'assure que des personnes bien intentionnées témoignent le « désir de voir mettre à l'Index les œuvres de M. Cousin, ancien mi- « nistre de Louis-Philippe et professeur de philosophie. S'il m'était « permis d'exprimer mon opinion sur l'opportunité de cette mesure, « je demanderais de prolonger la longanimité dont le Saint-Siége a « usé jusqu'à ce jour. J'ai vu M. Cousin aux eaux d'Évian, dans mon « diocèse ; je l'ai visité très-souvent, et j'ai trouvé en lui un homme « dégoûté des incertitudes de la philosophie, et faisant des pas de « géant vers l'infaillibilité de l'Église, dont il ne parle qu'avec un « grand respect et qu'il regarde comme la voie la plus sûre pour ar- « river à la vérité. Il éprouve une déception qui lui est bien utile. « Dieu se sert souvent des peines morales comme des peines phy- « siques, pour ramener à lui. M. Cousin avait usé sa vie à étudier la « philosophie allemande et à bâtir un système de philosophie éclectique ; « il croyait avoir établi pour jamais la philosophie spiritualiste en « France, et voilà que, de son vivant, il voit s'établir, parmi ses « propres élèves, une école qui part de l'athéisme pour arriver à la « connaissance des choses. Pauvre raison, où elle conduit les hommes « quand ils n'ont point d'autre guide ! Ainsi déçu, M. Cousin en ap- « pelle à l'Église. Il a raison. A un professeur de philosophie de « Turin, qui lui faisait visite, il disait il y a quelques jours : « Écoutez, « je suis un vieux troupier dans cette partie ; croyez-moi, soyez tou- « jours chrétien dans votre enseignement, et *surtout ne vous brouillez « pas avec l'Église* ». Je pense donc, Très-saint Père, qu'il est bon de « ménager cette haute intelligence qui s'ouvre à la foi. Il n'a pas été « condamné quand il était puissant en parole et en pouvoir ; il est au- « jourd'hui moins dangereux ; il n'y a qu'à gagner à attendre. Il est « même une arme contre cette école d'anathème, qui s'étend et qui « séduit beaucoup de jeunes gens de grande capacité, comme les « Taine, les Renan et les Reynaud, etc.

« Mon but étant rempli, il ne me reste plus, Très-saint Père, qu'à « me précipiter à vos genoux, à baiser vos pieds, et à demander, pour « moi et pour tout mon diocèse, votre sainte bénédiction ».

Le 16 du même mois, le Saint-Père daigna adresser à l'évêque d'Annecy, la réponse suivante :

« A notre vénérable frère Louis, évêque d'Annecy.

« Pie, pape neuvième.

« Vénérable Frère.

« Salut et bénédiction.

« C'est avec bonheur que, le premier jour de ce mois, nous avons « reçu de vous, vénérable Frère, une lettre dans laquelle vous nous « faites savoir que, récemment, vous avez vu notre cher fils, Victor « Cousin, aux bains d'Évian, dans votre diocèse, et qu'il reconnaît lui-« même le tort de sa vaine et trompeuse philosophie. Vous nous ap-« prenez qu'il est maintenant disposé à reconnaître l'autorité infail-« lible de l'Église, comme la voie la plus sûre pour trouver la vérité. « Vous nous dites, en outre, que M. Cousin, peu de jours auparavant, « a déclaré à un illustre philosophe de Turin, qui était venu le voir, « et qu'il lui a assuré qu'en enseignant la philosophie, il a toujours « voulu rester chrétien, et qu'il n'a jamais prétendu attaquer l'Église. « En affirmant toutes ces choses, vous nous laissez apercevoir que vous « désirez que l'on retarde la publication du décret qui condamne les « ouvrages publiés par M. Cousin, et vous espérez qu'il reviendra à la « foi catholique.

« Nous ne voulons pas vous laisser ignorer, vénérable Frère, que « non-seulement nous avons usé d'une grande longanimité envers « M. Cousin, mais, inspiré de l'affection la plus paternelle envers lui, « nous lui avons adressé, le 23 juin de l'année dernière, une lettre « pleine de tendresse. Nous lui disions que, dans les ouvrages qu'il a « publiés, nous trouvions bien des choses qui nous rassuraient sur la « pureté de sa foi, mais qu'il en était beaucoup d'autres moins exactes « sur l'enseignement de l'Église.

« Nous l'avons donc prévenu avec autant de zèle que d'affection, et, « pour éloigner tout motif de scandale, nous l'avons engagé à déclarer « publiquement qu'il acceptait tous les dogmes enseignés par l'Église, « et qu'il rejetait tout ce qui est condamné par elle. Aussi, le 26 fé- « vrier 1857, désolé de la maladie dont il était atteint, nous lui avons « écrit une lettre, *toute de notre main*, dans laquelle nous l'avons en- « gagé de nouveau, avec autant d'égards que de sollicitude, à vouloir « bien témoigner de la docilité et de la soumission de son esprit à l'au- « torité de l'Église, et à suivre l'exemple de notre cher fils Antoine « Günther, prêtre, qui, sans aucun retard, s'était, avec la plus pro- « fonde humilité, soumis au jugement du Saint-Siége, en ces termes : « Quant à ce qui me concerne et les ouvrages que j'ai publiés, je « suis très-convaincu, avec l'Apôtre qui nous l'enseigne, que toute in- « telligence doit se réduire en captivité au gré du Christ ; c'est pour- « quoi, fidèle aux désirs et aux promesses de celui qu'il a établi sou- « verain Pasteur de l'Église, je dis et déclare que j'acquiesce pleinement « à l'autorité du Siége apostolique.

« Vous voyez, notre cher Frère, quelle a été notre longanimité de « père et notre charité envers M. Cousin. C'est cette patience et cette « charité qui ont fait que, bien qu'il soit connu que ses ouvrages « sont à l'Index, nous avons différé de publier le décret qui les con- « damne. Toujours animé de ce même esprit de condescendance, nous « consentons à retarder encore la publication de ce décret. Nous ne « laisserons pas d'offrir nos vœux tous les jours au Père si bon de « toute lumière et de toute miséricorde, afin qu'il éclaire de sa grâce « et l'esprit et le cœur de M. Cousin, et qu'il daigne le replacer sur le « chemin de la vérité, de la justice et du salut. Mais vous saurez fort « bien, vénérable Frère, qu'il nous est impossible de manquer aux « devoirs de notre ministère apostolique et de ne pas faire tout ce qui « peut mettre à l'abri le salut du troupeau que Dieu nous a confié. « C'est avec joie que nous recevons les sentiments de piété, d'amour « et de dévouement dont votre cœur est rempli à notre égard. Aussi « soyez assuré de toute la bienveillance qu'a pour vous notre cœur pa- « ternel. Nous vous en donnons le gage dans la bénédiction que nous

« vous accordons du fond du cœur et avec amour, à vous, vénérable « Frère, à tout le clergé et à tous les fidèles de votre diocèse.

« Donné à Rome, à Saint-Pierre, le 16 septembre de l'an 1858, « le 13e de notre pontificat.

« PIE IX, pape. »

En faisant connaître cette correspondance échangée entre le Chef suprême de l'Église et Mgr Rendu, M. Guillermin a écrit une belle page du pontificat de Pie IX. Quoi de plus touchant que de voir le Pasteur suprême écrire de sa propre main à celui qui si longtemps avait contristé l'Église par ses erreurs, et suspendre, par pitié pour son âme, la sentence qui devait flétrir ses écrits ! Mais, hélas ! quels fruits a portés cette condescendance paternelle? Neuf ans se sont écoulés, et M. Cousin est mort sans avoir fait aucune rétractation, laissant dans une légitime douleur tous ceux qui avaient espéré le voir bientôt se réunir à l'antique croyance de l'Église.

La lettre de Pie IX est un précieux témoignage de la longanimité de l'Église; mais elle est aussi un document important au point de vue doctrinal. Elle atteste de la manière la plus irrécusable que les ouvrages de M. Cousin ont été jugés dignes des censures de l'*Index*, et que le Saint-Siége a approuvé ce jugement. Il n'a pas été promulgué, il est vrai, et par conséquent les effets légaux de cette condamnation ont été suspendus. Mais il n'en reste pas moins que, de l'avis des théologiens de la S. Congrégation et du souverain Pontife lui-même, ces ouvrages sont dangereux pour la foi chrétienne, et qu'on ne peut en permettre la lecture à toute sorte de personnes. En présence d'un tel jugement, que penser d'un professeur de philosophie qui mettrait encore les écrits de M. Cousin entre les mains de ses disciples, ou qui puiserait ses enseignements à cette source impure? Il n'encourrait pas sans doute les peines portées contre les lecteurs et détenteurs d'ouvrages condamnés par la Congrégation de l'*Index;* mais il agirait certainement contre les prescriptions de la loi naturelle qui défendent les lectures dangereuses. Il n'est pas inutile de faire remarquer que l'arrêt de la S. Congrégation portait non sur les anciennes éditions des ouvrages de M. Cousin, mais

sur les nouvelles, sur celles que l'on disait corrigées; car la lettre du souverain Pontife à Mgr Rendu est datée du 16 septembre 1858.

Mgr l'évêque de Poitiers avait bien pressenti le jugement du Saint-Père, quand il publiait sa seconde instruction synodale de 1857. Après avoir signalé à son clergé le débordement d'impiété dont notre époque est justement effrayée, le savant prélat ajoutait : « Quelques bons esprits « se sont demandé si ce n'était pas le cas de fermer désormais les yeux « sur les anciennes erreurs des chefs du rationalisme (les spiritualistes, « et notamment de M. Cousin dont il est presque exclusivement question « dans ce passage), et de dissimuler en faveur de ce qu'on appelle leur « spiritualisme sincère et généreux, le côté philosophique de leurs « doctrines qui paraîtrait peu conciliable avec la doctrine chrétienne. « On a été plus loin, et nous avons rencontré dans le cours de nos « visites pastorales des hommes de bonne foi, qui, rassurés par d'im- « prudents éloges, lisaient avec confiance les éditions remaniées de « certains ouvrages combattus autrefois par l'épiscopat et condamnés « par le Saint-Siége. Une lecture attentive de ces volumes nous ayant « démontré qu'ils reproduisaient, sous des formes légèrement modi- « fiées, toutes les erreurs capitales qu'on avait justement reprochées à « leurs auteurs, nous n'hésitâmes pas à remplir le devoir que nous « imposaient notre qualité de gardien de la foi, et les récentes exhor- « tations de N. T. S. P. le Pape à ses frères dans l'épiscopat ». Mgr l'évêque de Poitiers concluait en déclarant que la nouvelle édition du *Manuel de l'histoire de la philosophie* est toujours à l'*Index* (1), et que les autres ouvrages philosophiques de M. Cousin, renfermant les mêmes erreurs, doivent être considérés comme frappés de la même réprobation, au moins au tribunal de la conscience.

E.-G. Desjardins, S. J.

(1) Cette conclusion de Mgr de Poitiers est parfaitement juste ; d'abord parce que les corrections ont été insignifiantes, comme le prouve si bien le savant prélat ; et de plus parce que les corrections des nouvelles éditions du *Manuel* n'ont pas été soumises à l'approbation de la S. Congrégation ; or cette condition est indispensable pour que la condamnation portée contre une première édition ne s'étende pas aux suivantes.

BIBLIOGRAPHIE.

Guide pratique de la Liturgie romaine, par le P. Antonin MAUREL, de la Compagnie de Jésus. 3e édition. (Paris et Lyon, Pélagaud, 1 vol. in-12 de 452 pages.)

Le P. Maurel a été heureusement inspiré d'aller à Rome pour y écrire son livre. Il a dû trouver dans la Ville éternelle des documents sûrs et des conseils autorisés. Le Cardinal-Préfet de la Sacrée Congrégation des Rites a daigné accepter la dédicace de l'ouvrage; et la Congrégation elle-même a bien voulu l'approuver par un décret authentique. C'est une preuve que le livre correspond à son titre. Le lecteur peut donc en toute confiance se livrer à un tel guide.

La précaution était d'autant plus sage, que les amis de la sainte liturgie romaine sont assez souvent exposés à s'entendre malmener. *Plus romain qu'à Rome,* leur dit-on ; et ce reproche jeté à la face de l'adversaire, est l'argument favori de la routine pour se dispenser de rompre avec des habitudes prises, et d'apprendre ce qu'elle est bien excusable de ne pas avoir appris dans une éducation tronquée. Or, sur quoi s'appuie ce terrible *Plus romain qu'à Rome?* Un voyageur aura constaté que dans certaines églises de Rome les rubriques sont inobservées en quelques points, tandis que dans d'autres églises, il aura remarqué plusieurs cérémonies diverses. En bon logicien, il aurait dû ne pas se hâter de conclure ; il aurait dû faire la part des coutumes légitimement prescrites, des priviléges pontificaux, et aussi de l'infirmité humaine qui fait souvent transgresser les lois ; alors il aurait dit : *Ces rites différents, ou même contraires au Cérémonial, sont peut-être autorisés par coutume ou par privilége ; peut-être accusent-ils la négligence de ceux qui les pratiquent. Dans l'un comme dans l'autre cas, il ne faut pas en tirer la conséquence que les rubriques sont abrogées à Rome, ou mal comprises partout ailleurs.* Malheureusement plus d'un touriste n'a pas su garder cette sage réserve en parlant des églises de Rome ; et voilà ce qui déconcerte bien des esprits à propos du Droit canon et de la Liturgie.

Le P. Maurel vient fort à propos nous renseigner à ce sujet. Il a tout vu, tout étudié sur les lieux. Les plus habiles rubricistes de Rome lui ont prodigué leurs renseignements et leurs observations. Il peut donc parler avec l'autorité d'un témoin.

Or, le *Guide* nous décrit les rites sacrés et les détails de la liturgie, en parfaite conformité avec tous les *Manuels* vraiment dignes d'être proposés au clergé. Si parfois l'auteur rencontre sur son chemin quelque usage particulier à la Ville éternelle, il a soin d'en prévenir, en sorte que jamais la confusion n'est à craindre.

A cette première qualité, déjà bien précieuse, l'ouvrage du P. Maurel en joint une autre qui ne lui est guère inférieure. Il est complet. Pas une question, concernant le Rituel, le Cérémonial, le Missel et le Bréviaire, qui n'ait été abordée. Tout y est. Mérite d'autant plus remarquable qu'il fallait en même temps être court. Le P. Maurel a su tout à la fois être court, clair et complet.

Du reste, la rédaction du *Guide pratique* ne ressemble point à celle des *Manuels*, qui très-ordinairement se font remarquer par leur sécheresse. Il ne faut pas le leur reprocher ; la nature même du travail ne permet point de s'attendre à mieux. Cependant le P. Maurel a su intéresser en écrivant d'arides détails. Ici c'est une notion historique, là une réflexion pieuse ; et le lecteur se sent instruit et édifié tout ensemble. Aussi nous ne craignons pas de le dire, le *Guide pratique* sera très-utile au prêtre pour lui révéler le côté historique et ascétique de la liturgie. A l'aide de précieuses indications qui s'y rencontrent toutes les fois que l'occasion s'en présente, il sera aisé d'entreprendre l'étude approfondie de ces deux grands aspects de la liturgie catholique.

En somme, le *Guide pratique* donne beaucoup plus qu'il ne promet. Voilà ce qui est de nature à réjouir son respectable auteur, dans un temps où si rarement les ouvrages correspondent à leur titre et à leur renommée. Mais une récompense plus pure est acquise au P. Maurel. Il peut se flatter d'avoir activement contribué à procurer la gloire de Dieu en travaillant pour ses frères dans le sacerdoce, car il leur a donné un bon et excellent livre.

H. Girard.

CHRONIQUE.

—

1. La France est littéralement inondée de prospectus, et nos lecteurs savent si les presbytères sont épargnés par ce flot toujours montant. Ils savent aussi combien de déceptions et de ruines se cachent sous les promesses séduisantes colportées par ces petites feuilles. Et le trafic des choses saintes? Nous le voyons s'étaler avec une audace qui confond, et publier ses tarifs. L'excès du mal ne peut manquer d'amener le remède. Si l'autorité ecclésiastique ne croit pas devoir intervenir, au moins par des actes publics et éclatants, c'est que la conscience individuelle suffira pour opposer une barrière à cette cupidité qui ne respecte rien ; c'est que les agences ne trouveront ni à placer leur bric-à-brac, ni à récolter ce qu'elles cherchent.

2. Voici un livre qui est encore à paraître, mais dès à présent son auteur déclare que ce « sera, sans contredit, l'œuvre littéraire la plus considérable du XIXe siècle, le plus utile et le plus glorieux monument élevé à la foi et au génie, pour protéger les avant-postes de l'Église et de la société ; car, ajoute-t-il, nous y avons suspendu les armes et les boucliers des forts de la science, des héros de la foi et de la raison, que feront briller les rayons du divin soleil de l'Evangile. Et c'est ainsi que cette œuvre colossale, dont le besoin se faisait si vivement sentir, sera pour le clergé, la noblesse, l'aristocratie, pour tous les généreux soldats du Christ et de l'Eglise, de la religion et de la patrie, ce qu'était à Athènes ce fameux portique du temple de Minerve au fronton duquel étincelaient suspendus les armes et les boucliers dont les guerriers de la Grèce avaient fait les trophées de leurs victoires. » Ce monument sans égal dans le passé, ce livre qui doit remplacer tous les autres, et qui devient par là-même indispensable à tout le monde, c'est le *Grand Dictionnaire universel du clergé et des savants*. Il contiendra vingt fois plus de matière que toutes les encyclopédies, « puisque la *première feuille renferme* 900 *articles de plus*. » Et pour tout dire « il renfermera la matière de plus de 20,000 volumes in-8 ordinaires. » *Sat prata biberunt.*

3. Le *Manuale sacerdotum*, du P. Schneider, que nous voudrions voir entre les mains de tous les prêtres (V. t. VI, p. 400, t. VIII, p. 587), vient de paraître dans le format in-12, en gros caractères (7 fr.). On peut toujours se procurer l'édition in-18 (5 fr. 60). L'ouvrage a reçu de nouvelles additions qui en augmentent encore l'utilité. Comme nous en avions exprimé le désir, l'éditeur a établi un dépôt à Paris, chez M. Lethielleux. On annonce la publication prochaine d'un *Manuale clericorum*, par le même auteur.

E. HAUTCŒUR.

Arras. — Typ. ROUSSEAU-LEROY, rue Saint-Maurice.

NOUVEAUX DOCUMENTS INÉDITS

SUR LE

REFUS DE LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE

DE PARIS,

D'ENREGISTRER LES QUATRE ARTICLES DE 1682.

Nous avons publié deux séries d'articles ; l'une intitulée : *la Vérité sur la Faculté de théologie de Paris de* 1663 *à* 1682 (1); l'autre intitulée : *la Vérité sur l'Assemblée de* 1682 (2). Il résulte de la première, que le prétendu assentiment de la Faculté aux quatre articles est une contre-vérité. Il résulte de la seconde, que les quatre articles, loin d'exprimer la doctrine du Clergé de France, n'expriment pas même celle de la majorité des prélats de l'Assemblée qui les signèrent. Un précieux manuscrit, que nous ne connaissions pas encore, nous fournit de nouvelles pièces à l'appui. Nous les insérons ici sans commentaire, comme complément des deux dissertations indiquées. Le manuscrit est intitulé : *Histoire du séminaire d'Angers*. Il a pour auteur *Joseph Grandet*, dont il est dit dans la *Biographie de Feller* : « Grandet (Joseph), pieux et savant curé de Sainte-Croix d'Angers, naquit dans cette ville en 1640. Sa mémoire est en bénédiction pour les biens spirituels et temporels qu'il a procurés à sa paroisse, et même dans tout le diocèse. Il est mort en 1724,

(1) Voir tome VIII de notre REVUE, pages 97, 208, 413 et 483.
(2) Voir tome XI, pages 97, 228 et 311.

à 78 ans. Il est auteur des *Vies de M. Cretey...;* de *Mlle de Melun....;* du *comte de Moret...;* de *M. Dubois La Ferté...;* de *Louis Grignon de Monfort, missionnaire;* d'une *Dissertation sur l'apparition de Jésus-Christ au Saint-Sacrement, en la paroisse des Ulmes de Saint-Florent, près Saumur, le 2 juin* 1668. Grandet a encore laissé une *Histoire ecclésiastique d'Angers.* » Ce dernier ouvrage, resté manuscrit, est aujourd'hui à la Bibliothèque de la ville d'Angers. Il ne faut pas le confondre avec l'*Histoire du séminaire d'Angers*, qui n'a pas non plus été publiée, et dont nous avons extrait ce qui suit.

D. Bouix.

—

Détail de tout ce qui s'est passé en Sorbonne au sujet de l'enregistrement de la Déclaration du Clergé, tiré des lettres écrites de Paris en ce temps-là.

MÉMOIRE DE SORBONNE.

Depuis ce qui se passa au *prima mensis* de may en Sorbonne, les propositions ont été mises dans quelques thèses, et le répondant ne satisfaisant pas aux difficultés qu'on proposoit contre ses thèses, le président luy dit : La fausseté de votre thèse vous rend foible. Une autre fois, un Docteur argumentant à Navarre contre une personne qui avoit mis les mêmes propositions dans sa thèse, il fit d'abord un petit préambule, à peu près en ces termes : *Lego in tua thesi propositiones quasdam de fallibilitate Papæ, quas possem assumere ad disputandum et facile impugnare, sed malo sequi consilium Eminentissimi Cardinalis Perronii, monentis sapientius multo esse a rixosis et odiosis quæstionibus abstinere quam de iis contentiose disserere, quia earum difficultas*

ad omnes pertinet cum multorum scandalo, solutio ad paucos. Jesuita nescio quis illis temporibus proposuit theses isti similes de quibus disputaret, et hoc male; sed viri quidam antiquæ probitatis et doctrinæ se contra opposuerunt, et istud optime. Quamobrem et ipse non aggrediar partem istam tuæ thesis, ne eam impugnando ceteris darem exemplum de hujusmodi propositionibus disputandi; et te vicissim cogerem illas defendere, aliisque idem faciendi exemplum præbere. Après ce préambule, il prit une autre thèse. Je ne sçais pas quel étoit ce Jésuite dont il parloit. Le mois passé, une personne étant envoyée de la part de M. le procureur du Roy au secrétaire de la Faculté pour savoir de luy si on avoit enregistré dans les actes de Sorbonne la déclaration du Roy, le secrétaire luy répondit qu'on devoit en parler à l'assemblée du mois de juin et qu'on y prendroit la résolution sur cette affaire.

Hier premier juin, la Faculté s'assembla. La messe du Saint-Esprit fut chantée à six heures selon la coutume. Ordinairement l'assemblée ne commence que sur les huit heures et demie. Cependant un peu après la messe, un Docteur, nommé M. du Mont, alla dans la salle de l'assemblée. Il y trouva M. le syndic et environ vingt personnes auxquelles il lisoit assez bas un procez-verbal, qu'il avoit dressé, de ce qui s'étoit passé au *prima mensis* de may pour faire enregistrer la déclaration du clergé. M. du Mont s'approcha pour entendre la lecture. Il entendit entre autres choses ces termes du procez-verbal : *Venerandus D^us^ Decanus pro tota facultate respondit fore ut facultas præberet obsequium.* Sur quoy il fit opposition, disant que M. le doyen n'avoit point fait cette réponse au nom de toute la Faculté, puisqu'il n'avoit consulté personne ; qu'il demandoit qu'on mît dans le procez-verbal : *Inconsulta facultate et proprio motu respondit;* et que si on luy refusoit cela, il demandoit un acte de refus, et qu'il

prenoit tous ceux qui étoient présents pour témoins de sa protestation. M. le syndic luy dit avec assez de chaleur : *Quis es tu qui te opponis : an hoc facis tuo nomine, vel alieno?* M. du Mont répondit qu'il étoit Docteur de la Faculté, que la cause de la Faculté étoit la sienne, qu'il s'opposoit au nom de ceux qui étoient absents, afin qu'on les entendît et qu'on leur donnât le temps de dire leur sentiment. M. le syndic sur cela mit le procez-verbal dans sa poche et dit à M. du Mont qu'on le satisferoit. Cependant, les Docteurs s'assemblèrent au nombre de deux cents. M. le syndic proposa les affaires, dont il falloit traitter, sans parler de l'enregistrement. Ensuite M. Mazure commença à dire son sentiment sur les affaires proposées. M. du Mont prit la parole pour demander qu'on mît l'affaire en délibération, que c'étoit la chose la plus importante qu'on eût à traitter pour lors. Mais M. le syndic dit : Pourquoy m'interrompez-vous toujours? Je l'aurois proposée. M. du Mont répondit qu'il avoit sujet de croire qu'on ne vouloit point en parler, puisqu'on commençoit déjà à opiner sur les choses qu'il avoit proposées. Le syndic dit : *Mittatur in deliberatione.* M. Mazure dit qu'il luy sembloit que M. Blangé s'étoit opposé à l'enregistrement de la déclaration; mais M. Blangé répondit qu'il ne l'avoit point fait. Sur quoy personne ne prenant la parole, le syndic dit que personne ne s'opposant, c'étoit une affaire faite et qu'il falloit passer à d'autres. Alors M. du Mont fit derechef sa protestation dans l'assemblée, et dit que M. le syndic ne pouvoit pas douter qu'il n'eût fait opposition et qu'il demandoit que chacun dît son avis. Cependant M. Mazure n'en dit mot. Mais M. Peaucelier qui parla le deuxième ou le troisième, après avoir dit son sentiment sur les autres affaires, se résolut enfin, quoiqu'avec un peu de peine, à parler sur la grande affaire. Il commença à peu près en ces termes : *Quandoquidem me*

urget conscientia, dicam quid in mente habeo : quis enim conceptum sermonem potest retinere? Ensuite il dit entr'autres choses que, si la doctrine dont il s'agissoit étoit véritablement celle de la Faculté, il ne falloit point d'arrest pour les obliger à la soutenir ; mais que, si ce ne l'étoit point, pourquoy vouloir les obliger à reconnoître pour leur doctrine celle qui n'étoit point la leur, surtout ayant, comme ils ont, la clef de la science? M. Guichard, grand maître de Navarre, parla aussi fortement sur le même sujet, et tous les autres ensuite se trouvèrent de leurs sentiments. MM. Gerbais et Faure dirent qu'on faisoit injure au clergé, que c'étoit M. du Mont qui étoit la cause de tout cela, qu'ils demandoient qu'il fût chassé. Mais l'assemblée déclara qu'elle ne prétendoit point toucher à l'édit du Roy, ni à la Déclaration du Clergé ; mais qu'on ne parloit que de la manière dont on devoit l'enregistrer. M. du Mont dit que, si l'assemblée luy faisoit commandement de se retirer, il y obéiroit, mais qu'il demandoit aussi que ceux qui luy étoient contraires fussent renvoyez ; qu'il ne croyoit point avoir rien dit ni fait qui méritât qu'on le chassât, qu'il s'étoit opposé à une chose *in qua multa erant falsa*. Sur quoy le syndic, d'un ton qui marquoit de la surprise et de l'indignation : *Multa falsa?* Ouy, répondit M. du Mont : *Multa falsa, inquam, jam dixi et iterum dico.* On voulut l'accuser de peu de respect pour les ordres du Roy et pour la Déclaration du Clergé ; mais il répondit qu'il ne parloit ni de l'un ni de l'autre, mais seulement du procez-verbal fait par M. le syndic, dans lequel il y avoit des faussetez, et pour justifier ce qu'il avoit avancé, il dit qu'on y faisoit répondre à MM. les gens du Roy M. le doyen au nom de toute la Faculté, et qu'il n'étoit pas vray qu'il eût répondu au nom de tout le monde, puisqu'il n'avoit pris l'avis de personne là-dessus. Toute l'assemblée confirma ce que disoit M. du Mont.

M. du Mont ajouta qu'il y avoit dans le procez-verbal que, MM. les gens du Roy s'étant retirez, toute l'assemblée se sépara; et que cependant plusieurs rentrèrent dans la salle, et quelques-uns qui étoient sortis rentrèrent pour traitter de cette affaire. Il est vray, dit M. le syndic; mais M. le doyen n'y étoit plus; et on ne peut pas dire que cela fît une assemblée juridique. Mais M. le doyen termina le différend en faveur de M. du Mont, disant qu'il avoit prié M. Mazure de demeurer dans la salle et d'y tenir sa place. M. de Lestocq ne dit point son sentiment, parce que M. de Rheims, qui savoit l'authorité de ce docteur dans la Faculté, l'avoit envoyé quérir quelques jours auparavant pour luy dire qu'il savoit qu'il dépendoit uniquement de luy de faire prendre à la Faculté les sentiments qu'il voudroit sur l'enregistrement de la déclaration, et qu'ainsy il luy en repondroit en sa propre personne. Le sieur de Lestocq, par son silence, ne donna prise à personne. M. Blangé dit que, quoyque la Sorbonne eût dit une fois que le Pape n'étoit pas infaillible, elle n'avoit cependant jamais dit que sa doctrine étoit positivement qu'il fût faillible; qu'il y avoit même un décret de Sorbonne, antérieur au concile de Constance, par lequel la Faculté déclare le contraire. J'oubliois à dire que M. le syndic, voyant que M. du Mont parloit avec assez de fermeté contre son procez-verbal, il luy dit avec quelques marques d'aigreur : Quoy pour un dévot dire cela! et que M. du Mont luy répliqua que puisqu'il falloit parler françois, il vouloit bien luy déclarer qu'ayant l'honneur d'être prêtre et d'approcher des autels, il se sentoit chargé de l'obligation d'être dévot, quoyqu'il fût obligé d'avouer à sa confusion qu'il ne l'étoit pas autant qu'il le devroit être; qu'au reste il seroit toujours prest d'apprendre de luy des leçons de vertu et de profiter des exemples qu'il luy voudroit donner; mais que cela ne faisoit rien à l'affaire

présente, où il n'avoit point à se reprocher qu'il eût rien fait contre sa conscience. Aussi quand l'assemblée fut finie, il joignit M. le syndic, lui demanda pardon, s'il avoit rien dit qui eût pu le choquer, qu'il n'avoit point prétendu le faire, mais seulement satisfaire à son devoir. Quelques Docteurs, qui furent témoins de cette action d'humilité, dirent à M. le syndic que M. du Mont étoit un fort honnête homme, qu'il s'étoit exposé luy seul pour la cause de la Faculté, et que, s'il lui rendoit quelque mauvais office dans cette rencontre, il blesseroit toute la Faculté. Pour revenir à l'assemblée, la conclusion fut qu'on nomma des députez qui concerteroient ensemble pour voir la manière dont on enregistrera la déclaration, sans entendre que c'étoit la doctrine de là Sorbonne; mais seulement qu'on insère cette déclaration par ordre exprès de Sa Majesté. Ainsi finit l'assemblée à deux heures après midy.

A Paris, 20e juin.

Je ne doute pas que vous n'ayez appris que la Sorbonne ayant refusé d'enregistrer les propositions sur l'authorité du Pape, le Parlement cita vingt Docteurs des plus sçavants le premier jour de ce mois, auxquels M. le président marqua que leur Faculté n'ayant pas obéi ponctuellement aux ordres du Roy, on leur ordonnoit de s'assembler dans quinze jours pour les exécuter de la manière qu'avoient fait les autres Facultez du royaume : ce qu'ils n'ont manqué de faire lundy dernier. Jamais on n'a tant veu de Docteurs ensemble : il en est venu de plusieurs provinces, et plusieurs de Paris, qui n'y venoient jamais, s'y sont rencontrez. Tous étant ainsy assemblez dès sept heures du matin, les choses furent agitées avec beaucoup de chaleur jusqu'à midy; et à cause de l'heure, soit que M. le syndic, qui étoit pour l'assemblée et qui ne voyoit de

quarante qui opinèrent que dix ou douze de son côté, craignît que la conclusion de cette affaire ne fût contre ses fins, soit qu'il espérât qu'on pourroit changer de sentiment, soit enfin qu'il eût quelque autre dessein, comme il a bien paru après, remit l'assemblée au lendemain. Mais elle a été rompüe tout-à-fait par un arrest du Parlement, que M. l'archevêque sollicita, après trois ou quatre heures d'audience qu'il donna aux Docteurs qui avoient été pour luy, qui rendirent compte à Sa Grandeur de tout ce qui s'y étoit passé. Cet arrest leur fut signifié le mardy à six heures, portant deffense de s'assembler plus tôt que le premier du mois de juillet, leur enjoignant cependant de députer un nombre d'entre eux pour porter à sept heures du matin leur registre au Parlement pour y enregistrer lesd. propositions : ce qui s'est exécuté, et cela après avoir reçu une fort sévère reprimande de M. le premier président qui les traitta d'esprits rebelles aux ordres du Roy. MM. Chamillard et Boucher, curé de Saint-Nicolas-du-Chardonnet, Grandin, Desperriers et Bellanger entre tous signalèrent leur zèle pour la cour de Rome. Beaucoup furent d'avis d'enregistrer la déclaration avec cette clause : *Neque approbante, neque improbante Sorbona, imo nec deliberante.* Tous les Docteurs de Sorbonne, demeurant à Saint-Sulpice, ne furent point à cette assemblée.

Paris ce 12 aoust.

Sur la fin du mois on présenta en Sorbonne une requeste signée de plus de cent soixante Docteurs au Parlement pour avoir permission de s'assembler. On dit qu'il y avoit deux exemplaires de cette requeste ; l'un, où l'on disait des choses fort désobligeantes des Docteurs exilés, et l'autre, où l'on avoit supprimé ces mêmes choses. Le Parlement leur a permis de s'assembler. Ils le firent le premier du courant. On députa douze des plus anciens et

des plus considérables Docteurs pour aller au Roy luy demander : 1° la confirmation de la permission de s'assembler ; 2° qu'il luy plût rappeler les Docteurs exilés ; 3° que Sa Majesté leur laissât la liberté d'enseigner ce qu'ils voudroient des propositions contenues dans la Déclaration du Clergé. Je n'ay pu savoir si ces Docteurs avoient été en cour, s'ils ont eu audience et ce qu'on leur a répondu. (*Histoire du séminaire d'Angers*, liv. VII, c. XXVI.)

M. Boucher, Docteur de Sorbonne, fut exilé à Guingamp, pour avoir dit son sentiment avec trop de liberté. Il passa par Angers, le 4 juillet 1682. Comme il étoit des amis de M. Grandet, il luy fit l'honneur de le venir voir au séminaire. M. Grandet lui proposa de voir M. d'Antichamp et M. l'Évêque ; mais M. Boucher luy dit avec beaucoup de sagesse qu'ayant eu le malheur de déplaire au Roy, il devoit se regarder comme un homme frappé d'anathème et se cacher ; que, s'il voyoit les personnes de qualité par les lieux où il passoit, on ne manqueroit pas de dire qu'il alloit comme en triomphe au lieu de son exil, et qu'il en voudroit tirer vanité ; qu'il n'avoit vu personne à Orléans, ni à Tours. M. Grandet le convia de dîner chez sa mère : il le voulut bien. Pendant le repas et après, il leur dit plusieurs particularitez de ce qui s'étoit passé en Sorbonne, et entr'autres choses que le Parlement avoit voulu faire enregistrer cette déclaration à l'Université de Paris et en Sorbonne, afin de servir de règle et de montrer exemple aux autres Universités du royaume ; que M. le premier président et M. le procureur général, trois conseillers laïques et trois ecclésiastiques étoient venus en Sorbonne le 2e jour de may, qui faisoit le *prima mensis* à cause de la fête de saint Jacques et de saint Philippe, qu'on ne s'assembla pas, qu'on avoit ordre de tenir toutes les portes ouvertes et qu'ainsy tout le monde entra dans la grande salle, laïques, laquais, etc. : ce qui humilia

beaucoup la Faculté; que tous les Docteurs étant assemblez, dix ou douze se détachèrent pour aller au devant de ces Messieurs et les recevoir sous le vestibule; qu'ils prirent séance en la grande salle, chacun en son rang; que M. le premier président fit une petite harangue, dont nous avons parlé; qu'ensuite M. le procureur général prit la parole et s'étendit fort au long à prouver la première proposition, dont on ne doutoit pas; qu'il ne fit que broder, pour ainsi dire, les trois autres, sans les approfondir à l'infini; qu'il commença par louer la Faculté et dire que la naissance, le crédit, etc., avoient beaucoup de part dans l'élévation des gens dans le monde, mais que le mérite et la vertu toute seule pouvoient faire les Docteurs; que leur corps avoit toujours été estimé le premier du monde chrétien pour la doctrine, etc., et conclut à ce que la déclaration et l'édit fussent enregistrez; que ce n'étoit que leurs sentiments qu'ils avoient déclarez en 1663; dont M. le premier président prononça l'arrest. Après quoy chacun se regardoit et étoit fort appliqué pour voir si on parleroit pour délibérer. M. le doyen prit la parole et remercia ces Messieurs et dit que la Faculté obéirait au Roy. M. le premier président, à qui il tardoit bien d'être sorty, se leva; les autres ensuite, M. le doyen aussi, et suivit, qui fit une faute en cela, et en s'en revenant, au lieu d'entrer dans la salle, monta dans sa chambre. Les autres Docteurs rentrèrent et demandèrent, si on ne parleroit pas. M. Pirot demanda de quoy. On lui répondit : De quoy! Monsieur, de la grande affaire qui nous mène icy. Quoy, dit M. le syndic, faut-il délibérer si l'on obéira au Roy? Cela doit-il entrer en question? Quelqu'un répliqua : Mais n'a-t-on pas délibéré au Parlement, quand l'édit a été vérifié? Sommes-nous de pire condition que le Parlement en cela? Tout le reste du matin se passa ainsi : l'heure pressoit, et on dit qu'il falloit remettre la chose

au *prima mensis* de juin, pour recueillir les suffrages, qu'aussi bien on n'avoit point encore bien pensé à la matière, que les harangues n'étoient pas préparées, le dernier bref au clergé n'étoit point arrivé, que les inclinations du public n'avoient point encore paru au dehors, en un mot que M. le doyen n'y étoit plus et que la compagnie étoit sans chef. On se sépara ainsy.

On demanda cependant copie de l'acte d'enregistrement à M. le syndic, qui pressoit fort qu'on obéît au Roy et au Parlement, et qu'on dressât un petit procez-verbal de ce qui s'étoit passé en Sorbonne le 2 may. On luy dit qu'il ne pouvoit et ne devoit en délivrer aucun que la Faculté ne l'eût approuvé et qu'on ne l'eût lu au *prima mensis*, suivant la coutume : ce qui fut fait. Il en avoit fait un qui fut leu à l'assemblée qui se tint au *prima mensis* de juin, où on n'approuva pas qu'il eût fait dire au nom de la Faculté, ce que M. le doyen avoit dit de son chef, puisque la Faculté n'a point délibéré. M. Blanger, dans cette assemblée, dit fortement et bien qu'il falloit délibérer, que le Roy et le Parlement ne pouvoient le trouver mauvais, quand on leur représenteroit que tous les corps avoient leurs maximes, leurs pratiques et leurs usages, que jamais on n'avoit fait autrement dans la Sorbonne, que leurs prédécesseurs leur en avoient donné l'exemple, que leur démarche, en cette occasion, seroit d'une grande conséquence à la postérité des Docteurs, que c'étoit passer trop légèrement sur leurs coutumes et leurs libertez, qu'il seroit même bien plus glorieux au Roy que la Faculté n'eût pas une obéissance servile et aveugle pour ses volontez, et qu'étant receues avec une pleine délibération et entière connoissance, elles en paroîtroient plus justes dans les siècles à venir, que si l'authorité toute seule les contraignoit à les exécuter. Enfin, bref, on conclut qu'on délibéreroit et la plus haute voix l'emporta. M. le syndic dit

qu'il n'écriroit point cette conclusion ; la Faculté lui représenta que sa résistance dans une chose si raisonnable et si légitime, pratiquée de tout temps, rendroit mal-à-propos un mauvais office à la Faculté auprès du Roy, qu'il ne s'agissoit point d'aucune opposition aux volontez de Sa Majesté, mais seulement de l'exécution de leurs coutumes et de leurs usages, qu'il savoit qu'on en avoit toujours usé ainsi. Enfin il écrivit, et on jugea qu'il falloit nommer des députez. (*Lacune d'une ligne*)... et M. des Perriers aussi, entre lesquels furent MM. Faure et Feu ; ce qui a été la cause de tout le mal, qui est arrivé dans la suite, parce que ces gens ayant accez avec les ministres et ayant tout rapporté aux puissances, on fit de grandes instances sur les difficultés qui se trouvoient dans cette déclaration et édit, où le Roy entr'autres soumettoit des Facultez aux Évêques pour l'examen de leurs cahiers, qui n'y étoient point sujettes, et dont elles étoient exemptes par l'authorité des Souverains-Pontifes. Cela fut dit à M. l'Archevêque, qui dit que cela ne devoit point arrêter, et que le Roy recevroit là-dessus les très-humbles remontrances que l'on voudroit faire. Enfin on se sépara.

Le Parlement cita le 5 juin quelques Docteurs et se plaignit du délay de l'enregistrement ; néanmoins il ne parut pas en colère ce jour-là, parce qu'il voyoit qu'il ne s'agissoit pas du fond de l'affaire et que l'on convenoit assez de l'enregistrement, mais qu'on faisoit seulement difficulté sur la manière de le faire.

M. Grandin dit qu'il était d'avis qu'on obéît au Roy, mais qu'auparavant il croyait important de faire ses très-humbles remontrances à Sa Majesté 1° parce qu'il luy paroissoit difficile d'obliger un professeur d'Écriture sainte comme luy à enseigner des propositions *quas*, dit-il, *non reperio in sacra Scriptura ;* qu'il luy sembloit que Nosseigneurs du clergé n'avoient pas toujours été dans les mêmes

sentiments qu'on vouloit aujourd'huy les obliger d'enseigner, ce qui paroissoit par la lettre que les Évêques écrivirent au pape Innocent X en l'année 1653. Il tira cette lettre et la lut, et fit voir qu'il y avoit bien de la différence de leurs sentiments de ce temps-là, touchant l'authorité du Pape, d'avec celuy qu'ils font paroître aujourd'huy : et ce fut apparemment cet endroit de l'épître que le clergé de France écrivit au pape Innocent X après la réception de la Constitution par laquelle il condamne les cinq propositions comme hérétiques. Cette lettre est du 15e juillet 1653, où, parlant de l'authorité du Pape, après avoir dit qu'Innocent Ier avoit condamné l'hérésie de Pélage sur la requisition des Évêques d'Afrique : *Enimvero vetustæ illius ætatis Ecclesia catholica, sola cathedra Petri fulta... Pelagianæ hærœsis damnationi absque limitatione subscripsit; perspectum enim habebat non solum e Domini nostri pollicitatione Petro facta, sed etiam ex actis priorum Pontificum et ex anathematibus adversus Apollinarium et Macedonium nondum ab ulla Synodo œcumenica a Damaso paulo ante jactis, judicia pro sancienda regula fidei a summis Pontificibus lata super episcoporum consultatione, sive in actis sententiam ponant, sive omittant prout illis collibuerit; divina œque ac summa per universam Ecclesiam authoritate niti, cui Christiani omnes ex officio, ipsius quoque mentis obsequium præstare teneantur. Ea nos quoque sententia ac fide imbuti, Romanæ Ecclesiæ præsentem, quæ in summo Pontifice viget, authoritatem debita observantia colentes, Constitutionem divini Numinis instinctu a Beatitudine vestra conditam... promulgandam curabimus in Ecclesiis ac diœcesibus nostris, atque illius exsecutionem apud fideles populos urgebimus.* Enfin sa conclusion fut qu'il falloit, devant que d'enregistrer cette déclaration, demander à Nosseigneurs de quoy répondre aux objections qu'on pouvoit faire dessus leur déclaration et aux difficultez auxquelles ces propositions engagent. Un homme de ce poids ayant rompu la glace, les autres suivants opinèrent avec plus de courage.

M. Chamillard fut d'avis qu'on suspendît l'enregistrement jusqu'à ce qu'on eût fait ses très-humbles remontrances au Roy et au clergé, sur les difficultez qu'on y trouvoit; qu'il n'y avoit que deux choses qui pussent exiger une soumission entière dans une matière de doctrine, ou les propres lumières, ou l'authorité; que dans le fait présent ni la lumière de l'esprit, ni l'authorité ne déterminoit : les lumières, parce que les sentiments des Docteurs étoient partagez sur ces matières, y en ayant eu parmy eux qui avoient tenu les uns pour la faillibilité, les autres pour l'infaillibilité ; que l'authorité n'étoit point souveraine ni infaillible puisqu'elle ne partoit point d'un Concile, ni de l'Église, ni du Pape avec l'Église; qu'ainsi il avoit toujours été libre d'en croire ce qu'on vouloit, comme d'une opinion problématique ; que l'authorité du Saint-Siége devoit être extrêmement vénérable à tous les fidèles, mais particulièrement aux Docteurs ; que, quand même il seroit vray que le Pape ne seroit pas infaillible, ce ne seroit point à eux à le décréditer là-dessus; qu'un enfant auroit mauvaise grâce d'appeler son père fourbe et menteur, et que s'il apercevoit qu'il eût donné de mauvais conseils à quelqu'un, capables de le conduire dans l'égarement et l'erreur, il faudroit qu'il se contentât d'empêcher cet homme de les suivre, crainte de manquer de respect pour luy. Qu'il se souvenoit d'avoir leu dans saint Jérôme qu'il étoit deffendu aux Perses de regarder le soleil dans son couchant ni dans son éclipse, de crainte qu'y apercevant des défauts ils ne diminuassent du respect et de la vénération qu'ils avoient pour cet astre, qu'ils regardoient comme une divinité. Et il dit son avis, d'une manière si douce, si insinuante et si respectueuse, qu'il charma tout le monde. Voici sa harangue en latin.

In inscriptione edicti Regis et propositionum Cleri, quæ postulatur a nobis, dico quæ mihi molesta sunt.

Alterum est, inter illas propositiones, aliquas esse (aliquas

dico, non omnes) quæ, et in hoc regno et in hac sacra facultate, et a viris, tum doctrina, tum pietate celeberrimis atque etiam de Rege bene meritis, in contrariam partem propugnatæ sunt. Clerus Gallicanus in postremis his comitiis eas ita definire non potuit, ut essent omnino certæ et indubitatæ fidei; hoc enim concessum est solum Episcopis in œcumenico Concilio congregatis; eas etiam ita definire non potuit, ut sacra facultas, quæ habet judicium doctrinale independens et omnino diversum a Clero, assentiri teneatur. Itaque si intellectus bacalaurei aut professoris moveatur ad assentiendum propositionibus contrariis, quomodo tenebuntur aut propugnare in suis thesibus aut docere publice quod non sentirent? Nostrum est igitur bacalaureos et professores nostros ab hoc onere, quod nostram non minus, quam illorum conscientiam premeret, liberare.

Alterum est, inter illas propositiones aliquas esse, quæ noxiæ magis quam utiles erunt, si publice doceantur. Quis enim laudaret virum dicentem coram filiis familias : Filii, nolite credere parentibus vestris quia mendaces esse aliquando possunt? Esto, mendaces esse possent, nonne hoc tacendum, potius quam dicendum esset coram filiis? Ignoscite, sapientissimi Patres, si sacra misceam prophanis. Persæ solem, quem adorabant, non audebant intueri dum occideret; timebant enim ut scribit sanctus Hieronymus, ne deficiens lumen sideris illius morientis, contemptum aliquem divinitatis illius in animis eorum relinqueret.

Idem nunc libenter dicerem : deficere possit aliquando summus Pontifex, vel non possit, quid necesse defectum illum, non modo scrutari, sed et passim traducere? Jam satis labefactatus est spiritus religionis in populo fideli, ut eum amplius labefactare non necesse sit. Quæ cum ita sint existimo deputandos esse aliquos ex sacra facultate, qui adeant Illustrissimum Archiepiscopum Parisiensem eique referant, quæ sacræ facultati in hoc negotio molesta sunt, ut vel libellus supplex offeratur Regi Christianissimo si ita judicaverit, vel ut ipse velit ab eodem Rege Christianissimo postulare, ut ab iis liberetur inter quæ præci-

puum illud est teneri bacalaureos nostros propugnare in suis thesibus propositiones illas, professores vero easdem docere publice : interea autem inscriptio differatur.

Hæc est mea sententia, quam neque edicto Regis, neque Senatusconsulto contrariam puto. Memineritis enim eorum, quæ a sacra facultate peracta sunt anno 1663, *die vero nona februarii, quando agebatur de thesi bacalaurei cujusdam, nomine de Villeneuve; tunc enim quando senatus decretum missum est ad sacram facultatem, eadem sacra facultas, habitis comitiis extraordinariis, decrevit senatus amplissimum decretum, prout jacebat, non esse inscribendum in suis tabulis, sed ad eumdem senatus principem, et ab eodem cum honore et reverentia debitis petendum esse ut dignaretur exponere mentem suam non fuisse sibi adscribere judicium doctrinale in materia fidei Ecclesiæ dogmatibus, vel lædere jura facultatis.*

M. Boucher fut aussi d'avis d'abord d'enregistrer et de mettre *nec facultas deliberavit, quia Rex prohibuit.* Le syndic dit que le Roy ne l'avoit point défendu : *Rex non prohibuit.* Quelques autres appuyèrent ; il dit : *Si non prohibuit, ergo permittit, deliberemus ergo. Sed saltem prohibuit senatus ;* que la puissance qui les soumettoit à cet enregistrement ne pouvoit être que laïque ou ecclésiastique, et que la matière, sur laquelle on les obligeoit, regardoit la religion ou ne la regardoit pas : que si elle regardoit la religion, il n'y avoit point d'apparence que le Roy, en qui réside la souveraineté de la puissance laïque voulût les obliger à croire une chose purement spirituelle, que Sa Majesté avoit toujours fait gloire d'obéir à l'Église et non pas de luy commander ; qu'il apprenoit d'elle ce qu'il devoit croire, et que sa piété et son zèle pour la foy n'avoient garde de rien prétendre sur la créance de ses peuples ; que les Rois, ses prédécesseurs, avoient bien voulu autrefois consulter la Sorbonne sur des points de doctrine et qui regardoient la religion, pour en savoir les sentiments ;

qu'ils n'avoient jamais commandé aux Docteurs de s'arrêter aux leurs ; que ce Roy, qui surpassoit tous les autres en piété et en zèle, n'auroit garde d'en user d'une autre manière ; qu'ils étoient trop heureux d'être nez sous le règne d'un aussi grand prince, dont l'esprit et les lumières si vives et si pénétrantes n'avoient garde de permettre qu'il s'attribuât une chose qui ne lui peut appartenir ; qu'au reste, outre la qualité de Roy très-chrétien qu'il avoit, on pouvoit dire qu'il exerçoit encore celle de père à l'égard de tous ses sujets par sa clémence et sa bonté, et que toute la Faculté devoit être persuadée que, bien loin que Sa Majesté trouvât mauvais leurs très-humbles remontrances, elle devoit croire au contraire qu'il les recevroit avec joie ; que d'ailleurs, ce corps ayant l'honneur d'être appuyé de la protection de Mgr l'archevêque de Paris, il n'y avoit rien à craindre.

Que si l'on regardoit la chose proposée du côté de la puissance ecclésiastique, il avoit deux raisons pour soutenir qu'on ne devoit pas enregistrer la Déclaration du Clergé à l'aveugle, sans une meure délibération : 1° parce que, quoyqu'ils eussent beaucoup de respect et de vénération pour tous les sentiments de Messeigneurs du clergé, néanmoins ils ne reconnoissoient point en Sorbonne leur authorité ni leur jurisdiction ; que dans toutes les matières, qui leur avoient été proposées autrefois de sa part, ils avoient délibéré, avant que de les recevoir ; qu'il ne falloit point chercher dans l'histoire des siècles passez, pour avoir des preuves de cette vérité ; que nous en avions une toute récente en celuy-ci ; qu'il y a vingt ans, que le clergé fit un formulaire de profession de foy, touchant la condamnation des cinq propositions de Jansénius ; que Messeigneurs avoient bien plus de droit de statuer en cette matière qu'en celle dont étoit question, parce que c'étoit une matière de foy ; que deux députez de l'assemblée

firent l'honneur à la Sorbonne d'y apporter le formulaire du clergé pour le recevoir et le faire enregistrer ; que la Faculté conclut qu'on en délibéreroit ; et après de sérieuses réflexions et des délibérations très-particulières, la Faculté, ayant vu que ce formulaire étoit très à propos et fort judicieusement dressé pour empescher tous les subterfuges et les détours des jansénistes, que d'ailleurs il étoit conforme à ses anciens usages et pratiques en semblables occasions, elle le loua, l'approuva et le receut, et obligea d'y souscrire et de le garder dans ses registres. 2° Que pour les obliger à enseigner une doctrine extraordinaire et des dogmes adoptez, ils ne reconnoissoient point une authorité infaillible en MM. du clergé, à laquelle ils pussent déférer ; que la matière n'étoit point du tout de foy, touchant la faillibilité du Pape ; qu'on le tenoit infaillible à Rome et dans toute l'Italie, et en Espagne ; que jamais on n'avoit traitté d'hérétiques les auteurs qui l'enseignoient, entre lesquels il y en avoit plusieurs de la Faculté ; que l'on imposoit une loi nouvelle qui n'étoit point soutenuë d'une authorité infaillible et que cela paroissoit aussi rude à des professeurs que de les obliger d'enseigner les sentiments des Thomistes ou des Scotistes, qui sont des opinions adoptées par des authcurs particuliers, et non pas ceux de l'Église, quoyqu'elles n'y ayent rien de contraire. Que la Faculté avoit bien dit autrefois que son sentiment n'étoit pas que le Pape fût infaillible, mais qu'elle n'avoit jamais dit qu'il fût faillible ; qu'il y avoit bien de la différence et qu'il paroissoit rude d'obliger des enfants à enseigner que leur père n'est pas noble : que d'ailleurs, il luy sembloit, que si on rabaissoit ainsi l'authorité du Saint-Siége par cette déclaration, on devoit au moins marquer en même temps tous les avantages qui y étoient attachez, affin que les ennemis de notre religion ne prissent pas de la occasion de le mépriser et d'en vouloir

absolument détruire l'authorité, comme ils font tous les jours ; qu'au reste il luy paroissoit rude que des Docteurs qui ne doivent procurer que la paix et l'union dans l'Église et particulièrement entre le sacerdoce et l'empire, le Pape et le Roy, de l'intelligence desquels dépend tout le bien de la Religion et de l'État, contribuassent de leur part à établir une chose qui seroit peut-être la cause d'une rupture très-fâcheuse; que leur devoir étoit plutôt de trouver les moyens de paix, d'union et d'accommodement ; que d'ailleurs si le Pape, sçachant leur conduite sur cela, les alloit excommunier *nominatim* et les interdire, leur défendre d'enseigner ces propositions sous peine d'excommunication, en quel trouble et en quelle consternation se seroit jettée leur Faculté, qui a toujours fait gloire d'être si fortement attachée au Saint-Siége, d'où elle tire ses plus beaux avantages ! Que si cette affaire ne regardoit point le spirituel et la religion, et qu'on en fît un point purement civil et politique, qu'il étoit étrange qu'on le leur proposât, à eux qui sont uniquement dévouez au sanctuaire et qui ne doivent point se mêler des affaires de politique et d'État. Tout cela, nous dit-il, étoit délicat; mais je le dis avec flegme et réflexion, étant persuadé qu'il faut qu'un chrétien et un prêtre ait quelque chose à sacrifier à Dieu. Enfin on luy demanda son sentiment et il conclut que son avis étoit qu'on suspendît l'enregistrement, et qu'on feroit ses très-humbles remontrances au Roy.

M. Boucher dit à mon frère cœur à cœur que ce qui avoit donné lieu à cette belle déclaration (1) étoit que M. l'ar-

(1) Il s'agit de la déclaration des 4 articles de 1682. Que le lecteur veuille remarquer dans cet alinéa, que *beaucoup d'évêques* étaient *au désespoir* d'avoir signé les quatre articles, et disaient aux docteurs de Sorbonne : *Tirez-nous de là.* Qu'il veuille rapprocher ces mots des lignes autographes précédemment publiées par nous, où le procureur général de Harlay dit que *la plupart diraient dès demain et de bon cœur le contraire, si on le leur permettait*. (Note de M. Bouix.)

chevêque de Rheims, qui vouloit se ménager à Rome, voyant que la harangue, qu'il avoit faite au clergé, n'avoit pas plu au Pape, s'en trouvant choqué, avoit gagné son père, M. le Chancelier, qui avait d'abord paru au conseil avoir tant d'égards pour le Saint-Siége, et qu'il l'avoit emporté ; que beaucoup d'évêques après avoir fait cette belle affaire, luy en avoient paru au désespoir et luy avoient dit : Monsieur, tirez-nous de là par ce que vous ferez en Sorbonne ; qu'il leur avoit répondu qu'il ne sçavoit pas comment ils luy faisoient leur demande ; qu'étant éclairez, comme ils étoient, ils n'avoient pas deu s'engager dans un si mauvais pas ; qu'au contraire ils devoient représenter fortement leurs raisons. A quoy les évêques n'avoient pas manqué de répondre que d'abord ils s'y étoient opposez ; qu'ils avoient dit toutes leurs raisons ; mais qu'on leur avoit répondu qu'il y en avoit de plus fortes que les leurs qui les obligeoient à faire cette déclaration ; et comme il leur demanda qu'elles étaient ces raisons plus fortes, ils répondirent qu'on ne les avoit pas dites (1). Sur quoy, il avoit pris la liberté de leur dire que c'étoit un grand mal de ce qu'eux, qui devoient soutenir la vérité et l'honneur de l'Église, avoient eu la faiblesse de céder et de se soumettre en cette occasion, qui étoit capable de bouleverser toute l'Église et de faire un schisme. M. Boucher leur répondit : Eh ! que voulez-vous que nous fassions, Messeigneurs ? Nous qui sommes de simples Docteurs, pourrons-nous nous opposer à la déclaration de Nosseigneurs et de tout le Clergé ? Et que ces Seigneurs luy avoient témoigné qu'ils eussent souhaité que la Sorbonne eût réparé leur faute ; que Mgr de

(1) Ainsi, parmi les 34 prélats de l'assemblée de 1682, *beaucoup* avaient cru devoir rejeter les quatre articles ; mais ils avaient fini par les signer, *à cause des raisons plus fortes, qu'on ne leur avait pas dites !* (Note de M. Bouix.)

Paris, avant la tenue de leur assemblée, avoit fait passer tous les Docteurs en revue devant luy pour s'assurer de leurs sentiments, et qu'il avoit prié ceux qui luy paraissoient opposez à ses desseins de ne se point trouver ; qu'il l'avoit tenu près de quatre heures dans sa chambre à l'archevêché pour le faire changer de sentiments ; qu'il y avoit des Archevêques et Évêques en grand nombre à l'attendre dans l'antichambre; que des pages venoient de temps en temps luy dire que M. le duc tel, M. l'Archevêque tel le demandoient, et que Sa Grandeur répondoit brusquement qu'on me laisse en patience ; qu'il avoit pris la liberté de lui ouvrir son cœur (sur) tout cela et de luy représenter qu'en conscience il ne croyoit pas pouvoir conclure à l'enregistrement ; qu'il le prioit de considérer que ce qu'on vouloit obliger les Docteurs d'enseigner n'étoit point un point de foy ; qu'il ne pouvoit pas nier qu'en Espagne et en Italie on enseignoit ouvertement l'infaillibilité du Pape ; que jamais en France on n'avoit cru cette opinion, ni ceux qui la soutiennent hérétiques ; que cette démarche alloit faire un schisme en France ; que toute l'Église s'en prendroit à luy, comme à l'autheur principal de ce malheur ; qu'il le conseilloit de ménager mieux une si belle réputation qu'il s'étoit acquise pendant plus de vingt ans qu'il présidoit au Clergé ; qu'il luy avoit (dit) plus des trois quarts de son avis, tel qu'il le prononça en Sorbonne ; qu'il l'avoit poussé sur cela aussi fortement qu'il le pouvoit, jusqu'à luy dire qu'on croyoit qu'il visoit à se faire créer patriarche en France. Et comme Mgr l'Archevêque ne put rien gagner sur luy, Sa Grandeur lui demanda du moins de ne se point trouver à l'assemblée, et qu'il n'avoit point voulu luy promettre, croyant être obligé dans une occasion pareille de ne pas lâcher le pied pour les interests de l'Église et du Saint-Siége ; et que si tous ceux qui étoient bien intentionnez

s'absentoient ainsy, il ne se trouveroit plus personne à deffendre la vérité; que M. de Seignelé ou quelqu'autre fut aussi sonder M. Tronson sur l'avis de ses Docteurs; qu'il avoit bien eu la fermeté et le courage de luy dire qu'il ne croyoit pas que les Docteurs de Saint-Sulpice voulussent ni pussent rien dire qui allât à diminuer le respect et l'authorité du Saint-Siége (1). — (Joseph Grandet, *Histoire du séminaire d'Angers*, livr. VII, chap. XXVII.)

Les jansénistes tirèrent de grands avantages de cette déclaration du Clergé sur la puissance du Pape, et prétendirent qu'elle détruisoit les constitutions apostoliques sur la condamnation des cinq propositions de Jansénius, et firent courir les écrits ci-après pour en convaincre tout le monde.

Réflexions sur les derniers mots de la IVe proposition de la déclaration du Clergé touchant la paissance ecclésiastique.

Il faut que le Clergé explique ce qu'il entend par ces mots *Nisi consensus Ecclesiæ accesserit :* si c'est le Concile œcuménique assemblé; si ce sont toutes les puissances du monde recevant ou faisant publier une Constitution du Pape; si ce sont toutes les Églises d'un royaume *Nemine reclamante, vel majori parte non refragante.* Que si cela est, comme on ne voit pas que ce *consensus* puisse être entendu autrement, il ne se trouve point à l'égard des Constitutions des papes Innocent X et Alexandre VII; 1° parce qu'il n'y a point eu de Concile œcuménique assemblé qui les ait approuvées; 2° parce qu'elles n'ont

(1) On a ici un nouveau *specimen* de la pression exercéé sur les docteurs pour leur faire enregistrer, c'est-à-dire, endosser les quatres articles. Si l'on ne pouvait pas obtenir qu'ils promissent de voter pour l'enregistrement, on essayait au moins d'obtenir qu'ils s'abstinssent d'aller à l'assemblée. En plus la menace d'exil. Ce qui doit surprendre c'est que la majorité des docteurs ait tenu ferme dans son refus. (Note de M. Bouix.)

point été publiées par toute l'Église, puisqu'on n'en a peut-être pas ouy parler en Espagne, en Pologne, dans les lieux catholiques d'Allemagne; que même (ce qui est surprenant) on n'a point fait signer le formulaire en Flandre, où il semble qu'il en était plus de besoin qu'ailleurs, puisque Jansénius et son livre y avoient pris naissance; parce que dans la France quatre Évêques s'y sont opposés *nominatim;* que plus de quarante étoient sur le point de le faire ; que dix-neuf écrivirent sur cela au Pape immédiatement avant la paix de l'Église, et qu'ainsy on auroit peine à faire voir que le jugement du Pape sur les cinq propositions soit irréformable, puisqu'on ne peut montrer un véritable *consensus Ecclesiæ*, qui ait suivy la censure que les Papes en ont faite. (Le même, liv. VII, chap. XXVIII.)

ÉTUDE CRITIQUE SUR LES ÉVANGILES.

—

Huitième article.

—

PREUVES INTRINSÈQUES DE L'AUTHENTICITÉ ET DE L'INTÉGRITÉ DES ÉVANGILES.

La forme littéraire des Évangiles, les détails historiques qu'ils contiennent, l'ethnographie, la numismatique, la géographie établissent leur authenticité et leur intégrité. — Chaque Évangile révèle par sa physionomie spéciale l'auteur particulier que lui assigne l'histoire.

L'authenticité et l'intégrité des Évangiles, appuyées sur une base historique incontestable, reposent encore sur des preuves intrinsèques aussi nombreuses que convaincantes.

La critique apprécie, détermine l'époque et l'origine d'une œuvre littéraire par la couleur de son style, par sa relation étroite avec une situation politique, civile et religieuse connue, par la description qu'on y trouve de la topographie, de la numismatique d'un pays. Sous ce rapport les Évangiles ont été passés au creuset de l'analyse la plus subtile, ils ont triomphé de l'épreuve et donné aux chercheurs sincères une preuve nouvelle de leur authenticité et de leur intégrité.

Et d'abord, les Évangiles portent-ils le cachet de leur origine? L'histoire nous apprend qu'ils ont eu pour auteurs des hommes vulgaires, juifs d'origine, étrangers aux arts libéraux. Sont-ce bien là les écrivains que révèle l'examen attentif des Évangiles? Parfaitement. Leur style, dé-

pourvu des ornements du discours, n'est ni poli, ni classique (1). Les évangélistes s'expriment en grec, mais n'emploient aucun des dialectes connus de cet idiome. Leur langage n'a d'hellénique que l'expression; le tour et la phrase conservent au plus haut degré la couleur syro-chaldaïque de la langue parlée par les Juifs depuis leur retour de la captivité de Babylone. Les plus savants interprètes, les plus judicieux critiques s'accordent à reconnaître ces teintes prononcées d'hébraïsme dans les Évangiles. Origène et les Pères grecs, dont le jugement est incontestable en cette matière, ont parfaitement fait ressortir tout ce qui dans ces écrits dénote une origine hébraïque (2). Et non-seulement le style des Évangiles trahit visiblement des auteurs juifs, il décèle de plus quatre écrivains différents, car chaque Évangile se distingue par une physionomie et un cachet spécial. Richard Simon l'observe en ces termes : « Il est nécessaire d'étudier en particulier le style de chaque livre du Nouveau Testament. Car, bien qu'ils soient écrits en un certain langage que j'ai appelé ailleurs langage de synagogue, chaque écrivain a quelque chose qui lui est singulier (3). » Le style des Évangiles révèle donc quatre auteurs juifs, et ainsi se trouve confirmée la première donnée de la tradition sur l'origine de ces documents. Mais ne nous arrêtons pas à ce premier aperçu.

Pour retracer la biographie exacte et détaillée d'un personnage dont la vie et les actes ont influé sur les destinées d'une nation, il faut nécessairement parler des événements

(1) Je n'aurais jamais fini, si je voulais rapporter ici en détail tous les témoignages des écrivains grecs touchant le style simple et bas des évangélistes et des apôtres. Ils n'en ont pas même exempté saint Luc, bien qu'on croie ordinairement qu'il a eu une connaissance plus exacte de la langue grecque, que les autres écrivains du Nouveau Testament. Rich. Sim., *Hist. crit.*, p. 309.

(2) Voir Richard Simon, *Histoire critique*, c. XXVI. *Du style des évangélistes et des apôtres*, p. 303.

(3) Richard Simon, *Hist. crit.*, p. 311.

contemporains de ce personnage, entrer dans le détail des mœurs, des coutumes, des usages de l'époque qui le vit naître et du pays qui fut le théâtre de son activité. La critique peut exercer son contrôle sur ce terrain en s'appuyant sur les principes suivants démontrés vrais par l'expérience. Plus un écrivain est rapproché de l'époque dont il parle, plus il la peint exactement et au vif, et plus au contraire il s'en éloigne, plus il devient vague et indéterminé dans le tableau qu'il en retrace. Un historien qui, dans ses écrits, touche à l'organisation politique, sociale et religieuse, à la vie privée et publique d'un peuple, longtemps après que les institutions de ce peuple ont été profondément modifiées, cet historien est exposé à des confusions et à des méprises, confusions et méprises qui seront d'autant plus grandes et plus nombreuses que les temps qu'il décrit ont été plus bouleversés, et que la nation dont il parle a passé par des régimes plus divers et subi plus de transformations.

Appliquons ces règles de critique aux Évangiles; voici ce dont nous nous convaincrons : Ils ont une couleur locale si prononcée, leurs auteurs entrent dans des détails si précis, si circonstanciés, si minutieux, que des témoins oculaires seuls ont pu retracer une peinture si exacte, si ressemblante, attendu qu'il n'eût pas été possible à un écrivain postérieur de saisir à ce point les nuances, ni de donner ce cachet d'actualité à un siècle et à des événements qu'il n'aurait pas vus. C'est ce qu'observe Hug avec infiniment de justesse : « Des savants se sont appliqués à examiner la constitution politique, l'état social et civil du pays où vivait Jésus; on y a recueilli et contrôlé les faits accessoires mentionnés, d'une manière accidentelle, dans la narration évangélique; on a fait des recherches sur tous les personnages historiques qui ont joué un rôle à cette époque, surtout en Palestine; on a compulsé les auteurs

anciens, pour y découvrir des renseignements sur la vie et le caractère de ces personnages ; on a comparé toutes ces données avec les livres historiques du Nouveau Testament, et l'on a mis ainsi à l'épreuve les auteurs de ces livres (1). Or, toutes les recherches ont fait ressortir chez les écrivains du Nouveau Testament une telle connaissance de l'époque où vivait Jésus, qu'on ne peut douter qu'ils n'aient été contemporains (2). » Les évangélistes parlent de la division du royaume d'Hérode en monarchie et en tétrarchies. Ils nous montrent Archélaüs régnant en Judée après Hérode, son père; puis, tout à coup, sous la quinzième année de Tibère, ils font apparaître Ponce Pilate à la place d'Archélaüs lequel, au rapport de l'histoire, fut en effet détrôné et relégué dans les Gaules, après un règne de dix ans. Ils nomment les gouverneurs contemporains de Ponce Pilate : c'est Hérode Antipas, tétrarque de Galilée, que saint Jean-Baptiste accuse hautement de vivre avec la femme de Philippe son frère encore vivant, lequel était tétrarque d'Iturée et de la Traconite ; c'est d'autre part Lysanias qui occupe la tétrarchie d'Abylène. Tous ces détails sur la suite des gouvernements et des dynasties sont confirmés par l'historien juif Josèphe. Les évangélistes font connaître quelles furent les lois civiles successivement en vigueur parmi les Juifs, au temps de Jésus-Christ. Ainsi les paroles du Sauveur au sujet de la réconciliation (Matth. v, 25 ; Luc. xii, 58) s'appuient évidemment sur cette loi romaine qui permettait au plaignant d'entraîner sa partie, sans citation préalable (*in jus rapit*), devant le tribunal, de manière que s'ils ne s'accordaient pas pendant le trajet, le défendeur était détenu provisoirement (3). Ainsi encore la parabole, où un tétrarque use envers son débiteur de la loi juive, plus douce

(1) Lardner. Willam Paley.
(2) Hug, *Introd.*
(3) Heineccii, *Antiq. jur. rom. illust.*, l. iv, tit. vi, n. 14 et 18.

et plus patriarcale (Matth. XVIII, 23 et suiv.), fait paraître ensuite la loi romaine (*contra obæratos*), suivant laquelle un débiteur qui ne s'acquittait pas de sa dette devenait la propriété de son créancier. Ils parlent de la soumission de la Judée aux Romains, des impôts prélevés par ces derniers, de l'homologation romaine requise pour que les sentences de la Synagogue fussent exécutoires, de la dépravation où était tombé le peuple de Dieu, puisque aucun des accusateurs de la femme adultère n'osa lui jeter la première pierre (tous se sentant coupables du même crime), de l'impatience avec laquelle les Juifs supportaient un joug étranger, prêts qu'ils étaient à profiter de la première circonstance pour le secouer, ce qui leur fit demander captieusement à Jésus-Christ s'ils devaient, oui ou non, payer l'impôt à César. Ils nous dépeignent les coutumes romaines introduites à Jérusalem, entr'autres l'usage suivi à Rome par les *argentarii* de placer leurs tables dans les temples, près des statues des dieux (Horat. *Epist.*, l. I, epist. 1ª); ils caractérisent parfaitement les sectes qui régnaient en Judée sous Auguste et sous Tibère : les Pharisiens pleins d'un zèle exagéré pour les pratiques extérieures, tandis qu'ils laissaient de côté l'essentiel de la loi ; les Sadducéens, secte matérialiste et ignorante, qui n'admettait que la matière et ses grossières jouissances, prétendant comme les épicuriens que l'homme n'est point animé d'une âme spirituelle et qu'il ne doit point ressusciter. Ils nous expliquent les sujets d'antipathie existant entre les juifs et les samaritains, et nous tracent le portrait des Israélites d'alors, qui s'étaient fait du Messie une idée si grossière, qu'ils ne l'attendaient plus que comme un grand conquérant. Tels sont quelques-uns des détails d'histoire et de mœurs contenus dans les Évangiles ; pour les citer tous, il faudrait un volume. Or, ces détails si variés, si explicites, si minutieux parfois, sont d'une conformité remarquable avec les dépositions de l'histoire profane, no-

tamment avec ce que rapporte Josèphe. Nous appuyant sur les principes de la critique, nous pouvons donc affirmer que les évangélistes sont contemporains des faits qu'ils relatent. « A mesure, dit Hug, qu'on entre dans le détail des opinions, des habitudes et des mœurs propres à cette période, on se convainc de plus en plus que les auteurs de nos Évangiles ont passé leurs jours au milieu des faits qu'ils racontent (1). » Un historien postérieur fût nécessairement tombé dans quelques inexactitudes, dans quelques méprises en retraçant la physionomie mobile d'un État qui, dans une courte période, passa par des régimes divers et éprouva des révolutions radicales. Nos Évangiles ne sont donc pas, comme le prétendent nos adversaires, l'œuvre d'hommes nés longtemps après la réalisation des événements qu'ils relatent, et qui n'auraient fait que recueillir des traditions vagues et flottantes, des légendes façonnées par l'imagination populaire. Si nos Évangiles devaient le jour à une élaboration semblable, l'on ne se fait pas d'idée des anachronismes et des inexactitudes qu'ils renfermeraient!

Il est une troisième épreuve par laquelle nous devons faire passer les Évangiles pour en découvrir l'authenticité, c'est celle de la numismatique. La numismatique, science des monnaies, est un puissant contrôle offert à l'histoire. Les monnaies, soit par leur effigie, soit par leur nom ou leur valeur, soit par leur système ou leur forme, contribuent beaucoup à faire reconnaître les dates et les gouvernements, c'est-à-dire les lieux et les temps. Un écrivain soi-disant de tel siècle ne saurait évidemment parler des monnaies qui n'eurent cours que dans les âges suivants sans trahir immédiatement une date postérieure. D'autre part, quand un historien entre dans le détail des monnaies anciennes, monnaies variées, changeantes, il est exposé à des méprises inévitables, surtout quand il lui faut détermi-

(1) Hug, *Introd.*

ner la valeur des monnaies d'un pays par celles d'un autre.

Or, sous ce rapport comme sous le précédent, les Évangélistes se signalent par une exactitude tellement rigoureuse, qu'ils ne peuvent être que des écrivains contemporains. Aux temps dont ils parlent, il y avait en Judée de la monnaie grecque introduite par les Grecs pendant leur domination sur ce pays, de la monnaie romaine apportée par les Romains en même temps que leurs lois. Notre-Seigneur parle de cette dernière, frappée à l'effigie de César. C'est à cause de ces nombreuses monnaies étrangères, qu'il y avait des changeurs ou *nummularii* dans le Temple de Jérusalem, où chaque Israélite devait payer en monnaie juive le tribut dû à cette maison sainte. Les Évangélistes savent tout cela; ils indiquent parfaitement le rapport proportionnel qui existait entre la monnaie grecque, la romaine et la juive. Ils déterminent très-exactement la valeur de l'impôt que l'on payait à César, et savent parfaitement de quelle valeur cet impôt différait de celui payé au sanctuaire. Ils donnent à entendre que les impôts antérieurs à la domination romaine, comme la capitation, se faisaient en monnaie grecque, de même que les dons volontaires offerts au Temple (Marc XII, 42; Luc XXI, 2), mais que l'impôt versé au trésor du Temple devait se faire en monnaie nationale (Matth. XXVI, 25), et que, pour les transactions commerciales et les affaires civiles, on se servait des monnaies romaines (Matth. X, 29; XX, 2. — Marc XIV, 5. — Luc XII, 6. — Joan. VI, 7; XII, 5). Or, tout cela est absolument conforme aux indications fournies par l'historien Josèphe. Particularité remarquable, après la ruine du Temple, les Juifs, jusqu'alors soumis à la capitation ou au cens (un denier par tête), devinrent tributaires de l'impôt, φόρος. Quelle occasion offerte à un auteur, écrivant à un siècle de distance, de perdre de vue ce détail? Eh bien! les Évangélistes n'i-

gnorent pas cette particularité, parlent pertinemment du cens, qu'ils ne confondent pas avec l'impôt. « Un auteur « du second siècle, écrivant une légende, observe ici avec « beaucoup de raison Mgr Meignan, aurait eu la fantaisie « de parler du sicle, du ghérah, du hazi (monnaies juives), « et aurait ainsi décelé la fraude aux yeux des numis- « mates (1). »

Reste une dernière pierre de touche pour apprécier l'authenticité d'un document, ce sont les données géographiques. La guerre, les perturbations politiques, l'activité humaine changent souvent la topographie d'un pays. Plus cette fluctuation géographique se fait sentir sous le choc réitéré d'événements qui se précipitent, plus un auteur, écrivant postérieurement, est exposé à tomber dans de grosses erreurs. Ajoutons que la méprise était d'autant plus facile à ces époques reculées, que les ressources géographiques que nous possédons aujourd'hui faisaient absolument défaut. Nous trouvons donc là un précieux moyen de vérification.

Or, les Évangélistes sont conduits par les nécessités de leur narration à entrer dans de très nombreux détails géographiques. Ils nomment les villes, les villages, les cours d'eau, les lacs, les montagnes de la Galilée, de la Samarie et de la Judée. Ils retracent à longs traits la physionomie des localités, déterminent la distance juste d'un lieu à un autre, donnent le tracé des routes qui sillonnaient la Palestine, et tout cela avec une exactitude qui ne se dément jamais. En effet, de grands travaux ont été accomplis pour contrôler les Évangiles au point de vue de la géographie. On a consulté le Talmud, Philon, Josèphe et d'anciens monuments ; la confrontation que l'on a faite des données topographiques contenues dans ces sources avec celles fournies par les Évangiles a mis dans le plus grand jour la vérité de ces dernières. Ajoutons que parfois les indications

(1) *Les Évangiles.*

des Évangiles ont éclairci certains points litigieux. Nous citerons quelques exemples. D'après les Évangiles, Bethphagé, village de médiocre importance, se trouvait à une petite distance de Jérusalem. Le Talmud, interprété par Lightfoot, donnait à supposer que ce lieu se trouvait dans l'enceinte même de la ville. Mais la Gémare de Babylone, examinée plus attentivement à cause d'une cérémonie juive, et le plus ancien commentaire du quatrième livre de Moïse ont ensuite démontré, observe Hug, que Bethphagé était réellement séparé de Jérusalem, quoique situé dans le voisinage de la ville (1). Au rapport de saint Jean (XIX, 13) lorsque Jésus fut conduit par les Juifs chez Pilate, ces derniers refusant d'entrer dans le prétoire pour ne pas se souiller, le gouverneur dut sortir et s'asseoir dans un lieu nommé Lithostrotos, évidemment peu éloigné de son palais. Ce lieu, au dire de Josèphe (2), était une dépendance du temple près du bourg Antonia; et, d'autre part, une citation de Philon (3) nous apprend que Pilate habitait le Palais d'Hérode, bâti au nord-ouest de la forteresse Antonia et du Temple, d'où il résulte qu'en effet le Lithostrotos se trouvait près de l'habitation du gouverneur. A Jéricho, un chef de douaniers (saint Jean l'appelle ἀρχιτελώνης) monta sur un arbre pour voir passer Jésus; à Capharnaüm, un autre douanier, assis à son bureau près de la mer, est appelé à la suite du Sauveur. Les historiens grecs et latins

(1) Dans la Gémare de Babylone on examine (à propos de la vache rousse) ce qu'il y aurait à faire si le cadavre d'un homme tué était trouvé dans la ville; et l'on répond : Il faut aller voir. Mais l'on ajoute : Si le cadavre était trouvé à Bethphagé? Evidemment il y a là opposition entre la ville et Bethphagé. Ces deux points étaient donc séparés. Le plus ancien commentaire du quatrième livre de Moïse ne veut pas qu'au jour principal de la fête on puisse sortir de Jérusalem. Il fait cependant une exception pour les habitants de Bethphagé, qui pouvaient retourner chez eux pour y passer la nuit. Cette exception prouve que Bethphagé était séparé de la ville, mais se trouvait cependant dans son voisinage.

(2) Joseph, *de Bello Jud.*, l. VI, c. I, n. 8.

(3) Philo, *de Legat. ad Caium.*

expliquent la présence de ces douaniers à Jéricho et à Capharnaüm. C'était autour de Jéricho qu'on recueillait le baume ; il devait donc se trouver en cet endroit des douaniers ou receveurs. D'autre part, les Phéniciens et surtout les Arabes se servaient du Jourdain pour le transport de leurs marchandises dans les contrées méridionales et conséquemment ils devaient aborder le territoire juif au nord du lac de Génézareth, près de Capharnaüm ; et là encore devaient se trouver des douaniers ou receveurs du droit d'importation. Saint Luc décrivant un voyage accompli par Jésus de Capharnaüm à Jérusalem, le fait passer par Naïm, puis par l'endroit où se trouvait saint Jean-Baptiste, puis enfin par le lieu d'habitation de la famille de Marie-Madeleine. Or, Josèphe nous apprend précisément que les Galiléens, qui entreprenaient le voyage de Jérusalem, lors des fêtes, traversaient la Samarie en passant par une ville du nom de Naïs (1). Les Évangélistes parlent de Sichem ou de Sichar sans lui donner le nom de Néapolis qu'elle reçut des Romains, ni ceux de Mabartha ou de Mamortha que lui donnaient les Samaritains ; ils lui conservent rigoureusement la dénomination nationale dont on se servait dans leur pays. Ils font mention de Césarée de Philippe, précédemment nommée Panéas, et plus tard Césarée près Panéas, continuant, eux, à l'appeler du nom de Philippe qui l'avait embellie, nom que lui donnaient en effet les contemporains. Ils parlent de Bethsaïde qui, de leur temps, devait s'appeler Julias, nom que lui avait donné Philippe, pour flatter Julie, fille d'Auguste. On leur objecte d'ignorer la dénomination que portait alors cette ville. Nous répondrons que c'est précisément parce qu'ils étaient contemporains qu'ils ne l'appellent pas Julias. En effet, Auguste

(1) Joseph. *Antiqq.*, l. XX, c. 17.

(2) Harduin, *Numm. ant. populo et urb. illust.*, p. 340. Pline : « Neapolis, quæ ante Mamortha dicebatur. »

ayant exilé Julie, et Tibère l'ayant abandonnée après l'avoir épousée, Julias reprit son nom de Bethsaïde que lui donnent très-pertinemment les Évangélistes. Ce ne fut que plus tard, sous Pline, qu'elle reprit son nom de Juliade. Ajoutons que la description que les Évangélistes font de Bethléem et des environs est d'une vérité parfaite, de même que la peinture de Jérusalem, de Nazareth, du puits de Jacob, du pays d'Ephrem, de la Galilée dont ils appellent la partie supérieure Galilée des nations, parce qu'elle comptait beaucoup de païens parmi ses habitants. Wetstein, Ligthfoot et d'autres savants ont soigneusement recherché la situation géographique de la Palestine au temps de Notre-Seigneur, et ont mis le résultat de leurs recherches en face de la topographie tracée par les Évangélistes. Cette comparaison a établi que ces derniers sont d'une exactitude et d'une précision admirables. Voici en particulier comment s'exprime à ce sujet Clarke après avoir parcouru la Palestine : « La description géographique des Livres sacrés, comparée aux monuments, surpasse toute attente. » Nous le demandons, une exactitude aussi rigoureuse eût-elle été possible à des auteurs qui auraient écrit un siècle après les événements? Non, et nous en donnons pour preuve les erreurs graves dans lesquelles sont tombés même des écrivains renommés et instruits en parlant d'événements éloignés. Décrivant l'état de la Judée, telle qu'elle existait sous Auguste, Strabon tombe dans des méprises, parce qu'il n'avait pas visité ce pays. Quinte-Curce a laissé échapper de sa plume tant d'erreurs géographiques que des érudits ont voulu contester l'authenticité de son écrit. Virgile n'a pas su se garantir du même défaut. Tite-Live se sert de noms géographiques qui n'eurent cours qu'après les événements qu'il relate : au lieu de dire Sinope, Argos-Hippium, Stephane, il emploie les désignations de Sinuessa, de Præneste, d'Arpi. Philostrate, qui

écrivit la vie d'Apollonius de Tyane, d'après les notes de Damis, ami et compagnon de ce dernier, a laissé percer à jour l'imposture de son récit par les anachronismes dans lesquels il est tombé. Ainsi Damis fait voyager son héros jusqu'à Babylone, qu'il dépeint comme une cité splendide, tandis que l'on sait parfaitement que, du temps de ce philosophe, Babylone n'était plus qu'un amas de ruines et avait été détrônée par Séleucie. Si des savants se laissent aller à de semblables méprises, à combien plus forte raison des écrivains médiocres y seront-ils conduits? L'historien de la guerre des Juifs, connu sous le nom d'Hégésippe, qui prétend écrire sous Antonin et sous Commode, fait mention dans son livre de Constantinople, de l'Écosse et de la Saxe, et trahit par là même son origine relativement moderne (1). Si nos Évangélistes avaient écrit longtemps après les événements, s'ils n'avaient fait que collationner des récits légendaires circulant épars dans les différentes communautés chrétiennes, à combien d'erreurs grossières au point de vue géographique n'étaient-ils pas exposés? Il leur eût été impossible de les éviter entièrement, et cela, par la raison qu'indique le savant Hug : « S'il est si difficile en général pour un auteur d'écrire une histoire plus ancienne que lui, d'une manière conforme à l'état géographique d'alors, il eût été incomparablement plus difficile, pour un écrivain postérieur, de tracer un tableau fidèle de l'État juif après la ruine de cet État. Les nombreux changements qui précédèrent cette ruine, l'horrible catastrophe qui changea si profondément Jérusalem et ses environs, les transformations qui suivirent cet événement et donnèrent à tout le pays une physionomie nouvelle, tout cela mettait presque un écrivain postérieur dans l'impossibilité de s'y reconnaître. Ajoutez que, sous Adrien, on détruisit de fond en comble neuf cent quatre-vingt-cinq villages et

(1) Hégesipp., *de Bell. judaic.*, l. III, c. V et l. V, c. XV.

cinquante places plus considérables (1). Jugez ensuite quelle était la tâche d'un écrivain qui voulait représenter ce pays tel qu'il était sous Tibère (2). » « La Palestine, dit Cellérier, voyait tous les jours quelques-unes de ses villes recevoir de ses tyrans un nom nouveau ou être victime de leur furie, elle perdait rapidement sa physionomie antique, et remplaçait son ancienne topographie par une topographie nouvelle qui allait disparaître à son tour; lorsque, séjour de trois peuples différents de mœurs et de langage, les Hébreux, les Hellénistes et les Romains, elle en recevait nécessairement à la fois la triple empreinte, et lorsque tour à tour prise par Pompée, opprimée par Hérode, désolée par Titus et presque anéantie par Adrien, elle semblait enfin changer chaque jour de nom, d'aspect et de lois, comme d'habitants et d'oppresseurs. Comment un imposteur, un siècle après, se serait-il tiré de ce dédale et aurait-il su retrouver les noms, les mots, la langue, l'autorité qui correspondait précisément à la chose, au lieu, à l'instant dont il avait à parler? Or, toutes ces méprises qu'il pourrait avoir faites, nous sommes en état de les découvrir. Les travaux des savants modernes, leurs recherches érudites, les témoignages des auteurs profanes, comparés et discutés avec soin, nous en fournissent complétement les moyens. Cet examen a été fait. Eh bien! chose remarquable, cet examen sévère, dirigé souvent par des intentions malveillantes, a toujours eu le même résultat, celui de démontrer l'étonnante exactitude de nos écrivains sacrés (3). » Évidemment les Évangélistes ne purent être que des témoins oculaires, car, continue Hug, une connaissance si exacte des circonstances géographiques, dans

(1) Dio Xiphilin., *in Vita Hadr.*, p. 266. Henr. Stephan. 8° Ed. Weckel, p. 974.

(2) Hug. *Introd.*

(3) Cellérier, *Essai d'une Introd. crit. au Nouv. Test.*, p. 8-10.

les plus petits détails, ne pourrait s'expliquer si les auteurs du Nouveau-Testament eussent vécu à une époque postérieure, lorsque le théâtre des événements avait complétement changé, que le pays était bouleversé, le peuple dispersé, la nationalité juive anéantie (1). Ceux qui voudraient pousser plus loin l'étude des coïncidences existant entre les Évangiles et les ouvrages profanes peuvent consulter les remarquables travaux de Lardner, de Michaëlis et de William Paley ; ils y verront combien ces coïncidences sont nombreuses, frappantes, et cela d'autant plus que les Évangélistes ne s'en sont nullement préoccupés.

Ainsi la forme littéraire, les détails historiques, l'ethnographie, la numismatique, la géographie corroborent les données de la tradition sur les auteurs des Évangiles, en nous faisant voir qu'ils furent écrits par des Juifs contemporains de Jésus-Christ. Les Évangiles présentent donc tous les critères internes d'authenticité que l'on peut souhaiter. Révèlent-ils également les caractères internes d'intégrité ? Il ne nous sera pas difficile de l'établir après ce que nous venons de voir, car en cette matière, ce qui démontre l'authenticité prouve également l'intégrité.

Suivant nos adversaires des récits mythiques, des additions considérables s'introduisirent successivement dans le texte primitif des Évangiles. Mais s'il en va de la sorte, si nos Évangiles ne sont qu'une œuvre de retouches et de remaniements multiples, s'ils sont le produit de plusieurs auteurs écrivant l'un après l'autre, loin du théâtre des événements déjà anciens qu'ils racontent, c'est alors surtout que devient patente l'impossibilité pour tant d'hommes différents et placés dans ces conditions, de ne commettre aucune méprise, aucun anachronisme, de ne tomber dans aucune erreur relativement à la vie, aux institutions, aux coutumes changeantes d'un peuple banni de ses foyers et

(1) Hug, *Introd.*

qui a cessé de former un corps de nation, et à la situation topographique d'un pays que des guerres et des révolutions ont complétement bouleversé. Or, nous l'avons constaté, la critique la plus sévère ne parvient pas à surprendre les Évangélistes en flagrant délit d'une seule erreur, d'une seule confusion, d'une seule méprise. L'hypothèse de nos adversaires est donc insoutenable à tous égards, visiblement fausse, et il devient évident que les Évangiles n'ont nullement subi les altérations dont on parle, et qu'ils sont l'œuvre intégrale de ceux dont ils portent les noms. Mais nous n'en sommes pas réduits à cette preuve unique. Les critiques les plus habiles ont fait ressortir le cachet d'originalité qui caractérise les Évangiles au point de vue du fonds ; ils ont montré que les doctrines et les faits consignés dans ces documents sont absolument conformes à l'enseignement et aux faits retracés par les épîtres des Apôtres. Aucune divergence n'a pu être signalée sous ce rapport. Comment concilier une harmonie si parfaite avec une macédoine de légendes et de récits rapportés de çi, de là, et réunis en corps d'écrit par plusieurs auteurs vulgaires et sans discernement? Le fait serait impossible, et nous puisons là un nouvel argument en faveur de la provenance apostolique de nos Évangiles. Les mêmes critiques ont signalé l'originalité et la ressemblance de style qui règnent dans chaque Évangile. Or, quand plusieurs auteurs ont concouru à une œuvre littéraire, la variété du style trahit des plumes diverses. Donc, si les Évangiles avaient eu une élaboration successive et multiple, des dissemblances de diction devraient s'y accuser, et s'y accuser bien plus que dans toute autre œuvre littéraire pour la raison que voici : Le style évangélique, modelé sur celui des Septante, est, ainsi que nous l'avons observé, un grec de synagogue, appelé *hellénistique*, tout hérissé d'hébraïsmes, qui décèle, à ne le pouvoir contester, des auteurs juifs. Mais après la mort des

Apôtres, époque que nos adversaires supposent avoir été celle de la rédaction des Évangiles, il n'y avait presque plus de Juifs parmi les fidèles ; l'Église se multipliait surtout parmi les incirconcis. La Grèce, Rome, les nations barbares lui amenaient chaque jour de nouvelles recrues. Il ne se rencontra plus alors que des grecs pour écrire en faveur du Christianisme. Donc, si les Évangiles furent successivement remaniés et altérés, ils ne purent l'être que par des Grecs. Dans ce cas le style de ces derniers doit trancher sur celui des Évangélistes, nous devons rencontrer çà et là un grec pur, élégant, classique, faisant contraste avec le langage de l'écrivain primitif et trahissant ainsi la nouveauté, décelant l'addition, le remaniement. Maintenant, saisit-on de ces nuances dans les Évangiles? Nullement. On y rencontre partout un style uniforme, toujours semblable à lui-même. Ils portent visiblement et profondément gravé le cachet d'une origine juive et contemporaine de l'existence de Jésus-Christ, et partant nous devons conclure, en face de cette épreuve décisive et victorieuse, que les Évangiles n'ont pas été altérés.

L'analyse à laquelle nous venons de nous livrer concerne les quatre Évangiles en général. Afin de donner à notre démonstration plus de poids encore et une évidence à laquelle personne ne se puisse soustraire, nous allons les soumettre séparément à une épreuve nouvelle.

En étudiant l'origine des Évangiles nous avons établi que le premier, écrit en Palestine pour les juifs convertis, eut pour auteur saint Matthieu qui de receveur des impôts avait été appelé par Jésus-Christ à la dignité d'Apôtre. Notre premier Évangile répond-il de tous points aux dépositions de l'histoire? Parfaitement, car tout dans cet écrit présente les conditions et le caractère d'une œuvre judéo-chrétienne. Et d'abord puisque cet Évangile fut rédigé en Judée, pour les Juifs convertis, saint Matthieu ne doit pas donner du

pays, des mœurs et des usages locaux les mêmes explications que les autres Évangélistes qui écrivaient pour des étrangers. Il doit insister particulièrement sur les discours adressés par Jésus-Christ à une classe d'hommes qui n'existait qu'en Palestine. Il doit souvent faire allusion à des pratiques, à des institutions qui ne concernaient que les Juifs et dont eux seuls pouvaient saisir le sens. Intéressé à leur prouver que Jésus de Nazareth est bien le Messie promis à leurs pères, il doit établir par sa descendance d'Abraham et de David, par les différentes circonstances de sa vie, par son mode d'enseignement, par la nature de ses miracles, par sa passion et sa mort, la réalisation parfaite opérée dans sa personne de toutes les prophéties messianiques. Or, voilà bien la physionomie particulière, spéciale, distinctive de notre premier Évangile. Il suppose des lecteurs au courant des mœurs, des usages juifs et de la topographie de la Palestine; aussi bien son auteur ne juge-t-il pas opportun de donner les mêmes explications que saint Marc, saint Luc et saint Jean (1). Il précise, il est vrai (ch. IV, 13), la situation de Capharnaüm, mais on voit que c'est uniquement pour établir la réalisation d'une prophétie, et pour expliquer aux Juifs, qui auraient pu s'en montrer jaloux, que si le Christ avait habité la Galilée, c'était par une disposition toute providentielle. S'il dit des sadducéens (XXII, 23) qu'ils niaient la résurrection des corps, c'est que leur doctrine était peu connue du peuple. Il appuie sur les discours dans lesquels Jésus-Christ avait combattu et anathématisé les erreurs et les vices des Pharisiens, et opposé à leurs fausses interprétations de la loi sa céleste doctrine. Ces discours, rapportés tout au long, n'avaient évidemment d'intérêt que pour des hommes vivant sous l'influence des doctrines et des coutumes pharisaïques, ne pouvaient s'adresser qu'à des lecteurs qu'il était

(1) Comparez saint Matth. VII, 2-4, XI, 14, XII, 15-42 avec saint Luc VIII, 26, XXIV, 13, et avec saint Jean XI, 18.

urgent de soustraire à cette funeste influence. Il ressort déjà, sous ce rapport, que le premier Évangile a été écrit pour des judéo-chrétiens en contact avec les pharisiens. Mais nous avons ajouté que saint Matthieu, s'adressant aux Juifs, devait leur démontrer que Jésus était bien le Messie annoncé par les prophètes. C'est là précisément le principal but que poursuit le premier Évangéliste, et c'est aussi ce qui constitue son originalité. Les trois autres sont loin de citer aussi souvent que lui l'Ancien-Testament. Son écrit établit un rapprochement constant entre la figure prophétique du Messie et la personne de Jésus-Christ qui reproduit cette figure trait pour trait, en sorte qu'il devient manifeste pour le lecteur que Jésus est bien le Messie promis à Israël. Et, pour que ce rapprochement soit d'autant plus saisissant, l'auteur prend soin de rappeler les passages de la Bible en termes qui expriment clairement le but de ses citations. Aussi bien répète-t-il à chaque instant : « Ceci arriva pour que la prophétie fût accomplie. » « Cela eut lieu afin que la parole dite par le Seigneur reçût son accomplissement. » « Alors fut accompli ce qui avait été dit. » Son but le conduit à abandonner l'ordre chronologique pour l'ordre logique et à faire un choix de doctrines et de faits plus particulièrement appropriés à ce but. Afin de prouver que Jésus descend d'Abraham par David, il décrit sa généalogie au début de son récit, divisant, selon la coutume des auteurs de l'Ancien-Testament, le total des générations en trois parties d'un nombre égal. En disant qu'il est né d'une Vierge il rappelle cette prophétie : *Ecce Virgo habebit in utero et pariet filium et vocabunt nomen ejus Emmanuel* (I, 23). Il mentionne sa fuite en Égypte, puis son retour à Nazareth en confirmation de ces deux prophéties : *Ex Ægypto vocavi filium meum* (II, 15). *Quoniam Nazaræus vocabitur* (II, 23). D'après les Prophètes, le Messie devait être docteur, législateur, thaumaturge. Pour établir que Jésus-Christ a réalisé ce

portrait messianique, notre auteur, habitué d'ailleurs, en qualité de receveur des impôts, à dresser des inventaires en forme de table et à unir les choses suivant leurs affinités, groupe les actions et les enseignements du Sauveur de manière à faire ressortir qu'il a rempli ce triple office. Comme docteur le Messie devait instruire les juifs, surtout en paraboles, et c'était là l'un de ses caractères distinctifs : « J'ouvrirai ma bouche pour parler en paraboles ; je publierai des choses qui ont été cachées depuis le commencement du monde (Psal. LXXVII, 2 ; Matth. XIII, 35 ». Or, le premier Évangéliste donne une série de paraboles, dont la réunion a visiblement pour but de vérifier cette prophétie ; il nous montre Jésus-Christ instruisant les Juifs aux moyen de ces similitudes et de ces allégories qu'ils aimaient tant et qui sont si familières aux orientaux : voilà la raison de leur exposition simultanée, surtout au chapitre XIII. En qualité de législateur le Messie devait non détruire la loi, mais la perfectionner, en remplaçant les figures par la réalité, en mettant de côté tout ce qui n'avait servi que de préparatif à l'avénement du Messie par lequel le règne de Dieu allait maintenant s'étendre sur toute la terre. Le premier Évangéliste, notamment du chapitre XXIe au XXVe, montre Jésus-Christ ne détruisant pas la loi, mais l'épurant, indiquant son esprit véritable, dans les discussions et les luttes qu'il soutenait avec les pharisiens qui la dénaturaient la chargeant, dans leur zèle hypocrite, de pratiques superstitieuses et exagérées. Enfin, comme thaumaturge, le Messie devait opérer des miracles, et des miracles déterminés d'avance, surtout par Isaïe. C'est à ce signe qu'on devait particulièrement le reconnaître, et voilà pourquoi, à la demande que lui adressait Jean-Baptiste par l'organe de ses disciples il répondait, en réalisant la prédiction d'Isaïe : « Allez dire à Jean ce que vous avez vu et entendu : les aveugles voient, les boîteux marchent, les lépreux sont guéris, les sourds en-

tendent, l'Évangile est annoncé aux pauvres » (XI, 4-5). En exposant les miracles du Sauveur le premier Évangéliste choisit de chaque espèce de prodiges les principaux et les plus éclatants, les range par série afin de prouver l'accomplissement de la prophétie qui les avait annoncés. On pourrait s'étonner de voir cet Apôtre passer sous silence la résurrection de Lazare, dont il avait été le témoin. Des raisons expliquent cette omission. Écrivant pour les Juifs de Jérusalem, parfaitement au courant des faits qui s'étaient produits dans cette capitale et dans les parages voisins, saint Matthieu dut surtout prendre à tâche de transcrire les prodiges opérés par Jésus-Christ en Galilée, et dès lors moins connus de ses lecteurs. Tous les critiques s'accordent à reconnaître que le premier Évangéliste insiste spécialement sur le ministère de Jésus en Galilée. Mais, outre qu'il était inutile de rappeler aux habitants de Jérusalem un fait qui avait eu tant de retentissement et dont le principal acteur était là sous leurs yeux pour en rendre un témoignage incontestable, il existait un motif sérieux de ne pas publier trop haut ce miracle, car c'eût été attirer sur la tête de Lazare les fureurs sanguinaires de la Synagogue. En effet, nous savons (Joan. XII, 9, 10, 11) que la résurrection de Lazare avait déterminé la conversion d'un grand nombre de Juifs, et que la Synagogue furieuse voulait le mettre à mort. *Cogitaverunt autem principes sacerdotum ut et Lazarum interficerent* (XII, 10). On voit si bien que le premier Évangéliste redoutait d'exposer Lazare aux vengeances du grand conseil, qu'il évite même de prononcer son nom et cache jusqu'à celui de sa sœur Marie probablement pour les mêmes causes. Ainsi, quand il rappelle le festin donné à Béthanie (XXVI, 6, 13) auquel assistait Lazare, et où Marie, sœur de ce dernier, répandit un parfum suave sur la tête et sur les pieds de Jésus, il ne fait point mention du ressuscité et se contente de dire en parlant de l'action de sa sœur : *Accessit ad eam*

mulier habens alabastrum unguenti pretiosi (XXVI, 7). Notre Évangéliste passe également sous silence l'important voyage fait par Jésus-Christ dans la Samarie, et que décrit saint Jean dans son chapitre IV. C'est pour nous un indice certain qu'il avait à faire à des Juifs de Jérusalem en hostilité constante avec les Samaritains. Ne voulant pas qu'ils conçussent de l'ombrage en voyant les condescendances et les bontés dont Jésus avait usé à l'égard de ces derniers dans cette occurrence, il se dispense d'en donner le récit (1). On ne le saurait contester, le premier Évangile a une étroite liaison avec le judaïsme, en tant qu'il s'accommode aux besoins des Juifs et des chrétiens judaïsants aussi bien au point de vue sous lequel il considère l'histoire de Jésus-Christ qu'au point de vue du choix des vérités doctrinales qu'il expose. Sa forme et son contenu confirment donc les données de la tradition, qui nous apprend que cet Évangile fut écrit pour les judéo-chrétiens.

L'auteur s'y révèle autant par son humilité que par ses connaissances en matière de tributs et d'impôts. Quand le second et le troisième Évangélistes parlent de Matthieu en tant que publicain, ils ont soin de lui donner son surnom de Lévi, pour laisser intact son nom plus connu de Matthieu, par lequel ils désignent toujours l'Apôtre. Le premier Évangéliste, au contraire, lui conserve toujours le nom de Matthieu le Publicain, lui infligeant même ce titre déshonorant quand il dresse le catalogue des Apôtres. D'où vient que le second et le troisième Évangélistes sont si soucieux de l'honneur de cet Apôtre, tandis que le premier prend à tâche de mettre en évidence la honte de sa profession? Une seule chose peut l'expliquer, c'est que saint Matthieu est l'auteur du premier Évangile. C'est ce qu'Eusèbe, saint Jean-Chrysostome et saint Jérôme ont

(1) Hengstenberg, *Geschichte der Biblischen Offenbarung*, p. 685.

observé. Dans la nomenclature des Apôtres, Marc (III, 18) et Luc (VI, 15) placent Matthieu avant Thomas. Le premier Évangéliste, au contraire, place Thomas avant Matthieu ; l'on n'en peut donner d'autre raison que celle qu'indiquait déjà Eusèbe (1) : c'est que l'auteur est saint Matthieu, qui, par humilité, cède le pas à son collègue.

D'autre part notre Évangéliste se montre très-expert en matière de cens et de perception. Il emploie les expressions les plus aptes à dénommer la monnaie du cens, comme dans ce passage : ἔξεστι δοῦναι κῆνσον Καίσαρι, ἢ οὔ ; est-il permis de payer le cens à César? — suivi de la réponse de Jésus : « Montrez-moi νόμισμα τοῦ κηνσοῦ, la monnaie du cens. » Il connaît parfaitement le langage des publicains, et y fait allusion, en nommant les percepteurs : οἱ τὰ δίδραχμα λαμβανοντες; en posant cette demande : Votre maître paie-t-il le tribut, ὁ διδάσκαλος ὑμῶν οὐ τελεῖ τὰ διδραχμα? et cette autre : D'où perçoient-ils les impôts? ἀπὸ τίνος λαμβάνουσι τέλη ἢ κῆνσον? et en disant à saint Pierre qu'il trouverait une pièce d'argent dans le poisson, εὑρήσεις στατῆρα. Tous ces indices nous montrent que sain Matthieu, publicain de profession, est bien réellement l'auteur du premier Évangile. Ajoutons, comme dernière marque d'authenticité, l'exactitude avec laquelle a été déterminée par notre Évangéliste la position topographique de Bethphagé, dont nous avons parlé précédemment, et à propos de laquelle nous avons observé qu'un contemporain, qu'un témoin oculaire seul avait pu s'exprimer avec une telle précision. Ainsi tout, dans le premier Évangile, plan, but, choix et disposition des matières, langage, nous fait voir que saint Matthieu en est l'auteur.

D'après la tradition constante de l'Église, le second Évangile est dû à saint Marc, disciple de saint Pierre, qui le rédigea pour les chrétiens de Rome, désireux de possé-

(1) *Dem. evangel.*, III, 15.

der par écrit la prédication du Prince des Apôtres. Si l'on examine les caractères intrinsèques de l'Évangile dit de saint Marc, on n'est pas longtemps à se convaincre qu'ils confirment de tous points cette tradition. En effet, cette rédaction indique un cercle de lecteurs composé non pas d'habitants de la Palestine, mais principalement de païens convertis. Ainsi on ne s'y sert point, comme en saint Matthieu, du mode d'argumentation qui consiste à appliquer les textes de l'Ancien-Testament aux faits du Nouveau. On y omet des parties de discours qui n'avaient de signification que pour les Juifs, et particulièrement pour ceux qui avaient été élevés dans les idées pharisaïques. On y donne l'explication de certaines expressions et de certaines coutumes en usage chez les Juifs, et que l'auteur suppose ignorées de ses lecteurs. Ainsi, il explique les dénominations hébraïques : « Parasceve, *quod est ante sabbatum* (Marc xv, 42) ; primo die azymorum, *quando pascha immolabant* (xiv, 12) ; Ephphetha, *quod est adaperire* (vii, 34) ; Talitha cumi, *quod est interpretatum : Puella, tibi dico, surge* (v, 41) ; Corban, *quod est donum* (vii, 11). » Après avoir rapporté (vii, 2) que les pharisiens avaient vu quelques disciples prendre leur repas, κοίναις χερσι, *communibus manibus*, il fait connaître la valeur de ce terme, *id est non lotis*, et il ajoute, parlant évidemment à des personnes étrangères à la Judée : « Pharizæi enim et omnes Judæi, nisi crebro laverint manus, non manducant, tenentes traditionem seniorum. » Au lieu de dire avec saint Matthieu : « Quum videritis abominationem desolationis stantem *in loco sancto* » (Matth. xxiv, 15), il met : *Ubi non debet* (Marc., xiii, 14), car ce mot *lieu saint* n'était connu que des Juifs.

L'auteur écrit donc principalement pour des gentils convertis au christianisme ; j'ajoute qu'il écrit parmi des Romains et pour des Romains. En voici la preuve. Il dé-

termine la valeur des monnaies grecques en se servant des monnaies romaines comme point de comparaison. Ainsi il dit que deux λεπτα étaient, en monnaie romaine, le *quadrans*, ὅ ἐστί καρδαντὴς, c'est-à-dire la quatrième partie de l'as, ou un liard, l'as valant cinq centimes d'aujourd'hui (XII, 42). Puisqu'il choisit la monnaie romaine comme terme de comparaison, c'était la plus connue de ses lecteurs, c'est-à-dire leur monnaie nationale ; d'où il ressort qu'il parle à des Romains. Lui seul aussi, parmi les Évangélistes, se sert du mot romain κεντυριαων, centurion (XV, 39, 44, 45), tandis que les autres emploient l'expression grecque ἑκατόνταρχος (qui commande à cent hommes). L'on remarque dans cet Évangile, ainsi que Hug l'a constaté, beaucoup de mots latins grécisés qui témoignent du milieu dans lequel il a été rédigé. En parlant de Simon le Cyrénéen, qui fut forcé à aider Jésus à porter sa croix (XV, 21), notre auteur cite une particularité omise par son devancier, c'est que ce Simon était père d'Alexandre et de Rufus. Ce détail n'avait d'importance qu'à Rome, et voici pourquoi : L'un des fils de Simon, Rufus, y habitait, ainsi que nous l'apprenons de saint Paul, dans son épître aux Romains (XVI, 23). Il est même probable que ce fût de Rufus que l'auteur tint ce détail.

Si l'auteur du second Évangile laisse voir qu'il écrit pour des Romains, il laisse voir également qu'il était disciple de saint Pierre. Ce qui concerne plus particulièrement cet Apôtre, les circonstances dans lesquelles il a figuré, les faits dont il a été soit l'acteur, soit le témoin, tout cela est rapporté avec une précision spéciale, et là où les autres Évangélistes se contentent de nommer les Apôtres ou les disciples en général, notre auteur a soin de parler de Pierre tout d'abord. Ainsi, rapportant la visite du Sauveur à la belle-mère de Simon-Pierre, il observe que ce dernier était avec Jésus (I, 36). Parlant de

la résurrection de la fille de Jaïre, au lieu de dire simplement, avec saint Matthieu (IX, 19, 25), que des disciples l'accompagnaient, il fait spécialement mention de Pierre (V, 37). Lorsque saint Matthieu observe que les Apôtres interrogèrent Jésus sur l'époque de la ruine de Jérusalem (XXIV, 1), le second Évangéliste déclare que ce furent Pierre, Jacques et Jean qui l'interrogèrent en particulier (XIII, 3). Quand le premier Évangéliste montre Jésus recommandant aux saintes femmes d'aller dire à ses disciples qu'il les précèderait en Galilée (Matth. XXVIII, 7), le second s'empresse d'observer qu'il avait fait mention expresse de Saint Pierre (XVI, 7). Son récit débute presque par la vocation de cet Apôtre (I, 16-18). Pourquoi ce soin singulier de rappeler les faits auxquels Pierre avait pris part et de décliner sans cesse son nom, si ce n'est parce que l'auteur était disciple de cet Apôtre? Particularité digne d'attention, le plus grand nombre des suppléments du second Évangile, par rapport au premier, ne sont que des paroles ou des faits qui ne pouvaient être connus que de Pierre seul ou de Pierre mieux que de tout autre. On peut s'en convaincre en analysant les textes suivants : Marc I, 29, 32, 33, 35, 36 ; IX, 1, 2, 5, 6, 9 et suiv.; XI, 21 ; XIII, 4 ; XIV, 13, 15, 37, 40, 66, 72. Un disciple de saint Pierre seul, qui avait recueilli les sermons et les récits de cet Apôtre, pouvait connaître tous les détails spéciaux qu'expriment ces textes. Ce n'est pas tout encore, notre auteur, si soucieux de rapporter ce qui concerne Pierre, se plaît surtout à citer les traits qui l'humilient, comme le reniement de cet Apôtre, et cette parole si poignante : « Vade retro me, Satana, quia non sapis quæ Dei sunt » (VIII, 33), tandis qu'il garde le silence sur ce qui fait sa gloire et sa dignité. Ainsi, quand il a parlé de la foi et de la confession de saint Pierre : « Tu es Christus Filius Dei vivi » (VIII, 29), il s'arrête incontinent, sans dire un mot

de la prérogative sublime par laquelle Jésus-Christ répondit à cette confession, et que saint Matthieu nous fait connaître en ces termes : « Beatus es, Simon Bar Jona, quia caro et sanguis non revelavit tibi, sed Pater meus qui in cœlis est. Et ego dico tibi quia tu es Petrus, et super hanc petram ædificabo Ecclesiam meam, et portæ inferi non prævalebunt adversus eam. Et tibi dabo claves regni cœlorum. Et quodcumque ligaveris super terram, erit ligatum et in cœlis, et quodcumque solveris super terram, erit solutum et in cœlis (Matth. XVI, 17, 18, 19). » Il omet également ce qui se trouve en saint Jean (XXI, 5 et suiv.) sur la prééminence de Pierre, sur son amour particulier pour Jésus. Il omet de même le miracle fait par lui, sur l'ordre de Jésus (Matth. XIV, 28, 31) et sa marche sur les eaux du lac de Tibériade. Pourquoi dire ce qui humilie Pierre, et cacher ce qui est à sa louange ? C'est, évidemment, que notre auteur reproduisait ce qu'il avait entendu dire à saint Pierre, lequel avouait et pleurait publiquement ses fautes, surtout son reniement, tandis qu'il passait sous silence ce qui aurait pu l'élever aux yeux des hommes. Tous ces indices appuient la tradition qui veut que saint Marc ait été disciple de saint Pierre (1). Ajoutons que le second Évangéliste entre souvent dans des détails si précis, si circonstanciés, en rappelant des particularités omises par son devancier, qu'on voit que, s'il n'est pas un témoin oculaire, au moins a-t-il été instruit par un témoin oculaire. Nous citerons pour exemple ce qu'il dit du père de la fille de Jaïre, qu'il était *un chef de synagogue* (V, 2) ; de la Chananéenne, qu'elle était Grecque d'origine (VII, 26) ; de Barabbas, qu'il avait commis un meurtre dans une sédition. Ajoutons enfin qu'on sent, en le lisant, qu'il est d'origine juive, et qu'il se sert d'un idiôme étranger. Tout en écrivant pour une population latine, il tombe dans des hébraïsmes

(1) Hug, *Introd.*, II, 28. Michaëlis, II, v. 3. Tholuck, 275.

qui décèlent son pays natal. Tous ces indices établissent clairement que saint Marc est l'auteur du second Évangile. Passons au troisième.

La tradition nous apprend que l'auteur du troisième Évangile, comme des Actes des Apôtres, fut saint Luc, disciple de saint Paul, qui composa sa relation évangélique pour Théophile et pour des païens convertis. Elle dit même qu'il était médecin de profession. L'analyse de cet Évangile confirme entièrement ces diverses données. Comme médecin saint Luc avait dû recevoir une certaine culture littéraire, et partant il doit faire preuve d'un plus grand savoir que ses collègues. On constate, en effet, dans le troisième Évangile, une certaine teinte de littérature grecque. Le style y est plus coulant, plus pur que dans les trois autres. Le plan, la manière d'envisager le sujet, la disposition des matières, le prologue surtout qui dénote des habitudes grecques bien plus que des habitudes hébraïques, annoncent un homme de quelque savoir (1). Il s'y rencontre deux indications chronologiques ayant trait à l'histoire profane (II, 1, 2; III, 1, 2), ce que l'on chercherait en vain dans les autres Évangiles.

Les connaissances médicales de l'auteur s'accusent lorsqu'il parle de malades et de maladies. Pour s'en convaincre il suffit de mettre en regard du récit de saint Marc sur l'état morbide de la belle-mère de saint Pierre et de l'hémorrhoïsse les expressions techniques dont il se sert (Luc II, 38; VIII, 43. — Marc I, 30; V, 25). Mais bien que notre auteur se distingue par un grec plus poli, il offre cependant des syriacismes, ainsi que Grotius, Michaëlis et Hug l'ont fait remarquer, ce qui vérifie encore la tradition qui veut que Luc soit originaire d'Antioche. Ainsi l'analyse de cet Évangile indique un écrivain instruit dans la médecine, connaissant le grec, mais cependant d'origine juive.

(1) Grotius, *Præf. in Luc.*

Découvre-t-elle aussi que cet auteur ait été formé à l'école de saint Paul? Oui; car l'affinité de sa doctrine avec celle des écrits de ce dernier est patente. Ce qu'il dit de la justification opérée par la grâce moyennant la foi et une humble confiance en Dieu porte le saisissant reflet de l'enseignement de l'Apôtre des Gentils sur le même sujet. (Comparer Luc XVII, 6; XVIII, 14, avec le IVe chapitre de l'épître aux Romains, et le IXe et le XIe chapitre de cette même épître, avec Luc XV, 2). Toujours notre auteur choisit de préférence parmi les doctrines et les faits évangéliques ceux qui ont le plus de rapport avec les idées prédominantes de Paul. Ainsi pour faire voir que le règne de Jésus-Christ s'étend à tous les hommes, il n'arrête pas comme saint Matthieu la généalogie de Jésus-Christ à Abraham, mais il la poursuit jusqu'à Adam et jusqu'à Dieu, montrant par là que de même qu'Adam est le père terrestre et Dieu le père céleste de tous les hommes, de même le Messie, issu de cette suite de générations, devait être le Sauveur de tout le genre humain. Il insiste avec le grand Apôtre sur tout ce qui présage et annonce la vocation des Gentils; c'est dans ce but qu'il rapporte le chant de la sainte Vierge : *Beatam me dicent omnes generationes; Esurientes implevit bonis* (I, 48, 53); çelui de Zacharie : *Illuminare his qui in tenebris et in umbra mortis sedent* (I, 79); celui du saint vieillard Siméon : *Lumen ad revelationem gentium* (II, 32), et qu'il met sous nos yeux les étrangers et les vagabonds invités par le père de famille au festin des noces (XIV, 16-24). Ajoutons qu'il se sert de termes qu'on chercherait vainement dans les autres écrivains du Nouveau-Testament, hormis dans saint Paul; tels sont : ταξις (ordre, rang), I, 8; απεμτος (irréprochable), I, 6; απειθης (désobéissant, incrédule), I, 17; χαρίτοῦν (remplir de grâce), I, 28; μεγαλονειν (glorifier), I, 46, 58; δυναστης (grand, puissant), I, 52; αντιλαμβανεσθαι (prendre en sa protection),

I, 54 ; λυτροσις (délivrance), I, 68, II, 38 ; κατευθυνειν (diriger), I, 79 ; κραταίουσθαι (se fortifier), I, 80, II, 40 ; δογμα (édit), II, 1 ; σοτηριον (salut), II, 30 ; μεταδιδοναι (donner), III, 11 ; οψονια (paie), III, 14 ; σωματικος (sous une forme corporelle), III, 22 ; συγκλειειν (enfermer ensemble, prendre), V, 6 ; σπουδαιως (avec zèle, instance), VII, 4 ; ενδοξος (illustre, magnifique), VII, 25, XIII, 17 ; χαριζεσθαι (accorder, rendre un bon office), VII, 21. Joignons à cela de fréquentes compositions de mots au moyen d'une ou de deux prépositions, usage si familier à saint Paul, comme υπερεκχονεσθαι (se répandre dehors par-dessus), VI, 38 ; συμπαραγίνεσθαι (se présenter, assister ensemble), XXIII, 48 ; συγκατατίθεσθαι (consentir), XXIII, 51. Disons enfin que, sans parler du récit de la cène où saint Luc et saint Paul se reproduisent textuellement (Luc XXII, 19, 20 ; I ad Cor. XI, 24, 25), on trouve dans leurs écrits des passages entiers qui, outre l'identité de la pensée, se ressemblent pour l'expression elle-même. Par exemple X, 7-8 avec I Cor. X, 17 ; XII, 35 avec Ephes. VI, 14 ; XVIII, 1 avec II Thessal. 11, Rom. I, 10 ; XX, 38 avec Rom. XIV, 7, 8 ; XXI, 24 avec Rom. XI, 25 ; XXI, 34 avec Rom. XIII, 1-14. Toutes ces circonstances réunies prouvent évidemment que l'auteur est resté longtemps en compagnie de l'apôtre et qu'il a largement profité de ses prédications publiques comme de ses entretiens privés (1). De Wette, le plus sceptique des critiques avant Strauss, avoue qu'on ne peut méconnaître l'affinité du troisième Évangile avec les épîtres de saint Paul (2). Observons en terminant que l'auteur de cet Évangile est visiblement le même que l'auteur des Actes ; or, le texte de ce dernier ouvrage prouve irrésistiblement que son rédacteur fut le compagnon de l'Apôtre des Gentils, d'où il résulte

(1) Maïer, *Introd. saint Luc.*
(2) *Einleit.*, p. 183.

encore que notre Évangile est bien réellement l'œuvre d'un disciple de saint Paul.

En troisième lieu, notre Évangile contient des indices manifestes d'une œuvre rédigée pour des Gentils. Son auteur y omet, à l'instar de saint Marc, une foule de traits de mœurs pharisaïques ou judaïques, de sentences morales ou doctrinales contenues dans plusieurs discours de saint Matthieu ; ces lacunes ne pourraient exister dans le cas où cette rédaction s'adresserait aux Juifs. En second lieu, il évite de rapporter ce qui paraîtrait offensant pour les Gentils, entre autres ces passages cités par saint Matthieu : *Sit tibi sicut ethnicus et publicanus* (Matth. XXIII, 17 ; *Nonne et ethnici hoc faciunt?* (Matth. V, 35) (au lieu de l'expression blessante *ethnicus*, Luc emploie en cette circonstance le terme *peccator*) (Luc VI, 32-33) ; *Nolite multum loqui sicut ethnici, putant enim quod in multiloquio suo exaudiantur* (Matth VI, 7), etc. De plus, il appuie tout particulièrement sur ce qui était de nature à montrer aux Gentils un Dieu tout disposé à les accueillir et à leur pardonner. Il parle des faveurs accordées au temps d'Élie et d'Élisée à la veuve de Sarepta (IV, 25-27) et au Syrien Naaman, faveurs que Jésus-Christ avait indiquées lui-même comme la figure des grâces dont la gentilité serait l'objet, à l'exclusion des Israélites qui s'en montraient indignes. Il expose les paraboles si touchantes de la brebis perdue, (XV) cherchée avec tant de soins et de peines ; de la drachme retrouvée avec une si grande joie ; de l'enfant prodigue si paternellement accueilli malgré ses égarements. Tout cela a évidemment pour but de rassurer la gentilité et de l'encourager à revenir au vrai Dieu. Il faut en dire autant de la parabole du pharisien et du publicain (XVIII, 9 et suiv.), et de la description d'un double voyage accompli par Jésus au pays des Samaritains, c'est-à-dire des pécheurs, à l'égard desquels il s'était montré si condescendant et si miséri-

cordieux (IX, 52-54, XVIII 11, 19). Tous ces passages et bien d'autres témoignent que le troisième Évangile a été rédigé par des Gentils. Impossible donc de le nier, tous les critères internes s'accordent à désigner saint Luc comme auteur du troisième Évangile. Maintenant, que cet écrit ait été conservé intègre, qu'il ne soit pas une réunion de fragments épars, c'est, dit Adalbert Maïer, ce que prouve le style uniforme de cet Évangile, qui révèle l'individualité de l'auteur. En mettant à profit les recherches de Gersdorf, on peut établir qu'il règne dans le troisième Évangile et dans les Actes des Apôtres, un style toujours semblable à lui-même, qui ne permet pas de méconnaître l'individualité de l'écrivain. Cela n'existerait évidemment pas si l'œuvre se composait de morceaux rapportés.

Venons enfin au quatrième Évangile. Quand les renseignements historiques nous feraient ici défaut, le caractère éminemment original de ce livre nous permettrait encore de découvrir son auteur. Celui qui parle, on le sent, est l'ami intime de Jésus, et bien qu'il taise soigneusement son nom, chacun le devine et reconnaît saint Jean. Oui, c'est bien ce cœur aimant, tendre et bon qui respire dans ces pages. Les critiques les plus sévères, comme de Wette, en font ingénument l'aveu. Aussi bien depuis les Aloges, qui niaient la divinité de Jésus-Christ, jusqu'à Brestchneider (*Probabilia*, 1820) personne n'avait osé révoquer en doute ce document.

Le quatrième Évangile, nous l'avons vu, fut écrit par saint Jean, dans l'Asie-Mineure, à la prière des évêques de cette contrée, désireux d'opposer une digue aux erreurs de Cérinthe, des Gnostiques et d'autres sectaires. Saint Jean, qui connaissait les trois premiers Évangiles, et qui en avait approuvé et déclaré vrai le contenu, mit par écrit plusieurs choses omises par ses devanciers, insistant surtout sur ce qui établissait plus particulièrement que Jésus-Christ est le Verbe de Dieu fait chair.

En face d'hommes équivoquant sur la vérité capitale du Christianisme, il ne s'agissait plus d'établir que le Christ était apparu en Jésus ; les gnostiques l'admettaient comme les orthodoxes. Il fallait déterminer, une fois de plus et en des termes que l'hérésie ne pût pas dénaturer, le vrai sens du caractère divin reconnu en Jésus ; il fallait préciser davantage encore la vraie notion de sa nature divine, bien faire connaître les relations de cette nature avec la nature humaine dans la personne du Verbe, enfin établir le vrai but et les conséquences de l'Incarnation, en un mot démontrer péremptoirement que Jésus est le Messie promis, et comme tel le Fils de Dieu, et que c'est par la foi en lui que nous avons la vie véritable et éternelle. Sans doute, comme l'observe Haneberg, l'on peut dire de chaque Évangéliste qu'il se propose d'engendrer, de produire la foi en Jésus-Christ Fils de Dieu ; mais en saint Matthieu la majeure partie du récit a pour but de montrer en Jésus de Nazareth l'accomplissement des prophéties de la loi ancienne, tandis qu'en saint Jean le point capital est de nous faire voir que Jésus est bien le Sauveur, le Fils de Dieu (1). Saint Jean n'enseignait donc pas une doctrine nouvelle, car la divinité de Jésus-Christ est enseignée et professée par les trois premiers Évangélistes, témoins en particulier ces passages : « Vous êtes le Christ, Fils du Dieu vivant (Matth. XVI, 16) » ; « Êtes-vous le Christ, Fils du Dieu vivant? » « Vous l'avez dit, je le suis (Marc, XIV, 61, 62. Luc XXII, 66, 72) » ; « Qu'y a-t-il entre vous et nous, Jésus Fils de Dieu? (Matth. VIII, 29) » ; « Celui-ci est mon Fils bien-aimé (Matth. III, 17 ; XVII, 5). » Mais il fallait un témoignage plus détaillé, plus explicite. C'est ainsi que les vérités contenues dans le symbole des Apôtres, durent, par suite des erreurs d'Arius et de Nestorius, être plus explicitement formulées par le symbole Nicéo-constantinopolitain.

(1) Haneberg, *Geschichte der Biblische Offenbarung*, p. 700.

Nous avons déjà dit que le quatrième Évangile, par sa physionomie générale, révèle visiblement saint Jean pour auteur. Entrons à ce sujet dans un examen plus approfondi.

Et d'abord l'on voit que cet Évangile n'a pas été rédigé en Palestine et qu'il s'adresse à un public qui n'habitait pas ce pays, car il explique des mots employés en Judée et donne sur la Palestine et sur Jérusalem des détails qui seraient inutiles aux indigènes (XIX, 35; XX, 31; I, 42; XIX, 13). L'auteur indique ce que signifie Christ (I, 41) et Rabbi (maître) (I, 38). Il avertit ses lecteurs que les Samaritains et les Juifs ne vivaient pas en bonne intelligence; que les Galiléens se rendaient à Jérusalem pour les fêtes. Il donne des explications sur les ablutions (II, 6), sur la manière juive d'ensevelir les morts (XIX, 40). Quant les autres Évangélistes parlent de peuple, de foule, lui dit : les Juifs.

En second lieu, le but que se propose le troisième Évangéliste, but qui ressort de son introduction, du corps entier de son écrit, de la déclaration qui le clot (XX, 31), est dogmatique, se rapporte à la divinité de Jésus-Christ. L'auteur fait connaître la divinité du Verbe en elle-même, dans son existence éternelle, dans ses relations personnelles avec le Père et le Saint-Esprit, dans ses relations aussi avec le genre humain pour lequel Jésus est devenu, par sa divinité même, le restaurateur de la vie éternelle. Ce but dogmatique est lié à un but polémique. L'Évangéliste a en vue les erreurs gnostiques, s'élève contre les théories qui voulaient que l'univers eût été créé par des génies ou éons et non par le Verbe divin, lorsqu'il dit dans son prologue : *Omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil quod factum est* (ch. I). Il s'oppose à Cérinthe, qui prétendait qu'il n'y avait en Jésus qu'un éon supérieur, et non la divinité, non le Verbe divin, quand il déclare que le Verbe existe dès l'éternité, qu'il est en Dieu, qu'il est Dieu, et qu'il s'est fait chair en Jésus-Christ : *In principio erat Verbum, et*

Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum... Et Verbum caro factum est... (ch. I). Par ces dernières paroles il condamne également l'erreur des Docètes, qui enseignaient que le Verbe, pour ne pas se souiller par le contact de notre nature, n'avait pris qu'un corps apparent. L'on voit encore, par son premier chapitre, qu'il veut rappeler à la vérité les disciples de S. Jean Baptiste, qui avaient formé une secte et adoraient leur maître comme le Messie. A cette fin il rappelle le témoignage solennel rendu par Jean-Baptiste à Jésus-Christ (1).

Disons que le but de l'Évangéliste influe sur le choix qu'il fait des matériaux, car il ne rapporte que ce qui est surtout propre à établir et à développer son idée fondamentale.

Le quatrième Évangile laisse voir, en troisième lieu, que son auteur a connu ses devanciers, qu'il a cherché à suppléer à leurs omissions, qu'il a donné à sa narration une suite plus chronologique que ne l'avaient fait ces derniers.

Hug (2) et Michaëlis (3) ont très-solidement établi que saint Jean connaissait les trois premiers Évangiles et qu'il les suppose connus de ses lecteurs. En effet, il en appelle sans cesse aux miracles de Jésus-Christ pour établir sa divinité : « Si vous ne m'en croyez pas, croyez-en au moins mes œuvres. Les œuvres que je fais au nom de mon Père rendent témoignage de moi (v, 36). » Et, en appuyant si fortement sur les miracles, en y faisant sans cesse allusion, il n'en détaille que cinq en tout, parlant des autres en général. Évidemment il les suppose connus par la relation des premiers Évangélistes. Lui qui insiste tant sur la promesse du mystère eucharistique, ne dit pas un mot de son institution, alors qu'il entre dans les plus minutieux détails sur la Cène, sur le lavement des pieds, sur la particule donnée à Judas. (*Et post buccellam, introivit in*

(1) Michaëlis, II, VII, 4 et Hug, II, 52. Grotius, *in Joan.*
(2) Hug, II, 53.
(3) Michaëlis, II, VII, 6.

eum Satanas. XIII, 27). Évidemment il sait que ses lecteurs sont instruits de cette institution par le récit de ses trois devanciers. Il ne dit rien de la résurrection de la fille de Jaïre, rien de l'élection des douze Apôtres, rien de la députation envoyée par saint Jean à Jésus pour lui demander s'il est le Messie, rien de la déclaration faite par Jésus à Caïphe qu'il est le Messie, Fils de Dieu. Ces omissions seraient inexplicables, cette dernière surtout, si l'auteur n'avait pas à faire à des lecteurs instruits par une autre voie. Il connaissait si bien les autres Évangélistes qu'il y fait souvent allusion. Quand il montre saint Jean baptisant dans le Jourdain (III, 23) en même temps que Jésus, il observe que le précurseur n'avait pas encore été mis en prison. C'est là, au dire de Michaëlis, un éclaircissement donné aux paroles de saint Matthieu (IV, 1), lesquelles, sans cette observation, paraîtraient contradictoires à ce qu'allègue ici notre quatrième Évangile. En parlant de la résurrection de Lazare il a soin d'observer que Marie, sa sœur, est cette femme qui répandait un parfum sur les pieds du Sauveur. Or, il n'a pas encore cité ce fait, il faut donc qu'il soit connu par le moyen des premiers Évangiles. Il donne ce que n'ont pas les autres : ainsi il expose en détail les trois renoncements de saint Pierre (XVIII, 15, 25, 27) ; ainsi, seul, il dit que Jésus s'écria : *Sitio* (XIX, 28). Tandis que ses trois devanciers s'occupent principalement de ce qui eut lieu en Galilée, lui s'attache de préférence à relater ce que Jésus-Christ fit et dit en Judée. Il parle, il est vrai, de la multiplication des pains, mais c'est à cause du rapport que ce prodige avait avec la promesse de l'Eucharistie. Les autres ne font connaître la carrière publique de Jésus-Christ qu'à partir de l'incarcération de Jean-Baptiste, lui prend soin de rapporter ce qui a précédé cette incarcération. Papias nous apprend que saint Jean trouvait que l'ordre chronologique faisait défaut à la narration de ses

devanciers. Notre Évangéliste coordonne son récit d'après une stricte chronologie, se servant surtout des fêtes juives pour déterminer les phases successives et les événements principaux de la vie de Jésus-Christ. Il indique trois Pâques pendant la carrière publique du Sauveur, la première II, 13, la seconde VI, 4, la troisième XI, 55; en sorte que ces indications sont des plus précieuses pour dresser un tableau chronologique du ministère public du Rédempteur. C'est ce que déclarent le célèbre Haneberg et le savant Sepp, dans sa Vie de Jésus-Christ.

Enfin, le quatrième Évangile porte les indices d'une date postérieure à la ruine de Jérusalem, et les marques d'une origine israélite contemporaine des faits qu'il rapporte. Il a été rédigé après la ruine de Jérusalem, car, ainsi que l'observe Hug, l'auteur y parle de certains lieux de la ville comme n'existant plus de son temps. Ainsi, au chapitre XI, 18, il dit : Béthanie *était* près de Jérusalem, à la distance de soixante stades. Il indique également à un temps passé la position du jardin des Olives : « Jésus vint au delà du torrent de Cédron, *où il y avait* un jardin (XVIII, 1), tandis qu'il parle au présent des choses qui existaient encore à l'époque où il écrivait, par exemple de la piscine de Bethsaïde : *Il y a* à Jérusalem une piscine probatique (V, 2). Eusèbe nous apprend en effet que cette piscine fut conservée (1) après la ruine de la ville.

Le rédacteur du quatrième Évangile est un juif, contemporain des faits qu'il relate. Un auteur contemporain seul peut déterminer aussi exactement la position du Lithostrotos (XIX, 13), parler aussi pertinemment du puits de Jacob : *Juxta prædium quod dedit Jacob Joseph filio suo. Erat autem ibi fons Jacob* (IV, 5, 6), savoir que la ville d'Ephrem était dans un désert : *Abiit in regionem juxta desertum, in civitatem quæ dicitur Ephrem* (XI, 54), et que, sous la domination ro-

(1) Euseb., *Onom. de locis sacris.*

maine, la souveraine sacrificature, jusque-là à vie, était devenue *annuelle : Caïphas nomine, quum esset pontifex anni illius* (XI, 49). Son style révèle un Juif, un pêcheur de Bethsaïde ; écoutons Richard Simon : « Les Scoliastes grecs qui ont écrit sur saint Jean remarquent après saint Chrysostome dans les préfaces qu'ils mettent au devant de cet Évangéltste, que saint Jean était d'une méchante bourgade nommée Bethsaïde, en Galilée, fils d'un pauvre pêcheur, qu'il ignorait absolument ce que les gens du monde appellent belles-lettres, étant lui-même pêcheur rude et grossier, ne sachant ni parler, ni écrire. Le cardinal Tolète qui a écrit un judicieux Commentaire sur l'Évangile de saint Jean, ne parle point autrement du style de cet Évangéliste dans un sommaire qui est à la tête de son Commentaire. Il y dit que saint Jean parle moins grec que les autres évangélistes, qu'il est rempli d'hébraïsmes, et que pour l'entendre, il faut savoir l'hébreu aussi bien que le grec (1). » Nous avons par là même la preuve que le dernier Évangile a été rédigé par un Juif contemporain des faits que contient son écrit. Ainsi donc une analyse attentive du quatrième Évangile confirme absolument ce que rapporte l'histoire sur son auteur et sur sa rédaction. Nous ajouterons une dernière démonstration. Notre Évangile a un cachet de conformité frappante, soit pour la doctrine, soit pour le style, avec la première épître de saint Jean qui en est évidemment le prologue, ainsi que les meilleurs critiques et les plus habiles commentateurs s'accordent à le reconnaître. Or, personne ne conteste l'authenticité de cette épître, et puisque sa parenté avec notre Évangile ne peut être niée, il est évident que ce dernier sort de la plume de saint Jean. De Wette et Néandre (3) ont, par une argumentation aussi

(1) Rich. Simon, *Hist. crit.*, c. XXVI, p. 309.

(2) Néandre a beaucoup écrit sur l'histoire de l'Eglise. Juif d'origine, la lecture de Platon l'avait amené au Christianisme. Il prétendait qu'il

solide que savante, établi l'authenticité de l'Évangile de saint Jean. Leurs arguments ont forcé Strauss à réfléchir; aussi bien a-t-il dit :« Cette étude a ébranlé dans mon esprit la valeur des doutes que j'avais conçus contre l'authenticité de cet Évangile et la créance qu'il mérite....(1) » Après avoir étudié le quatrième Évangile, Ewald s'exprime ainsi : « Œuvre étonnante, sous cent rapports, simple et claire pour tout esprit droit, l'Évangile de Jean a été composé certainement par le disciple intime du Christ.... Cela est incontestable.... Il n'y a qu'un fou qui pût en douter.... Le quatrième Évangile se défend lui-même parfaitement; il a en outre l'appui de la première épître, qu'on n'a jamais contestée ; il a enfin pour lui la tradition toute entière, et l'on peut affirmer avec raison qu'il n'y a pas, dans toute l'antiquité, un ouvrage dont l'authenticité soit aussi certaine (2). »

Ce que nous venons de dire suffit, nous le pensons, pour convaincre tout esprit de bonne foi que les Évangiles présentent, tant en général qu'en particulier, tous les caractères intrinsèques d'authenticité et d'intégrité désirables.

L'Abbé Vilmain.

y a *une harmonie préétablie* entre la conscience humaine et l'Evangile ; il revenait sans cesse sur la parenté divine existant entre la nature humaine et le Christianisme.

(1) Strauss, § 9, t. I, p. 51.

(2) Jahrbücher der biblischen Wissenschaft. — Drittes Jahrb., s. 151, 170. Zehntes Jahrb., 1850-1860, s. 99, p. 114. Drittes Jahrb., p. 174 et suiv.

DE L'ADMINISTRATION DES SACREMENTS.

Parmi les papiers du savant théologien que vient de perdre la Compagnie de Jésus, le P. Gury, nous avons trouvé les réflexions suivantes transcrites entièrement de la main du docte moraliste. Elles condensent si bien les enseignements les plus sûrs de la théologie morale, elles respirent une si grande suavité et montrent une telle expérience du saint ministère, que nous croyons rendre un vrai service au clergé en les publiant. Si nos informations sont exactes, l'auteur de ces réflexions serait un prêtre italien, curé aux environs de Rome, où il était en singulière estime pour sa prudence et son zèle. On verra combien sa méthode est propre à ramener au bien les âmes égarées en les consolant, les fortifiant, et leur facilitant la voie qu'une conduite plus sévère leur aurait rendue impossible. Elle répond parfaitement aux doctrines de saint Liguori, et surtout à l'admirable instruction de Léon XII sur le sacrement de Pénitence. Nous publions textuellement ces réflexions ; nous les ferons suivre de plusieurs cas de conscience sur le même sujet, formulés par le même prêtre et soumis, d'après notre manuscrit, à l'approbation de plusieurs théologiens romains ou français de la plus haute autorité. Nous nous

bornerons à ajouter quelques annotations au texte conservé par le P. Gury.

E.-G. DESJARDINS S. J.

RÉFLEXIONS D'UN BON CURÉ SUR L'ADMINISTRATION DES SACREMENTS.

Je suis convaincu que les sacrements sont la vie des âmes d'après les paroles de Jésus-Christ : « *Venite ad me omnes et ego reficiam vos* ». Quand on a exercé le ministère pendant quelques années, on touche au doigt cette vérité. La pratique de la primitive Église la confirme. Malheur aux paroisses où les fidèles s'accoutument à ne pas se confesser et à ne pas communier! Que deviennent les mœurs et la foi?

Je suis convaincu que Notre-Seigneur a institué les sacrements pour les hommes, et non pour les anges, d'après cette parole du bon Maître : « *Non veni vocare justos, sed peccatores* ».

Je suis convaincu que les sacrements sont un remède et non une récompense pour les âmes.

Je suis convaincu encore que, les sacrements étant un remède et un préservatif contre le mal, il faut les accorder avant que les habitudes mauvaises se manifestent, pour les prévenir, et dès qu'elles se sont manifestées, pour les guérir.

Le grand point dans le saint ministère, c'est de ne jamais croire aucun cas désespéré, et de ne jamais perdre patience auprès des âmes.

Le grand point encore pour le confesseur, c'est de changer en faiblesse ce qui était malice dans le pénitent. Point de pardon pour la malice persévérante ; mais indulgence incessante pour la faiblesse repentante. Voilà le cas de l'application des sacrements comme remède.

Je juge que la malice a disparu, ou au moins a commencé à disparaître, lorsque l'on voit apparaître une amélioration dans le pécheur. La paix ne doit elle pas être accordée aux âmes de bonne volonté? *Pax hominibus bonæ voluntatis* (1).

(1) L'amélioration déjà commencée est un signe de vraie disposition ; le confesseur peut appuyer sur lui un solide jugement de la contrition,

Je n'ai pas pour pratique d'aller chercher les personnes pour les attirer au confessionnal quand elles sont éloignées des sacrements. Il en résulte bien souvent un acte de religion fait par complaisance plutôt que par conviction. Cependant cette règle peut avoir des exceptions (1).

Je donne des pénitences courtes afin d'être sûr qu'on les accomplira (2). Je redoute extrêmement d'enseigner par mes questions le mal à ceux qui ne le connaissent pas, surtout en matière d'impureté. J'in-

du pénitent, comme l'enseignent tous les théologiens non rigoristes; mais ce signe n'est pas le seul, puisque les théologiens enseignent aussi que l'on peut absoudre tout pénitent, même récidiviste, dans lequel on rencontre les signes probables d'un vrai repentir. Du reste, l'auteur de ces réflexions pose son assertion en termes affirmatifs, et par conséquent sans exclure les autres signes de dispositions suffisantes.

(1) Cette règle doit avoir plus d'exceptions en France qu'en Italie, au moins au temps où étaient écrites ces réflexions. Une démarche opportune et prudente, détermine souvent une volonté encore irrésolue, et retenue par un reste de respect humain. C'est à la prudence du confesseur guidé par la grâce à voir quand il doit aller au devant du retardataire.

(2) D'après le saint concile de Trente, le confesseur doit imposer une pénitence proportionnée à la gravité des péchés, d'où les théologiens concluent que d'ordinaire il faut que la satisfaction sacramentelle soit une œuvre considérable, si le pénitent s'est rendu coupable d'une faute mortelle.

Cette règle, toutefois, n'est pas sans exception. Le P. Gury, résumant la doctrine de saint Liguori, pose cette règle : *Qua de causa pœnitentia levior imponi possit ?* — Resp. 2° *Si prudens timor sit ne majorem pœnitiam non adimpleat, aut ne ob graviorem pœnitentiam a confessione avertatur.* (*Compend.* t. 2, n 524.)

Saint Antonin, cité par saint Liguori, qui approuve son sentiment, engage le confesseur à n'imposer qu'un *Pater* ou toute autre pratique légère, si le pénitent n'en voulait pas accepter d'autre. *Potius imponat ei unum* PATER NOSTER, *et aliud leve : et quod alia bona quæ fecerit et mala quæ toleraverit, sint ei in pœnitentiam, si alias ipsum pœnitet, et paratum se dicit facere quod debet, sed onus pœnitentiæ dicit non posse sufferre ; tunc propter hoc, quantumcumque deliquerit, non debet dimitti sine absolutione, ne desperet* (S. Ligor. l. 6. n. 508).

Scot, Cajétan, et d'autres théologiens, avant le concile de Trente, et après le concile, le cardinal de Lugo, vont beaucoup plus loin. Ils supposent le cas, chimérique à notre avis, où un pénitent, d'ailleurs bien disposé, ne se sentirait le courage d'accepter aucune satisfaction, si légère qu'elle fût ; et ils disent que le confesseur pourrait condescendre à sa faiblesse et l'absoudre sans lui imposer de pénitence d'aucune sorte : *Si omnino nullam pœnitentiam velit recipere a sacerdote impositam, dicit tamen se habere displicentiam de peccato commisso et firmum propo-*

dique par un mot général ces fautes, mais je laisse au pénitent le soin de les nommer et de les détailler. Je regarde la pratique contraire comme un abus déplorable pour le pénitent, et assez souvent pour le confesseur.

situm non recidivandi, absolvendus est, et non respuendus, ne cadat in desperationem (Scot, in 4 Sent. dist. 15, q. 1, a. 3).

Remarquez en passant comment le savant théologien veut que l'on s'en rapporte à la parole du pénitent sur les dispositions intérieures; puis, combien il recommande d'éviter tout ce qui peut décourager le pécheur et lui rendre odieux le sacrement de pénitence. Le rigorisme suivait la règle tout opposée.

Le cardinal de Lugo, après le concile de Trente, enseignait la même doctrine : *E qua obligatione* (d'imposer une pénitence sacramentelle) *constat excipi aliquos casus.... Quartus casus est quando pœnitens ob suam fragilitatem, nullam credatur acceptaturus pœnitentiam; aliquando enim oportebit condescendere ejus imbecillitati ad vitanda graviora mala,* — Il ajoute cependant avec raison que le pénitent ne refusera jamais d'accomplir une légère pénitence. Cajétan fait la même réflexion et donne pour exemple : *Quia saltem semel signare se signo crucis nullus refutaret.* (Cajétan, *sum.* verb. *Satisfactio.* — Lugo, *de Pœnit.*, disp. 25. n. 47. Voyez l'édition romaine du *Compendium* du P. Gury, annotée par le P. Ballerini, t. 2, n. 522).

On voit quelle latitude les enseignements les plus autorisés de la théologie laissent au confesseur dans l'administration du sacrement de pénitence. C'est là surtout que le ministre de Jésus-Christ doit se laisser guider par la prudence chrétienne et l'instinct de la grâce, faisant tous ses efforts pour détruire au moins le péché mortel dans une âme, quand il ne peut la porter à un plus haut degré de vertu.

La satisfaction, en effet, ne saurait être un élément essentiel du sacrement de Pénitence, puisqu'elle a pour but, non d'effacer le péché mortel, comme la contrition, la confession et l'absolution ; mais de satisfaire pour la peine temporelle due encore au péché remis par l'absolution. Or, personne n'est tenu rigoureusement parlant d'éviter les peines du purgatoire par les pénitences en cette vie ; on peut donc recevoir l'effet essentiel du sacrement de pénitence, quand même on n'aurait pas d'œuvre satisfactoire à accomplir par ordre du confesseur.

Il est bien vrai que celui-ci a le droit et le devoir, généralement parlant, d'imposer une pénitence proportionnée au péché; le pénitent est tenu de l'accepter et de l'accomplir quand elle lui est imposée. Mais il peut arriver qu'il ne soit pas prudent au confesseur d'user de ce droit ; et alors les théologiens sont d'accord qu'il peut n'imposer qu'une pénitence légère ; et même, dans des cas plus spéculatifs que pratiques, qu'il pourrait n'en imposer aucune, et se contenter d'arracher le pécheur au danger de l'enfer, en lui laissant toute la peine temporelle à subir en purgatoire. Et de fait, c'est bien ainsi qu'on agit envers le pécheur moribond que l'on réconcilie avec Dieu, par l'absolution, alors qu'il n'a ni le temps ni la force d'accomplir une pénitence sacramentelle.

J'ai grand soin de me tenir en la présence de Dieu pendant les confessions, et je la rappelle à mes pénitents afin d'environner mon ministère de respect; j'emploie surtout cette pratique avant l'accusation des fautes sur le sixième commandement.

J'ai pour pratique de consacrer à la sainte Vierge tous les nouveaux pénitents que Dieu m'envoie. La première pénitence que je donne a toujours cet objet en vue.

Je donne fort souvent pour pénitence le chapelet en tout ou en partie afin d'accoutumer les fidèles à cette pratique. Je la regarde comme fondamentale pour la persévérance; aussi je demande à chaque confession si on y a été fidèle.

Je cherche à rendre la confession aussi peu onéreuse que possible. Si la dernière confession date d'un an, je donne l'absolution après une seconde confession. Si elle ne date que de deux ou trois mois, et que les fidèles viennent la veille d'une fête, je les absous la première fois. Faire revenir un grand nombre de fois les pénitents avant de les admettre,

Ces décisions paraîtront étranges et peu conformes à la doctrine du Concile de Trente sur la *satisfaction*. Mais, si l'on fait attention aux enseignements de la théologie sur le sacrement de pénitence et à la teneur des décrets du concile, on verra que l'opinion de Scot, de Cajétan et de Lugo est à l'abri de tout reproche.

En effet, le saint Concile en déclarant que les trois actes du pénitent, la confession, la contrition et la satisfaction, sont les parties du sacrement, ne dit pas qu'elles soient les parties essentielles et constitutives; il dit seulement qu'elles sont appelées parties de la pénitence parce qu'elles sont requises pour l'*intégrité du sacrement* et la *pleine et parfaite rémission du péché : Ad integritatem sacramenti*, *ad plenam et perfectam remissionem peccatorum* (sess. 14, c. 3).

De ces trois actes du pénitent, l'un est absolument nécessaire pour la justification dans le sacrement, c'est la contrition ou la douleur jointe au ferme propos ; le second, c'est-à-dire la confession, est également indispensable, autant du moins qu'elle est possible. Reste à savoir si le troisième, c'est-à-dire la satisfaction, est essentielle au sacrement, ou à la justification du pécheur dans le sacrement. Le Concile ordonne au confesseur d'imposer une pénitence, il veut qu'elle soit proportionnée à la gravité du délit ; mais il ajoute cette restriction : *Quantum spiritus et prudentia suggesserit* (sess. 14, c. 8). Il semble donc supposer qu'il est des cas où la prudence et l'instinct de la grâce autoriserait le confesseur à modifier cette règle générale, ce qu'il peut faire, soit en n'imposant aucune pénitence, soit en ne la proportionnant pas à la grandeur du péché.

c'est les dégoûter en pure perte. S'ils ont bonne volonté, pourquoi ne pas les admettre à la seconde fois (1)?

Dans le siècle irréligieux où nous vivons, par là même qu'une personne, surtout un homme, va se confesser, on doit lui supposer la bonne volonté comme certaine.

Afin d'assurer la réception *soignée* des sacrements, quinze jours avant les fêtes, je les annonce en chaire, et je dis *clairement* à tout mon monde de venir faire la confession préparatoire.

Je recommande la récitation du chapelet, l'offrande du travail, des prières courtes pendant le travail, l'assistance à la messe, si on le peut, la visite au Saint-Sacrement, des aumônes, selon la position de chacun. J'ajoute *très-expressément* que si on n'a pas le temps de venir faire la confession préparatoire, on se dispose au moins pendant huit jours par les pratiques ci-dessus indiquées, et puis que l'on vienne se confesser et recevoir l'absolution.

Ce n'est qu'en France que l'on est dans l'usage de faire plusieurs confessions pour se disposer à recevoir le sacrement de pénitence (2).

(1) On pourrait même les admettre à l'absolution après une seule confession, car tout pénitent suffisamment disposé peut être absous. Or, rien n'empêche qu'une personne qui se présente au saint tribunal après une ou plusieurs années, ne soit suffisamment préparée à la première fois. Tout se réduit à une question d'opportunité et d'utilité. Quelques pénitents seront mieux disposés la première fois que la seconde : d'autres au contraire, aidés par les avis du confesseur, se préparent mieux dans l'intervalle de deux confessions. Si l'on pouvait espérer que le pénitent se présentât de nouveau, il semble plus utile de l'absoudre dès la première fois. Car la réflexion du P. Faure nous a toujours paru pleine de sens : *Pœnitenti disposito utilius est, cæteris paribus, Ecclesiæ sacramenta bis recipere, quam semel; id est utilius est absolvi hac die dominica, et etiam communicare, et iterum absolvi et communicare sequenti die dominica, quam sola die dominica id ipsum facere, non autem nunc. Gemina enim sacramentorum susceptio majorem in hoc sæculo gratiam sanctificantem, majorem in futuro sæculo gloriam, et in utrumque finem copiam uberiorem auxiliorum meretur et confert* (*Dubit. theol.* dub. 4, sect. 8.)

Ce que le bon curé ajoute quelques lignes après sur la confession préparatoire à l'approche des grandes fêtes, doit s'entendre de la même manière; non d'une nécessité absolue, mais d'une plus grande utilité.

(2) L'usage n'est pas aussi général en France que semble le supposer l'auteur de ces réflexions. Dans beaucoup de nos diocèses on a compris que faire revenir plusieurs fois les pénitents avant de les absoudre c'est

En Italie, en Espagne, en Allemagne, on admet aux sacrements à la première fois. A force de vouloir perfectionner la réception des sacrements, on finit par la faire abandonner presque complétement, au moins par les hommes. Un saint prêtre disait avec raison : « Quand on a fermé la porte du tabernacle, on peut fermer la porte de l'Eglise ».

A la pénitence que j'ai coutume de donner, j'ajoute ordinairement une prière ou une pratique pour le soulagement des âmes du purgatoire. Il me semble que cette conduite peut avoir d'immenses résultats pour le soulagement des âmes du purgatoire durant toute une vie de prêtre.

La veille des grandes fêtes, je cherche tout spécialement à m'assurer de la bonne disposition de mes pénitents. J'emploie avec un fruit remarquable la méthode suivante : Je divise ma besogne par fournée de trentaines de personnes. Avant chaque fournée, je sors de mon confessionnal et je fais une exhortation générale sur la fête, sur les dispositions, sur les motifs de contrition. Je rentre au confessionnal, je fais mon travail aussi vite que je le puis, comptant pour son efficacité sur les bonnes paroles que Notre-Seigneur a placées sur mes lèvres.

Dès que je comprends que j'ai confessé les trente personnes qui m'ont entendu, je sors du confessionnal et je recommence mon exhortation pour les nouveaux pénitents qui sont arrivés dans cet intervalle. Cette pratique fait impression sur les pénitents et facilite singulièrement le travail des confessions. En procédant de la sorte, je confesse, et je *confesse bien*, trois cents personnes une veille de fête.

Chaque samedi, je confesse les personnes pieuses afin de les faire persévérer dans la perfection. Je m'efforce de leur donner chaque fois une pratique ayant pour objet les différentes vertus chrétiennes. Je m'assure qu'elles ont été fidèles à leurs exercices de piété, non-seulement aux prières du matin et du soir, mais à la sainte messe, si elles peuvent l'entendre, à la visite au Saint-Sacrement, au chapelet, au chemin de la Croix qui tient lieu d'oraison.

les dégoûter des sacrements; c'est pourquoi l'on s'efforce de les préparer sans délai, surtout lorsque l'on craint qu'ils ne reviennent pas. Et cette pratique, conforme à l'enseignement des moralistes les plus accrédités, est la seule conforme aux lois de la prudence chrétienne.

Je donne l'*absolution tous les huit jours aux personnes de piété* (1). Je compte beaucoup sur le sacrement pour donner des forces, et faire éviter le péché mortel, et même les péchés véniels délibérés. Je compte sur la bonne volonté de mes pénitents et sur l'infinie bonté de Dieu qui ne peut qu'accueillir avec indulgence des âmes qui constamment pendant de longues années viennent chaque huit jours demander pardon du passé, et la grâce de mieux faire à l'avenir.

J'accorde *facilement la communion une fois la semaine*. Je n'exige d'autre disposition que celle de ne pas être dans l'habitude du péché mortel. Cette doctrine est fondée sur saint Liguori (*Explic. des comm.*), sur Benoît XIV.

Si les âmes pieuses tombent dans quelques *fautes graves*, je continue à leur accorder l'absolution et la communion, si la faute provient de la

(1) Plusieurs prêtres se persuadent que la confession de tous les huit jours est nuisible aux âmes pieuses, et, tout en maintenant les communions fréquentes, ils remettent les confessions de quinze jours en quinze jours. Le motif que l'on fait valoir pour établir cette singulière théorie est surtout que la routine se glisse dans des confessions multipliées; et par conséquent, qu'il y a danger de rendre nul le sacrement, faute d'une vraie contrition. On ajoute aussi l'obligation imposée au pénitent de veiller davantage sur soi-même afin de se conserver pur pour les communions les plus éloignées.

La seconde raison n'est qu'une puérilité manifeste. La grâce du sacrement et les avis d'un confesseur vigilant seront d'un bien plus grand secours pour se corriger des défauts journaliers, que des efforts de courte durée; car il est évident que le délai imposé au pénitent augmente plus sa torpeur qu'il n'excite sa vigilance.

La crainte d'exposer à la nullité le sacrement de pénitence paraît un motif sérieux. Cependant il est plus spécieux que réel. Une personne qui, en fréquentant les sacrements, en est venue à ne plus commettre que les fautes légères de tous les jours, et se maintient longtemps dans cet état, retire un profit évident de ses confessions, et ce profit est une preuve suffisante des dispositions avec lesquelles elle reçoit l'absolution. Il n'y a donc aucune crainte à concevoir sur sa contrition. La pratique contraire semble trop confondre le sentiment de la douleur avec la vraie contrition.

La confession de tous les huit jours est très-conforme à l'esprit de l'Église. Dans la plupart des instituts religieux, elle est prescrite par des règles approuvées par le Saint-Siége; les saints la recommandaient aux personnes pieuses; eux-mêmes ne se contentaient pas de la confession hebdomadaire, puisque nous lisons dans la vie d'un grand nombre qu'ils se confessaient tous les jours.

faiblesse. Mais, si je vois qu'elle provient d'une certaine malice, d'une négligence marquée, d'une froideur coupable, j'attends huit jours d'intervalle pour admettre de nouveau aux sacrements. Mais je presse vivement la personne coupable de revenir avec exactitude.

Lorsqu'une personne marche bien, *je lui permets volontiers une communion de plus par semaine*, soit pour sa consolation, soit pour le soulagement des âmes du purgatoire.

Lorsqu'une âme est solide, instruite et fervente dans le service de Dieu, lorsqu'elle évite avec soin les péchés véniels délibérés, lorsqu'elle a du temps à elle, je lui accorde facilement la *communion plusieurs fois la semaine* (1).

Nous prêtres, sommes-nous des saints? Et cependant nous ne faisons nulle difficulté de communier chaque jour ! Pourquoi serais-je rigoureux à l'excès vis-à-vis de mes bons fidèles?

Je crois que je réjouis le cœur de Jésus lorsque je lui amène des âmes à la Table sainte. Il n'a pas institué son sacrement adorable pour qu'il demeure enfermé dans le tabernacle, oublié des hommes.

Les âmes pieuses sont à mes yeux le trésor d'une paroisse. Ce sont-elles qui évitent le péché, qui prient, qui font les bonnes œuvres, qui prennent intérêt à la gloire de Dieu et au salut des âmes; ce sont-elles qui aiment le pasteur, qui fréquentent l'église, l'empêchent d'être entièrement déserte dans la semaine. Ce sont-elles qui visitent le Saint-Sacrement, tiennent compagnie à Notre-Seigneur dans la solitude, même plus que les prêtres. Elles ont sans doute leurs défauts, et qui n'en a pas? mais ces défauts sont moindres que ceux du commun des fidèles; les prêtres qui les critiquent n'ont-ils rien eux-mêmes à se reprocher? Il est pénible sans doute de passer dix heures chaque samedi à les entendre au confessionnal, mais le laboureur recueille-t-il sa moisson sans avoir cultivé son champ? Qui priera pour nous après notre mort dans

(1) Les lecteurs de la *Revue* n'ont pas oublié les savants articles publiés par le R. P. Montrouzier sur les règles de la communion fréquente. Nous sommes heureux d'annoncer que ces articles, enrichis de nouveaux documents, vont être prochainement publiés à part. Ils compléteront au point de vue doctrinal le livre si pieux de Mgr de Ségur sur la sainte Eucharistie.

la paroisse, si ce ne sont les âmes ferventes que nous y aurons laissées ?

Pour ce qui concerne la confession des enfants, voici ma méthode bien arrêtée :

1° Je fais confesser les enfants qui n'ont pas fait la première communion tous les deux mois. Je fais arriver tour à tour les enfants des différents pensionnats, etc. Je les prépare d'une manière générale à la confession. J'insiste sur l'importance de l'action qu'ils vont faire. Je leur rappelle la plupart des fautes que l'on commet à leur âge. Puis, au confessionnal, je fais réciter les principales prières, le *Pater*, l'*Ave*, les Actes de foi, etc., mais lentement, distinctement, pieusement. Quant à l'accusation, j'accueille ce que chaque enfant m'apporte de lui-même, et je me borne à quelques interrogations générales. Je suis *très*, TRÈS, TRÈS-SOBRE d'interrogations surtout sur le 6me commandement (1). Après l'accusation j'ajoute quelques courtes paroles analogues à sa position. Puis je lui fais réciter lentement, pieusement l'acte de contrition. Enfin, j'annonce à mon petit pénitent que je vais lui donner la bénédiction ou l'absolution. Je tâche de leur donner l'absolution au moins une ou deux fois l'année avant la première communion, surtout s'ils paraissent avoir fait des fautes graves, et en comprendre la malice. Il serait à mon avis très-dangereux de laisser longtemps sans absolution des enfants qui ont contracté des habitudes criminelles et qui les comprennent : ce serait les laisser croupir dans l'état du péché mortel. Le confesseur il est vrai se trouvera souvent dans une grande perplexité au sujet des dispositions de ses jeunes pénitents ; mais il y a moins d'inconvénient à leur donner au moins de loin en loin l'absolution après avoir fait moralement son possible pour les disposer, que de les exposer à croupir dans l'état du péché et à mourir en cet état. Que de prêtres se font illusion sur ce point !

2° Je confesse chaque semaine, pendant les deux derniers mois, les enfants qui se préparent à la première communion. Je fixe des jours et des heures soit pour les filles, soit pour les garçons, mais

(1) Nous aurons occasion de revenir sur les interrogations à faire aux enfants dans la confession. Un des cas pratiques, qui font suite à cet écrit, a principalement en vue cette question.

toujours séparément. Je m'informe à chaque confession de l'exactitude à faire chaque exercice de piété, ou les pratiques que j'ai données. J'ai des rapports aussi paternels que possibles avec les enfants, afin de me les attacher, de dilater leur cœur, et de leur faire goûter les exercices préparatoires à la première communion. Je commence le plus tôt possible les confessions générales pour couper court à toutes les habitudes vicieuses. Je ne permets pas que les enfants se servent de livres d'examens. Ces livres leur apprennent le mal ou le leur font soupçonner. Je les interroge moi-même, comme j'ai dit plus haut.

3° Quant aux enfants qui viennent de faire la première communion, voici mes pratiques. Il faut à tout prix conserver les enfants purs. La communion et le catéchisme de persévérance, voilà les moyens que j'emploie. Je confesse les filles après la première communion tous les quinze jours, et je les tiens à cette pratique tant que je puis. Lorsque je vois que l'âge, les occupations, les passions apportent des obstacles, je vais au-devant de l'enfant, et je lui donne plus de latitude, trois semaines, un mois, d'une fête à une autre fête ; mais je fixe toujours l'époque du retour.

Pour les garçons, dans les commencements je les fais confesser à peu près comme les filles après la première communion ; mais je leur donne bien plus tôt de la latitude. Je tâche de les faire venir tous les mois tant que je puis. D'après les principes de saint Liguori, je suis très-indulgent pour donner l'absolution des fautes solitaires contre le sixième commandement, lors même qu'ils sont habitudinaires ou récidifs. C'est ici qu'il faut appliquer avec fermeté et confiance la divine Eucharistie comme remède. L'absence des Sacrements développe le mal d'une manière effrayante; leur réception ne le guérit pas complétement mais il le réduit aux bornes de la faiblesse. Il ne faut pas oublier que l'on n'a pas à faire avec des anges. Malheur au curé ou à l'aumônier d'un pensionnat, s'il est sévère avec ses enfants pour la sainte Communion ! Le démon de l'impureté fera parmi eux de tristes ravages. J'accorde plus souvent la communion aux petites filles qu'aux petits garçons. Il y a chez elles un désir éclairé des Sacrements ; je les admets toutes les fois que l'occasion se présente.

Plus tard, *quand on est arrivé à l'âge des passions*, je ne suis pas difficile ni sévère avec les jeunes gens, ni avec les jeunes filles. Le point le plus important est de conserver en eux la foi, la piété, la fidélité à l'accomplissement du devoir pascal, la pureté dans les mœurs, etc... Tous ces heureux résultats s'obtiennent plus facilement par l'indulgence que par la rigueur. Je ne les renvoie pas à une époque *éloignée*, de peur qu'ils ne reviennent point du tout. O que de jeunes filles j'ai arrêtées sur le bord du précipice avec ce système! Et combien d'autres j'en ai promptement retirées! Avec les Sacrements, les *filles légères* restent seulement légères, si elles ne deviennent pas plus sérieuses ; sans les Sacrements, de légères elles deviennent mauvaises. D'ailleurs, j'en reviens à mon principe : tant que la faiblesse seule est la cause du mal, il faut absoudre et admettre facilement à la sainte Communion. Ainsi on sauve la foi et les mœurs. Plus tard, l'âge, le mariage, avec la grâce de Dieu, viendront achever la transformation de ces pauvres âmes.

Je me sers de ces mêmes règles de conduite pour l'admission des jeunes gens qui se présentent rarement, ou à Pâques seulement

Il y a beaucoup de choses que je défends comme *occasions* du péché sans les juger occasions prochaines de péchés mortels ; je ne laisse pas d'admettre les jeunes personnes ou les jeunes gens aux Sacrements à Pâques malgré leur existence.

Je défends les danses, les veillées, les fréquentations de différent sexe. Cependant, à quelques exceptions près, je n'y vois pas un obstacle au devoir pascal (1). J'en reviens toujours là ; il faut sauver la foi et les mœurs, et si les Sacrements disparaissent tout cela disparaît aussi.

(1) Les bals, tout dangereux qu'ils sont, ne sont pas pour toute sorte de personnes une occasion de péché grave. On ne peut donc se faire une règle générale de n'admettre pas à la Communion pascale ceux qui les ont fréquentés (et nous faisons ici, bien entendu, une distinction entre les bals publics et les bals dits *de famille* ou *de société*). Nous croyons, avec le bon curé romain, que l'on gagne beaucoup plus sur ce point, et sur bien d'autres, par les œuvres de piété et la réception des Sacrements que par une rigueur excessive. Une personne mondaine, de qui l'on obtient une plus grande assiduité au saint Tribunal et à la Table sainte en cherchant à la bien disposer, ne tarde pas à prendre des goûts plus dignes d'un disciple de Jésus-Christ.

Avec mes principes de conduite, j'ai fermé des milliers de plaies. Dans les commencements de mon ministère, lorsque j'agissais par des principes différents, je voyais les effets de mon zèle rester stériles, et loin de faire le bien je gâtais la besogne. Oui, je cherche à guérir les plaies par les Sacrements. *Beati qui lavant stolas suas in sanguine Agni.*

Si on m'apporte une grande faute, si on me parle d'un grand danger, si j'aperçois une occasion presque prochaine, vite je presse la réception des Sacrements, en y mettant de ma part tout ce qui peut leur faire produire des fruits solides et durables. Je n'attends pas que les âmes soient guéries pour leur donner le remède, je l'applique, dès qu'il m'est connu ; et plus le mal est intense, plus je compte sur l'efficacité des Sacrements (1).

Je suis bien loin de regarder le remède comme inutile, lors même qu'il n'a pas produit une guérison complète. Si le mal s'est arrêté un instant, si les chutes ont un peu diminué de fréquence, si la bonne volonté s'est soutenue, je vois dans toutes ces circonstances que les Sacrements ont porté des fruits. Lors même que je ne réussirais qu'à faire éviter une seul péché mortel, je me féliciterais de l'application de mon remède.

Je ne mets pas les âmes en quarantaine avant de les absoudre ; mais, après les avoir disposées le mieux qu'il m'est possible, je me hâte de les fortifier dans le sang de Jésus-Christ. Ainsi une jeune fille vient-elle me dire qu'elle a dansé, qu'elle a fréquenté les jeunes gens, qu'elle s'est laissé aller à des familiarités, qu'elle est même tombée dans le crime, je m'empresse de la féliciter d'avoir correspondu à la grâce du retour :

(1) Le pieux curé insiste avec raison sur l'efficacité des Sacrements. La théologie janséniste, infectée des erreurs protestantes, avait mis tous ses soins à amoindrir l'action des Sacrements, ce précieux patrimoine de l'Eglise de Jésus-Christ; elle semblait faire dépendre la justification de la perfection de nos actes, en même temps que ses doctrines sur la grâce rendaient ces actes impraticables. La meilleure réfutation de ces théories désespérantes est de mettre dans tout son jour l'enseignement catholique sur l'opération toute puissante du Sacrement, pourvu que celui qui le reçoit n'y mette pas d'obstacle. C'est cette doctrine, enseignée unanimement par la scolastique, définie par les conciles, que notre bon prêtre applique dans sa méthode de direction.

puis je mets ses fautes sous ses yeux, avec leur laideur, mais sans *aucune amertume* ; et puis, je décide que tel jour elle viendra recevoir l'absolution, et si à son retour je lui trouve bonne volonté, je m'empresse de l'admettre à la communion : heureux et bienheureux que je suis d'amener cette pauvre brebis égarée à Notre-Seigneur. Parfois même, je l'admettrai au Sacrement dès la première fois qu'elle se présentera. En chaire, je suis aussi terrible que possible contre le vice en général ; au confessional je suis tout indulgence pour le pécheur lui-même : il me semble que Notre-Seigneur avait ce principe de conduite.

Lorsque les jeunes gens ou jeunes personnes se présentent pour le sacrement de mariage, je cherche à leur faire bien comprendre combien il est de leur intérêt de fléchir le cœur de Dieu pour attirer ses bénédictions, indispensables à leur bonheur J'examine avec soin leurs dispositions, l'état de leur conscience ; je leur adresse une instruction abrégée sur les principaux points de la Religion..... Ils seront chefs de famille, ils devront instruire leurs enfants..... Je cherche à les convaincre de la nécessité d'être instruits encore plus que par le passé des dogmes de la foi, des devoirs du christianisme. Quelle jouissance pour moi d'accueillir ces pauvres enfants qui quelquefois ne se sont pas approchés de 10 ou 12 ans, et qui ont passé par bien des crises orageuses ! Oh ! que cette circonstance est importante pour procurer le bien de ces pauvres âmes ! Trois confessions, et souvent deux, me suffisent pour arriver à un résultat bien satisfaisant, et pour les faire approcher des Sacrements. Oh ! que de ressources il y a dans ces cœurs en pareille circonstance pour développer les sentiments religieux ! C'est une occasion qu'un bon pasteur se garde bien de laisser échapper. Cette bonne confession qu'on leur fait faire sera toujours *un point de départ* pour l'avenir, et une source de grâces pour le présent.

Je ne donne point d'instructions aux fiancés sur les péchés que l'on peut commettre *dans le mariage*. Je sais par expérience que c'est un moyen d'augmenter le nombre de leurs fautes, et pas davantage. Je me contente de leur dire : lorsque vous *aurez quelque chose qui vous fera de la peine, vous m'en parlerez*. Je recommande bien aux jeunes femmes de ne pas parler entr'elles des obligations du mariage.

Je suis aussi extrêmement sobre d'interrogations avec les personnes déjà mariées. Je leur demande seulement en général si elles n'ont rien à se reprocher sur les devoirs de leur état, sur le mariage ? Les auteurs les plus prudents conviennent que c'est bien suffisant (1).

J'ai eu à regretter plusieurs fois d'avoir été trop loin dans mes questions au saint Tribunal, mais je n'ai jamais regretté d'avoir gardé une grande réserve.

(1) Encore même ne doit-on se permettre ces interrogations qu'avec la plus grande réserve, et lorsque, d'après la confession, il y a toute raison de croire que le pénitent commet des actions coupables, qu'il n'est pas dans la bonne foi, que c'est par oubli ou mauvaise honte qu'il n'accuse pas son péché, enfin qu'en lui faisant confesser sa faute, on peut espérer un amendement. En multipliant imprudemment les interrogations sur ces matières délicates, outre le danger de scandaliser les fidèles, on peut se rendre gravement coupable de détraction. Car ces fautes sont de celles qu'on ne peut accuser le plus souvent sans faire connaître son complice ; or tout confesseur doit savoir quelle réserve la justice naturelle aussi bien que les lois de l'Eglise lui imposent à cet égard. (Voyez Gury, *Compend.*, t. II, n° 499 et suiv. avec les savantes notes du P. Ballerini dans l'édition romaine.) C'est pourquoi si le pénitent est une personne pieuse, si sa manière de se confesser indique une vraie préparation, le confesseur n'a aucun droit de l'interroger sur sa conduite dans l'état du mariage, quand même, d'après les circonstances extérieures, il jugerait que tout ne se passe pas suivant les lois divines : car, dans de telles circonstances, tout porte à croire que s'il y a quelque faute, elle n'est pas du côté du pénitent. Les interrogations n'auraient donc pour résultat probable que de faire connaître les fautes des autres ; ce qui est contre les lois de la justice et rend odieux le sacrement de Pénitence.

JURISPRUDENCE CANONIQUE.

Peut-on acquérir un quasi-domicile suffisant pour contracter mariage, par le seul fait d'un mois d'habitation ?

On comprend assez quelle est l'importance de cette question. Les difficultés que notre législation civile apporte souvent à la célébration d'un mariage qui peut être nécessaire au point de vue de la conscience, peuvent engager en certaines circonstances les parties contractantes à s'expatrier momentanément pour légitimer une union illicite, qu'aucun prêtre ne peut bénir en France sans s'exposer aux plus graves inconvénients.

Déjà plusieurs réponses émanées du Saint-Siége ont jeté un certain jour sur cette question. Cependant il reste encore quelque obscurité que je vais tâcher d'élucider le mieux qu'il me sera possible.

Il y a parmi les théologiens modernes trois opinions à ce sujet. Les uns, avec M. Craisson n° 4357 et 4367, croient que le seul fait de l'habitation d'un mois suffit, quelle que soit d'ailleurs l'intention. D'autres avec le P. Gury, édit. 17ª, n° 847, Ballerini son commentateur, *loc. cit.* (a) et n° 846 (a) et les *Acta* etc. vol. 1, p. 138, croient que l'habitation d'un mois n'est qu'un moyen de manifester l'intention d'acquérir quasi-domicile, mais que si quelqu'autre circonstance vient détruire la présomption fondée sur ce fait, le quasi-domicile n'est point acquis. Le P. Ballerini, va jusqu'à dire que si quelqu'un se trouvait sur une paroisse avec l'intention manifestée de n'y demeurer que quelques jours, et que par suite de circonstances indépendantes de sa volonté, il se vît obligé de prolonger indéfiniment son séjour, il n'acquerrait jamais quasi-domicile, pas même par une habitation de dix ans. Il donne pour

exemple un voyageur qui, dans un port de mer attend pour s'embarquer une occasion qui lui échappe de jour en jour.

Enfin d'autres théologiens, tels que Bouvier, Gousset, pensent qu'il faut en ceci se conformer à l'usage des lieux, aux statuts diocésains. Non pas qu'ils accordent sans doute aux évêques et encore moins aux princes le droit d'établir des empêchements dirimants (ce qui serait une erreur manifeste), mais parce que le droit commun ne fait, selon eux, qu'établir un principe général, à savoir que, pour contracter dans un lieu, il faut y avoir domicile ou quasi-domicile, laissant aux lois particulières ou aux usages locaux de déterminer les conditions nécessaires pour acquérir le quasi-domicile.

De ces trois opinions la première me semble la plus probable. Comme elle se fonde principalement sur une célèbre réponse de Benoît XIV à l'archevêque de Goa, je vais citer cette réponse presque *in extenso*.

En 1754, l'archevêque de Goa consulta le pape Benoît XIV sur la validité des mariages contractés par plusieurs de ses diocésains qui, redoutant certaines difficultés qu'ils trouvaient à se marier dans leur propre diocèse, où le concile de Trente était promulgué, se retiraient dans un pays voisin où cette promulgation n'avait pas été faite, y contractaient mariage devant le missionnaire du lieu, et puis revenaient aussitôt dans le lieu de leur résidence.

Voici comment Benoît XIV expose lui-même cette consultation à laquelle il ne put répondre que le 19 mars 1758 :

« Paucis abhinc hebdomadis Fraternitatis Tuæ litteras accepimus, die 16 decembris 1754 datas, nescientes usque adhuc, quænam diuturnæ hujus moræ fuerit causa. Exposuisti autem in iis, quod, cum receptum fuerit in diœcesi tua Tridentinum concilium, servatur ad amussim ibidem sanctio illa, quæ nulla declarat matrimonia, quæ sine præsentia parochi sponsi, vel sponsæ, et sine duobus testibus celebrantur. Cum vero diœcesi tuæ finitimus sit locus quidam, Sunda vocatus, ubi nonnulli missionarii sacerdotes inhabitant ad regionis incolas ad fidem catholicam pertrahendos, edocendosque, contigit aliquando, atque nunc etiam contingit, ut quispiam difficultates prænoscens, quæ matrimonium fortassis impedirent, quotiescumque in tua diœcesi con-

trahendum foret, ab eadem discedit una cum muliere, atque Sundam pergit, ubi neque receptum, neque promulgatum fuit concilium Tridentinum, ibique matrimonium coram missionario contrahit, ac subinde regrediens ad diœcesim tuam, validum esse contendit, eo quia matrimonium non alibi nullum esse reputatur, præterquam iis in locis, in quibus concilii decretum receptum, ac promulgatum fuit. Hæc est quæstio, de qua Nos interrogasti, ut normam præfiniremus, quacum in ejusmodi matrimoniis gerere te oporteat ».

Le souverain Pontife dit ensuite que, malgré son grand âge et ses infirmités, il n'a pas voulu laisser à d'autres le soin de rédiger la réponse ; mais qu'il a voulu faire tout le travail par lui-même, à cause de sa grande expérience dans cette matière, comme on peut le voir, ajoute-t-il, par notre 33e instruction ecclésiastique que nous avons donnée étant archevêque de Bologne, et par les fonctions de secrétaire de la Congrégation du Concile de Trente que nous avons exercées pendant longtemps.

Puis il donne sur cette matière une savante dissertation dont voici le résumé, avec un extrait des parties principales.

Il cite d'abord une décrétale du pape Alexandre III, où il est dit que toutes les questions graves et difficiles doivent être déférées à l'examen du Siége Apostolique. « Sicut dignum, et omni rationi consentaneum est, graves et difficiles quæstiones ad examen Apostolicæ Sedis deferri .. », insinuant par là que l'archevêque de Goa n'avait fait que son devoir en déférant au Saint-Siége cette question de quasi-domicile *in ordine ad matrimonium*, qui est essentiellement de son ressort.

Puis il expose les diverses opinions d'un grand nombre de théologiens sur la question présente, et conclut en disant : « Sylvius vero... sapienter animadvertens, matrimonium esse validum, si quis admissa etiam fraude, patriam suam deserens, ubi Tridentinum concilium promulgatum fuit, illud contrahit in loco, ubi non est promulgatum, postquam tamen ibidem novum quasi domicilium acquisierit; ex eo infert nullum esse matrimonium, quotiescumque ille, qui contrahit, regreditur illico ad locum unde discessit, quin speciem quamdam domicilii adeptus fuerit in loco, ubi matrimonium contraxit ».

Benoît XIV rapporte ensuite en ces termes une décision de la Congrégation du Concile qui eut lieu sous le pontificat d'Urbain VIII.

« Sedente fel. rec. Urbano VIII Pontifice Maximo, archiepiscopus Coloniensis elector tria hæc dubia proposuit coram Congregatione Concilii : 1° *Quæritur humiliter a Sacra Congregatione, an incolæ tam masculi, quam fœminæ loci, in quo concilium Tridentinum in puncto matrimonii est promulgatum, et acceptatum, transeuntes per locum, in quo dictum concilium non est promulgatum, retinentes idem domicilium, valide possint in isto loco matrimonium sine parocho et testibus contrahere.*

« 2° *Quid, si eo prædicti incolæ tam masculi, quam fœminæ, solo animo sine parocho et testibus contrahendi, se transferant, habitationem non mutantes.*

« 3° *Quid, si iidem incolæ tam masculi, quam fœminæ, eo transferant habitationem illo solo animo, ut absque parocho et testibus contrahant.*

« *Hoc autem Congregatio dedit responsum die 5 septembris 1626 : Sacra Congregatio Cardinalium Concilii Tridentini interpretum ad primum et secundum respondit, non esse legitimum matrimonium inter sic se transferentes et transeuntes cum fraude.*

« *Ad tertium respondit, nisi domicilium vere transferatur, matrimonium non esse validum.* »

Benoît XIV fait ensuite observer que sur la demande de l'archevêque de Cologne, Urbain VIII confirma cette réponse par un bref; puis il ajoute :

« Hujus vero definitionis contextu bene perpenso, facile intelligitur, matrimonia primo ac secundo loco exposita, irrita ac nulla ab eadem Congregatione decerni, eo quia fraus intercessit; validum autem censeri matrimonium tertio loco positum, in quo, licet fraus intercesserit, nihilominus is, qui matrimonium contrahit, antequam illud iniret, domicilium, seu quasi domicilium adeptus erat eo in loco, ubi matrimonium inivit : *Nisi domicilium vere transferatur.* Siquidem novum non est, neque inusitatum, quod quis domicilium habeat aliquo in loco, et quasi domicilium adipiscatur in alio : in quo rerum statu si versetur, tunc eidem liberum erit matrimonium contrahere coram illo parocho, intra

cujus parœciæ fines tunc inhabitat, cum matrimonio jungitur, juxta communem sententiam, a nobis relatam, sancitamque in superius memorata institutione nostra ecclesiastica 33 latinæ editionis. »

Après cela le savant Pontife rapporte plusieurs autres décisions de la même Congrégation dans le même sens ; puis il dit ce que fit encore Urbain VIII pour confirmer de nouveau la doctrine exprimée par toutes ces décisions, et il ajoute :

« Adeo ut ex sententia communiter hodie recepta, atque observata, nullum atque irritum habendum sit matrimonium, in fraudem proprii parochi, coram parocho alterius loci contractum, dummodo tamen ille qui contrahit, antequam matrimonio jungatur, legitimum domicilium, vel quasi domicilium revera in hoc altero loco adeptus non fuisset, atque inibi fortassis post matrimonium contractum ad aliquod tempus commoratus non esset. »

Il dit ensuite à l'archevêque de Goa qu'il lui envoie un exemplaire du bref précité d'Urbain VIII, qu'il confirme de sa propre autorité, lui ordonnant à lui et à ses successeurs de se conformer à cette règle dans tous les cas semblables qui arrivent fréquemment dans son diocèse.

« Atque hoc pacto, ajoute-t-il, satisfecisse nos arbitramur petitioni, quam proposuisti in epistola die 18 decembris 1754, ubi normam quam sequereris, commonstrari tibi cupiebas, si contingant, uti paulo ante dicebamus, matrimonia eorum, qui ad evitandas difficultates, in quas vel offenderant, vel offensuri erant, si matrimonium in tua diœcesi celebravissent, transeunt ad finitimum locum, in quo coram aliquo missionario matrimonium contrahunt, deinde vero ad eam regionem, ubi verum domicilium habent, revertuntur. »

Avant de passer outre, résumons cette première partie de la Constitution de Benoît XIV. Comme on le voit, il ne s'agit pas de donner ici une réponse pour un cas particulier, mais d'établir une règle générale pour tous les cas qui pourront se présenter à l'avenir. Or, de quoi s'agit-il? Il s'agit de savoir si le mariage est valide lorsque les parties contractantes passent d'un lieu où le Concile de Trente est publié dans un autre où il ne l'est pas, et cela précisément à dessein d'éviter les difficultes qu'ils pourraient rencontrer dans le lieu de leur domicile. Or,

Benoît XIV donne ici pour règle celle qu'Urbain VIII et plusieurs décisions de la S. Congrégation avaient déjà consacrée, savoir : si ceux qui se transportent ainsi *in fraudem* n'acquièrent aucun domicile ou quasi-domicile dans le lieu où ils contractent, le mariage est nul, mais, au contraire, s'ils acquièrent domicile ou quasi-domicile, le mariage est valide, bien qu'il y ait eu fraude de leur part.

« Validum autem censeri matrimonium tertio loco positum, in quo, licet fraus intercesserit, nihilominus is, qui matrimonium contrahit, antequam illud iniret, domicilium seu quasi domicilium adeptus erat eo in loco ubi matrimonium inivit.

Reste maintenant une autre question. Que faut-il pour que ces personnes qui se transportent ainsi *in fraudem*, puissent néanmoins acquérir quasi-domicile ? Est-il nécessaire qu'elles manifestent dès leur arrivée en ce lieu l'intention de s'y fixer pour un certain temps ; et pour combien de temps ? Ou bien, au contraire, suffit-il qu'elles y habitent de fait pendant un certain temps, sans manifester aucune autre intention que celle qui résulte du fait même (1) ? Et dans ce cas, quel est le laps de temps suffisant par lui-même pour acquérir quasi-domicile?

Voici comment Benoît XIV répond à cette question :

« Post hæc, necessarium fore censemus non nihil adjungere, ut in propatulo sit, quidnam requiratur ad quasi domicilium adipiscendum. Verum hac in re non alio pacto responderi potest, nisi quod, antequam matrimonium contrahatur, spatio saltem unius mensis ille, qui contrahit, habitaverit in loco, ubi matrimonium celebratur. Definitiones congregationis Concilii hac de re observari poterunt apud Fagnanum in cap. *Significat*, *de Parochiis*, ubi, earumdem contextu perpenso, hæc habet sub num. 39 : Vir et mulier Trajectenses timentes impedimentum a parentibus, cum ad vicinam urbem Aquisgranam se contulissent, et ibi aliquandiu morati matrimonium contraxissent, Sacra Congregatio, consulta super validitate, censuit exprimendum tempus, quo contrahentes Aquisgranæ manserunt ; quod si fuerit saltem unius mensis, dandam esse decisionem pro validitate ».

(1) Celui qui demeure pendant six mois librement et volontairement, manifeste par là qu'il veut demeurer pendant six mois.

Ainsi d'après cette réponse de la S. Congrégation, que Benoît XIV confirme en la citant, tout ce qu'il faut pour acquérir quasi-domicile, quand on se transporte dans un lieu pour y contracter mariage, afin d'éviter les difficultés qu'on trouverait dans son domicile habituel, c'est tout simplement un mois d'habitation. Comme on le voit, il n'est ici nullement question de prendre une position qui manifeste l'intention de résider la majeure partie de l'année, comme une place de juge, de médecin, de domestique. Rien n'indique que cet homme et cette femme qui s'étaient transportés d'Utrecht à Aix-la-Chapelle, exprès pour contracter à l'insu de leurs parents, y aient pris une position semblable ; au contraire, il est probable qu'ils n'ont pas cherché à prendre une place dans un lieu où ils ne venaient que pour se soustraire aux difficultés qu'ils redoutaient de la part de leurs parents. D'ailleurs, il n'est point fait mention de cette condition dans la réponse de la S. Congrégation ; on ne demande qu'une habitation pendant un mois. Et c'est cette réponse, conçue en ces termes, que Benoît XIV donne pour règle générale à l'archevêque de Goa.

Mais, demandera-t-on ici, l'habitation d'un mois est-elle toujours tellement nécessaire qu'on ne puisse jamais acquérir quasi-domicile, *in ordine ad contrahendum matrimonium*, avant ce laps de temps, quand bien même on prendrait en arrivant une position à long terme, comme l'une de celles que nous avons indiquées plus haut ?

Voici comment Scavini répond à cette question, n. 553 :

« Attamen ut quis contrahat in aliquo loco ratione quasi domicilii, ex const. *Paucis abhinc* Benedicti XIV, necesse est ut habitaverit spatio saltem unius mensis in loco ubi matrimonium celebrat. Idque merito ; sic enim jam cognitus fit ab incolis illius loci, ac quasi concivis. »

Scavini parle ici de ceux mêmes qui viennent passer une partie notable de l'année pour affaires, comme pour exercer l'office de juge, de médecin, de professeur, etc., comme on peut le voir par le contexte.

Le P. Ballerini au contraire (apud Gury, n. 839. (a)) ; pense que, dans ce dernier cas, le quasi-domicile suffisant s'acquiert dès le premier jour, comme le vrai domicile, et il dit que c'est l'opinion commune des canonistes ; en sorte que la résidence d'un mois ne serait qu'un moyen

subsidiaire de manifester l'intention de demeurer la majeure partie ou du moins une notable partie de l'année.

Il me semble plus probable que Benoît XIV ne s'occupe ici que du quasi-domicile acquis par la simple habitation (et non par une position). C'est ce dont il est uniquement question dans la matière qu'il traite. Il n'ignorait pas sans doute la doctrine commune des canonistes que relate le P. Ballerini, à savoir que le quasi-domicile s'acquiert dès le premier jour aussi bien que le domicile, quand il résulte d'un fait manifestant l'intention de se fixer *per majorem anni partem ;* et il ne paraît pas qu'il veuille la réformer sur ce point. La matière ne l'y amenait pas, et il ne le dit pas assez expressément.

Il est bien vrai qu'il ajoute :

« Natalis Alexander *Theologia Dogmatica et Morali*, lib. 2, *de Sacrament. Matrim.* cap. 2, art. 2, regul. 6, animadvertit, ad acquirendum quasi domicilium oportere, ut contrahentes, antequam matrimonium celebrent, tanto tempore eo in loco, ubi copulantur, fuerint commorati, ut ibidem cogniti jam sint, atque perspecti ».

Mais Noël Alexandre ne parle non plus dans ce passage que de ce quasi-domicile qui s'acquiert par le simple fait de l'habitation, comme on peut s'en convaincre en examinant le contexte. On verra, en effet, que dans la plupart des exemples qu'il rapporte il est question de personnes qui se transportent d'un lieu à un autre, et y passent quelque temps uniquement pour y contracter mariage. Il cite entre autres le fait d'Aix-la-Chapelle rapporté ci-dessus.

On peut donc croire que Benoît XIV n'allègue cet auteur que dans le sens restreint que nous venons d'indiquer. C'est comme s'il disait : « Ceux qui viennent dans un lieu pour y contracter mariage sans y prendre aucune position qui les y fixe pour un certain temps, qui vivent par exemple au jour le jour dans une hôtellerie, en attendant le moment où ils pourront se marier, ces gens-là ne seront réputés que des étrangers et des inconnus, tant qu'ils n'auront pas passé le temps suffisant (un mois), pour qu'on puisse les connaître et les considérer comme des habitants du lieu ».

On conçoit, en effet, qu'un homme qui exerce dans une localité les

fonctions de juge ou de médecin, y sera bien plutôt connu et considéré comme habitant, qu'un voyageur qui loge passagèrement à l'hôtel.

Cette interprétation peut se confirmer par la réflexion suivante. La Sacrée Congrégation, en répondant dans la cause d'Utrecht, ou d'Aix-la-Chapelle, que le mariage était valide, si le séjour avait été d'un mois, ajoute ces paroles : « Alias de novo referendum in Congregatione » (Fagnan. l. c.). D'où il suit qu'à défaut d'un séjour d'un mois, il pourrait y avoir d'autres circonstances qui établiraient un quasi-domicile. Or ces circonstances, ce sont apparemment celles qui tendraient à établir une position, comme une place de domestique, etc. Voir Craisson, 4367 ; le même auteur n. 4365, cite un exemple de quasi-domicile acquis par un séjour de quinze jours.

Au reste, quoi qu'il en soit de cette question incidente, nous revenons à la question principale, et nous disons que le séjour d'un mois est déclaré par Benoît XIV comme *suffisant* à lui seul pour acquérir quasi-domicile *in ordine ad contrahendum, etiamsi fraus intercesserit.*

Reste maintenant une dernière question. Un grand nombre de canonistes pensaient, au témoignage de Benoît XIV (vid. sup. p.), que si les contractants restaient encore quelque temps dans le lieu de leur mariage après l'avoir contracté, cela pourrait beaucoup servir pour déterminer s'ils avaient véritablement acquis quasi-domicile. Or, cette circonstance est-elle vraiment nécessaire, ou plutôt n'est-elle pas surabondante, quand il y a séjour d'un mois ? Voici comment le souverain Pontife répond à cette question :

« Dubitari autem posset, num ad quasi domicilium acquirendum matrimonii causa, uti diximus, non solum requiratur præcedens habitatio, verum etiam subsequens ad aliquod temporis spatium. Verum cum observaverimus, subsequentem habitationem ab iis auctoribus, qui hanc tractarunt materiam, tanquam magni momenti adminiculum reputari, ut novum domicilium quæsitum dicatur, nihil vero de illa præscriptum fuisse a Concilii Congregatione in adducta paulo ante definitione penes Fagnanum, nolumus hac de re quidquam novi decernere. »

Puisque ni la Sacrée Congrégation, ni Benoît XIV, n'exigent ce séjour après le mariage pour qu'il y ait vrai quasi-domicile, et qu'il dé-

clare plus haut que le séjour d'un mois suffit, il est clair qu'il suffit en effet.

D'où vient donc que de graves auteurs, tels que Gury et Ballerini, ont prétendu que cela ne suffisait pas, et que le séjour d'un mois ne fournissait qu'une présomption, et non pas une preuve en faveur du quasi-domicile? Le voici :

Ces auteurs s'appuient sur la 33e institution de Benoît XIV, dans laquelle il déclare et appuie sur l'autorité de la Sacrée Congrégation que le séjour à la campagne *recreationis causa vel pro negotiis rusticanis* ne suffit pas pour acquérir quasi-domicile. D'où ils concluent que celui qui vient à la campagne dans ce but, n'acquerra jamais domicile quelque longtemps qu'il prolonge son séjour. Et pour concilier cette doctrine avec la déclaration de la Sacrée Congrégation dans l'affaire d'Utrecht et la réponse de Benoît XIV à l'archevêque de Goa, ils supposent que, dans les deux cas, il y avait des circonstances particulières qui ont manifesté dans les contractants l'intention d'acquérir un domicile sérieux, véritable; ou que, du moins, il n'y aurait rien qui empêchât de présumer cette intention. Car, disent-ils, le fait même de l'habitation pendant un mois doit faire présumer cette intention; et cette présomption sera valable, tant qu'elle ne sera pas détruite par une preuve contraire. Celui qui vient à la campagne *recreationis causa vel pro negotiis rusticanis*, montre assez par là qu'il n'a pas l'intention d'acquérir un quasi-domicile sérieux et véritable ; et la présomption, tirée du séjour d'un mois, doit le céder à cette preuve contraire.

J'avoue qu'il y a ici une difficulté sérieuse. Mais la solution proposée ne me paraît pas satisfaisante.

En effet, quelles que soient les circonstances qui ont pu se présenter dans la cause d'Utrecht, toujours est-il que Benoît XIV donne la réponse de la Sacrée Congrégation *in abstracto* et comme une règle générale que l'archevêque de Goa devra suivre. Il devra donc déclarer valides tous les mariages clandestins contractés à Sunda (ville limitrophe de son diocèse), après un mois de séjour, par tous ceux qui y seront venus tout simplement pour s'y marier plus facilement, en évitant les difficultés qu'ils eussent trouvées dans leur propre diocèse, se propo-

sant bien de s'en retourner, et s'en retournant, en effet, dès que le mariage est contracté.

Certainement si celui qui va à sa maison de campagne, pour prendre ses vacances ou traiter ses affaires, montre par là qu'il ne veut pas acquérir de domicile sérieux, ceux dont nous venons de parler le montrent bien davantage.

Il faut donc, ce me semble, chercher une autre solution à la difficulté présente.

Il ne servirait de rien de faire observer que Benoît XIV dans sa 33e institution parle comme archevêque de Bologne et dans la constitution *Paucis abhinc* comme chef de l'Église, et que par conséquent s'il y a contradiction entre ces deux pièces, qu'il faut laisser la première comme ne contenant que des statuts diocésains, et s'attacher à la seconde comme ayant une autorité universelle.

Cette solution, dis-je, n'est pas non plus admissible ; car, outre que Benoît XIV cite trois fois son institution dans sa bulle, que cette institution a été depuis citée par tous les auteurs comme faisant partie du droit commun et qu'elle a ainsi acquis une autorité universelle ; outre cela, comme je l'ai déjà dit, Benoît XIV dans la dite institution confirme la doctrine en question par plusieurs réponses de la Sacrée Congrégation.

Quelle sera donc notre solution ? La voici. On peut distinguer comme je l'ai insinué plus haut, deux manières d'acquérir quasi-domicile. La première, c'est de prendre dans un lieu une position qui vous y donne une certaine fixité comme une place de juge, de médecin, de professeur, etc., etc. La seconde, c'est de vivre au jour le jour durant un temps notable, au moins un mois. Benoît XIV parle de la première manière dans son institution et de la seconde dans sa constitution. En sorte que ces paroles : *Ad acquirendum quasi-domicilium non sufficit ruri degere recreationis causa*, doivent s'entendre dans ce sens : Illud non sufficit ad acquirendum quasi-domicilium ratione status ; quia recreatio non constituit statum. Ce qui n'empêcherait pas qu'une villégiature prolongée ne pût à la fin constituer le quasi-domicile ; *non ratione status, sed ratione temporis habitationis.*

De même, quand il est dit dans la Constitution : *Ad acquirendum quasi-domicilium requiritur habitatio saltem unius mensis*, cela veut dire : Hoc requiritur ut quasi-domicilium acquiratur solo habitationis facto ; ce qui n'empêcherait pas qu'on acquît plutôt domicile en prenant dès le commencement une place de juge ou de professeur.

Et pour qu'on ne dise pas que cette hypothèse est sans fondement, je vais l'appuyer sur le texte même de la dite Institution.

Benoît XIV (ou plutôt l'archevêque de Bologne) s'exprime ainsi : « Si quis domicilium minime relinquens ex civitate, vel oppido, in quo degit, in alium locum proficiscatur, ibique matrimonium ineat, quin antea domicilium sibi vel quasi domicilium comparaverit, illud omnino irritum (est) ; quia cum fraude in proprium parochum conjungitur ». Il se fait ensuite cette objection : « Non inficiamur eamdem Congregationem. .. non semel decrevisse valida illorum matrimonia, qui ad evitandas cum parentibus altercationes ex parochia domicilii in alium locum demigrantes, ibi matrimonium contraxerunt; ita Fagnanus commemorat (ici il cite en marge l'endroit où Fagnan rapporte la réponse relative à la cause d'Utrecht). Advertendum tamen est matrimonium hoc pacto ineuntes antequam rem perficerent, domicilium in eo loco, vel quasi domicilium assecutos fuisse. Nam diu (c'est-à-dire au moins un mois) morati ibidem ante matrimonium fuerant, neque inde postea decesserunt, ut primam sedem ac domicilium repeterent, quemadmodum Clericatus recte perpendit ».

Comme on le voit, Benoît XIV admet dans son institution tout aussi bien que dans sa constitution que le quasi-domicile s'acquiert par le seul fait d'une longue habitation, sans autre intention que celle de se soustraire à des difficultés locales, à plus forte raison si on se proposait en même temps de profiter de ce séjour pour traiter quelques affaires (*negotia rusticana*). Il est vrai qu'il ne détermine pas ici ce qu'il faut entendre par cette habitation durant un temps notable *diu morati* ; mais il dit dans sa Constitution que c'est un mois. Il y dit également, qu'il ne veut rien ajouter à ce que la Sacrée Congrégation a exigé jusqu'ici, et que, la Congrégation n'exigeant pas que le séjour se prolonge quelque temps après le mariage, il ne veut pas non plus l'exiger.

Voyons maintenant ce qu'il faut penser de l'opinion des théologiens qui disent que la question du temps nécessaire pour acquérir quasi-domicile, *in ordine ad contrahendum matrimonium*, doit se décider d'après les usages des lieux.

Laissant de côté toutes les considérations préliminaires qu'on pourrait faire à ce sujet, je vais droit au but, et je dis qu'il s'agit uniquement de savoir si la Constitution de Benoît XIV n'a qu'une valeur relative pour le seul diocèse de Goa, ou si elle oblige en tous lieux. Or c'est la dernière hypothèse qui est la véritable. En effet, 1° le souverain Pontife, comme on le voit par le contexte, ne s'appuie nullement sur l'usage établi dans le diocèse de Goa. Il donne simplement une règle, ou plutôt il fait connaître celle qui était déjà établie par la Sacrée Congrégation interprète du Concile. Or l'interprétation authentique du Concile doit obliger partout.

2° Plusieurs faits récents montrent que l'intention du Saint-Siége est que la dite Constitution de Benoît XIV serve partout de règle dans l'espèce.

Voici ce que dit à ce sujet le P. Gury, n° 847 :

« Hæc Benedicti XIV doctrina confirmatur recenti decisione S. Cong. Inquisit. die 6 decemb. 1843.

« Postulatum : Joannes et Maria, Mechliniæ domicilium habentes, Londinum veniunt, et sine auctoritate vel licentia suorum parochorum, uno solummodo mense elapso, Londini matrimonium contrahunt. Quæritur utrum hoc matrimonium sit invalidum propter supradictum conc. Trid., sess. 24, cap. 1, *de Reform*, necne?

« S. Cong. Inquis. ad dubium propositum respondit : Stet epistolæ Benedicti XIV ad episcopum Goanum, die 6 decemb. 1645 ».

3° Nous avons un exemple encore plus récent : c'est une décision donnée par la S. C. du Conc., le 16 juin 1866, et confirmée le 28 du même mois. Il s'agissait d'un mariage contracté en Angleterre devant l'officier civil, entre un français et une irlandaise, demeurant l'un et l'autre en France. Les parents du jeune homme faisant opposition à ce mariage, il se fit, comme je viens de le dire, en Angleterre, après une résidence de 15 jours à peine pour le jeune homme, et de 4 jours pour

la jeune personne. Ce mariage ayant ensuite été attaqué par les parents du jeune homme, il fut déclaré nul par les tribunaux civils. En conséquence de cette déclaration, le jeune homme voulut, quelques années après, contracter un autre mariage. Le père de la jeune personne fit opposition auprès de l'évêque du lieu et de l'archevêque. La cause ayant été portée à Rome, la S. Cong. du Conc. chargea l'évêque de la juger en première instance et lui donna comme instruction de se conformer à la décision donnée à l'évêque de Grenoble le 3 avril 1841. Or cette décision, comme nous allons voir tout à l'heure, est fondée elle-même sur la Constitution de Benoît XIV, *Paucis abhinc*.

De plus, la cause ayant de nouveau été portée à Rome par voie d'appel, la S. Cong. prononça la nullité du mariage. Or, il est facile de se convaincre en lisant le résumé des procédures (*Acta* tom. II, p. 387 etc) que ladite Constitution de Benoît XIV y est citée et acceptée comme devant, même en France, servir de règle en pareil cas.

Voici maintenant la réponse donnée à l'évêque de Grenoble en 1841; elle se trouve rapportée in extenso dans ce même recueil (*Acta* tom. II, p. 434 etc.) avec l'exposé des motifs. Il s'agissait d'un mariage contracté à Londres, après huit ou dix jours d'habitation, toujours par suite de la difficulté de contracter en France, à cause des obstacles de la loi civile. Le missionnaire apostolique qui avait fait ce mariage prétendait être muni de priviléges spéciaux à ce sujet. L'évêque de Grenoble, tout en déférant cette cause à Rome, demandait en même temps une règle générale pour les cas semblables qui pourraient se rencontrer.

Or, dans la discussion qui fut faite, après avoir constaté, par la déclaration du secrétaire et des officiers de la S. Cong. de la Propagande, que les prétendus priviléges du missionnaire apostolique étaient apocryphes, on prit pour base de l'examen, entre autres documents, la réponse de Benoît XIV à l'archevêque de Goa (Constit. *Paucis abhinc*), et l'on donna la réponse suivante :

« Ex hactenus deductis non constare de validitate matrimonii, sed ad declarationem nullitatis esse procedendum confectione processus, servata saltem in substantialibus forma constitutionis b. m. Bened. XIV, *Dei miseratione*, inspecto præsertim animo, et tempore, quo asserti

sponsi commorati sunt, nedum Londini, sed etiam in districtu illius Apostolici vicariatus ; quatenus autem episcopo magis expedire visa fuerit matrimonii convalidatio, renovato consensu secreto, pro facultate dispensandi super quovis impedimento juris ecclesiastici tantum juxta solitas clausulas, quatenus adsit ; ac etiam pro facultate sanandi in radice juxta formam, quatenus id necessarium duxerit, facto verbo cum SSmo super omnibus ». Die 3 april. 1841.

Cette réponse est bien d'accord avec ce que nous avons dit plus haut. D'un côté on déclare que la validité du mariage n'est pas certaine, *non constare de validitate ;* parce qu'il n'était pas prouvé que les parties eussent passé un mois en Angleterre. Les pièces du procès ne faisaient mention que de 8 ou 10 jours passés à Londres, sans dire s'il y avait eu dans un autre lieu du même vicariat apostolique un séjour suffisant pour compléter la résidence d'un mois dans ce district. De plus, quoique le motif principal du départ ait été le désir de contracter mariage, il n'était point dit que l'une des deux parties n'y eût pas pris une certaine position comme celle d'étudiant, de servante, qui aurait pu établir le quasi-domicile avant le séjour d'un mois. Voilà pourquoi on recommande à l'évêque d'examiner et l'intention et le temps, « *inspecto præsertim animo et tempore* ».

La conclusion générale de tout ce qui précède, c'est qu'à Rome les questions de quasi-domicile pour le mariage relatives à la France sont traitées d'après les principes généraux du droit canonique, d'après les réponses de la S. C. du C. et spécialement la constitution *Paucis abhinc*, sans avoir égard aux usages des différents diocèses, et que, même dans les instructions qu'on donne aux évêques, on leur recommande de suivre les mêmes règles. On devrait donc regarder comme valide un mariage contracté *coram parocho*, après un mois de résidence, soit en France soit à l'étranger, et après un temps moins long, si adsit intentio manifestata per longum tempus manendi, v. g. si unus e contrahentibus locet operam suam ad annum vel dimidiam partem anni.

J'ajoute avec le P. Perrone (*de Matrimonio christiano*, l. 2, sect. 1, cap. 1, art. 5, p. 278) que l'Église, qui n'a pas égard aux usages diocésains, fait encore bien moins attention aux lois civiles. « Ejusmodi

autem spatium juxta leges quidem civites varium, longius nempe vel brevius esse potest ; sed Ecclesia ad hanc civilium legum varietatem non attendit, sequiturque in praxi jus ecclesiasticum, quo saltem unius mensis spatium requiritur ac *sufficit* ». On peut voir une preuve de cette assertion dans les *Acta*, vol. II, p. 141.

PERDEREAU,
Professeur de morale au grand séminaire de Versailles.

LETTRE DE S. E. LE CARDINAL PATRIZI,

Préfet de la S. Congrégation du Saint-Office,

A MGR BAILLARGEON, ÉVÊQUE DE TLOA, *in partibus infidelium*, ET ADMINISTRATEUR DE QUÉBEC,

Sur la question des Classiques.

Illustrissime ac Reverendissime Domine uti Frater,

Ex tuis litteris die 23 novembris anno proxime elapso ad me datis, Eminentissimi Patres Cardinales una mecum Sacræ Inquisitioni præpositi ægre admodum intellexerunt graves in ista diœcesi obortas esse et adhuc commoveri dissensiones inter viros potissimum ecclesiasticos, propterea quia in tradendis humanioribus litteris tum in seminario diœcesano, tum in aliis puerorum juvenumque collegiis vigilantiæ atque auctoritati tuæ commissis libri ab ethnicis auctoribus conscripti, licet emendati, præleguntur. Non est profecto, cur qui hujusmodi libros a litterarum studiis amandandos existimant hac in re vehementer sollicitos anxiosque se præbeant. Explorata enim res est et antiqua constantique consuetudine comprobata, adolescentes etiam clericos germanam dicendi scribendique elegantiam et eloquentiam sive ex sapientissimis sanctorum Patrum operibus, sive ex clarissimis ethnicis scriptoribus ab omni

labe purgatis absque ullo periculo addiscere optimo jure posse. Id ab Ecclesia non toleratur modo, sed omnino permittitur, et a Sanctissimo Domino Nostro Pio Papa IX perspicue declaratum fuit in epistola encyclica ad Galliarum episcopos die 21 martii 1853 missa. Quum igitur antiqui libri ab ethnicis græce aut latine conscripti, qui in seminario et collegiis istis adhibentur, non ii nimirum sint, qui res lascivas seu obscenas tractant, narrant, aut docent, imo ab omni labe sint jam diligentissime expurgati, sicut insigni testimonio tuo ultro fateris, idcirco nihil est, quod in usu hujusmodi librorum jure possit reprehendi. Verumtamen illud maxime dolendum est, quod hanc ob causam, disturbata isthic cleri concordia, non parum commoti sint animi : quia si semper, nunc certo viri catholici præsertim ecclesiastici non in agitandis fovendisque importunis controversiis, sed in catholica tuenda veritate et in sanctæ Ecclesiæ juribus, quæ adeo divexatur, propugnandis omnem operam et industriam debent impendere. Quare te maximopere sacra hæc Congregatio in Domino cohortatur, ut non minori contentione quam pastorali caritate ecclesiasticos istos viros concordissimis animis idipsum dicere omnes et in eodem sensu atque in eadem sententia perfectos esse moneas ; atque efficias, ut ab omni quæstionum vanitate abhorrentes, sedulo naviterque Dei et proximorum negotium agant. Non dubitatur, quin pro spectata tua prudentia a procurando hoc salutari officio nunquam desinas ; et interim fausta cuncta ac felicia tibi precor a Deo.

Romæ, die 15 februarii 1867.

Amplitudinis Tuæ

Addictissimus uti Frater,

Sign : P. Card. Patrizi.

BIBLIOGRAPHIE.

—

Le tome III des **Dogmes théologiques** de Thomassin.
Paris, L. Vivès.

Voilà un magnifique in-quarto de 816 pages parfaitement imprimé : œuvre admirable et durable, qui passera à nos descendants et provoquera leur reconnaissance. Ce volume est consacré tout entier à l'*Incarnation*, à cet adorable mystère qu'on ne peut ni trop connaître ni trop aimer. On sait en quelle estime singulière ce traité de Thomassin a toujours été tenu, et combien de plaintes ont été formulées au sujet de sa rareté. Eh bien, cet ouvrage tant recherché, tant désiré, nous l'avons maintenant dans une réimpression splendide. Le traité de l'Incarnation se partage en six livres. Le premier traite *de Congruentia Incarnationis*. — Le second examine trois questions : Pourquoi il a été plus convenable que le Fils prît chair? Qu'il naquît d'une vierge? Si Adam n'eût point péché, le Verbe se fût-il néanmoins incarné? Pourquoi, en ce mystère, la race d'Abraham a été préférée aux anges? — Le troisième traite de l'unité de personne, *de Unitate personæ*. — Le quatrième des deux natures, *de Duabus naturis*. — Le cinquième de la double volonté et opération. — Le sixième de la sainteté et de la grâce du Christ : *de Sanctitate et Gratia Christi*.

Nous ne pouvons point, nos lecteurs le comprennent, entrer ici dans l'examen détaillé des richesses entassées dans ce volume. Quelques mots seulement sur une opinion aujourd'hui assez répandue. Plusieurs ouvrages français récemment publiés enseignaient que le Verbe de Dieu se serait incarné lors même qu'Adam n'eût pas péché. Quand on aura lu Thomassin, il ne restera plus aucun doute. Avec lui, on verra que ces idées qu'on veut propager, sont, comme parle le

savant oratorien : « *hallucinationes* » (p. 189), et on les appellera comme lui : « *Sententiam pietatis specie fucatam, solido autem veritatis fundamento destitutam* » (*ibid.*). Oui, ce sentiment, tout en présentant une certaine apparence de piété et d'éclat, n'a, en réalité, aucun fondement. Les Pères, dit Thomassin, ont unanimement enseigné que si Adam n'eût pas péché, le Fils de Dieu ne se fût jamais incarné : « *Unanimi adstipulatione sanctos patres in hanc certasse sententiam.* » Le P. Pétau, enseigne aussi, chose remarquable, que, dans l'ancienne théologie, il n'y a à ce sujet aucune altercation, et il suit la doctrine de S. Thomas qui est celle de Thomassin (*de Incarn.* l. II, c. XVII, n. 7 et seq. ed. Vivès, t. V, p. 362). C'est là un argument considérable qui indique aussi le sens que nous devons attribuer à la doctrine de la sainte Écriture, selon la règle de foi de Pie IV : « *Nec eam unquam nisi juxta unanimem consensum Patrum accipiam et interpretabor.* » Le chapitre VI du livre II est ainsi intitulé : « *Contrariæ sententiæ authores Naclantus et ante eum Rupertus. Eorum argumenta referuntur et confutantur* (p. 196). Thomassin consacre six chapitres à soutenir la véritable doctrine.

Cela n'a pas empêché Scot, cet esprit souvent trop indépendant, de soutenir que, toute hypothèse arrivant, le Verbe se serait incarné, dans une *chair passible* si Adam péchait, dans une *chair non passible*, s'il ne péchait pas : interprétation qui a quelque chose de ridicule, dit Grégoire de Valence : « *Aliquid ridiculi* ». Cet auteur est à consulter sur le point actuel, il l'a puissamment traité.

Suarez (*de Inc.* q. I, a. 4, disp. V, sect. V.) suit avec quelque modification le sentiment de Scot. Isambert suit Suarez. C'est un grand nom que celui de Suarez ; mais, *salva reverentia*, il lui est arrivé en cette question, ce qui lui est advenu quand il s'est agi de savoir ce que Jésus-Christ avait mérité pour les anges (q. XX, a. I, disp. XLII, sect. I). Après avoir dit, et avec raison, que les Pères enseignent que le Christ n'a point mérité à ces esprits bienheureux *la grâce et la gloire*, il embrasse, néanmoins, le sentiment opposé : « *Ut verum fatear, neque ex scripturis, neque SS. Patribus possit hæc sententia efficaciter convinci.* » Les autres théologiens qui ont suivi Suarez n'ont

découvert aucun argument nouveau, et le sentiment opposé est resté toujours plus commun et plus probable.

Sans entrer dans de plus amples considérations, ajoutons que le sentiment de Scot fait perdre, en grande partie, au mystère sacré de l'Incarnation son caractère de miséricorde. Si Jésus fût venu au monde, quand même Adam n'aurait point péché, nous devons lui être reconnaissants, sans doute, mais moins, ce semble, que si, samaritain charitable, il ne s'était arrêté que pour guérir nos plaies. Ce n'est plus le « *propter* NIMIAM *charitatem* » de saint Paul. On conçoit une charité plus excessive et plus miséricordieuse, celle qui l'a fait descendre dans l'unique but de sauver l'homme tombé : voilà l'amour, voilà l'excès, voilà la plénitude de la miséricorde et de la bonté.

L'optimisme, cet inexplicable système, se trouve atteint aussi, d'une manière assez forte quoique moins directe, par l'enseignement puissant de Thomassin.

Ajoutons, en terminant, que la théologie spéculative de Périgueux, imprimée en 1700, réfutait avec une vigueur et une plénitude de doctrine remarquable, le sentiment de Scot (*lib. V, cap. I,* q. v, *tom. II,* p. 51). Cette discussion a été réimprimée dans un appendice à la fin du livre *de Sacratissima Verbi divini Incarnatione* (Paris, Vivès), p. 157. H. GIRARD.

Instructions, Lettres pastorales et Mandements de Mgr PLANTIER, évêque de Nîmes. Louis Giraud, éditeur. 2 vol. parus de 520 et 604 pages in-8°.

Les Lettres pastorales de Mgr l'Évêque de Nîmes ont un tel retentissement en France qu'il serait superflu de faire l'éloge de cette publication. Je me contente de l'annoncer et de louer les soins qu'a mis l'éditeur à la rendre aussi digne que possible des œuvres qu'elle nous vaudra de posséder désormais en quatre beaux volumes.

Nos évêques refont, en ce moment, la nation que leurs illustres prédécesseurs avaient formée. Leurs Lettres pastorales seront un jour des documents précieux de l'Histoire contemporaine, après avoir été, pour notre époque, des lumières décisives sur la situation des esprits, des royaumes et des cœurs. Le génie particulier de l'Évêque de Nîmes

le porte à suivre pas à pas les déviations de son temps et à les redresser. Il ne craint pas, lorsque c'est nécessaire, ainsi qu'il l'a dit un jour, de mettre la main « dans un nid de vipères ». Aussi n'est-il pas rare qu'on attaque violemment ses écrits. La violence ne prouve rien en faveur de ceux qui en usent ; elle prouve beaucoup en faveur de l'œuvre qui la provoque.

On sait que l'Évêque de Paderborn a écrit, dans ces dernières années, deux lettres aux protestants de son diocèse. La première se justifiait par les mots de saint Paul : « Græcis et barbaris debitor sum ». L'Évêque de Nîmes avait précédé, dans cette voie, son confrère allemand. En 1859, les protestants du Gard tinrent, au chef-lieu du département, un synode, à l'occasion de leur jubilé séculaire. Mgr Plantier adressa une lettre à ces fils égarés, pour leur rappeler qu'ils faisaient partie de son troupeau, grâce au baptême qu'ils avaient reçu. Alors, les nouvelles influences du rationalisme n'avaient pas encore transformé la secte, et les vieux ministres protestants administraient le baptême pour un autre motif que pour celui de plaire aux populations. Un accident avait jeté un certain ridicule sur le synode, réuni en plein air et dispersé par une pluie aussi intempestive que cruelle. L'Évêque de Nîmes laissa se glisser sous sa plume le mot d' « indiscret orage » qui permit aux ministres d'avoir quelque chose à répondre à sa première lettre. Une deuxième survint, et l'on n'essaya plus de la réfuter.

Un grand personnage se vantait de pouvoir être à la fois « catholique sincère mais indépendant ». La plume de l'Évêque de Nîmes saisit ces mots, en montrant l'accouplement ridicule, et l'on sait de quel côté se tournèrent les rieurs. Le publiciste se replia dans sa dignité et renonça à continuer la discussion.

J'ai cité ces deux faits parce qu'ils me semblent caractériser au vif les triomphes de Mgr Plantier dans la polémique. Quand l'ignorance a voulu réfuter ses écrits, elle s'est prise aux mots, à la forme. M. Renan et M. Havet ont été beaucoup plus sages ; ils se sont abstenus. M. le sénateur Bonjean et M. le sénateur Rouland ont gardé un silence qui les honore, après les Lettres sur les *Articles organiques*, sur le *Saint-Siége* et sur l'*Épiscopat*.

L'écrivain, nerveux et subtil dans les questions de controverse, devient calme et austère dans les questions de morale, doux et profond dans les œuvres de piété, érudit et élevé quand il traite le dogme ou la philosophie. Les *Lettres aux Religieuses* rappellent la suavité de saint François de Sales ; les premières études ecclésiastiques de Mgr Plantier se sont ressenties évidemment du voisinage d'Annecy, et l'on ne saurait douter qu'il n'ait respiré l'arôme plein de délicatesse et de fraîcheur qui s'exhale du tombeau du saint Évêque de Genève. Le troisième volume, actuellement sous presse, nous les donnera. Le mandement intitulé : « *Sommes-nous ennemis de la Philosophie?* » permet de reconnaître, dans son auteur, un esprit fortement imbu des travaux les plus importants publiés depuis Descartes sur les rapports de la science et de la foi. On se retrouve en pleine théologie romaine, quand on lit les lettres sur l'*Immaculée-Conception,* sur les *Indulgences*, sur le *Pouvoir spirituel de la Papauté.* Je me permettrai de signaler enfin un mandement qui précéda de quelque temps la publication du *Syllabus*, et qu'on croirait cependant inspiré par les propositions qu'il renferme : celui du Carême de 1864, *sur les Périls cachés pour la Foi sous les mots décevants d'*IDÉES MODERNES. Le lecteur pourra se rappeler d'ailleurs que cet écrit a été fort remarqué.

On le voit par cette rapide analyse, l'ouvrage dont je parle forme un véritable traité sur les temps présents. Le clergé et les fidèles ont tout à gagner à le posséder et à le lire. L'éditeur n'a rien négligé pour en rendre l'abord facile. Le prix est tellement modique que les bourses les moins bien fournies n'ont pas à en redouter l'accès. L'exécution typographique ne laisse rien à désirer. Nous croyons savoir que l'auteur revoit lui-même les épreuves de son livre : le lecteur sera bien aise de l'apprendre ; ce soin donne, en quelque façon, la mesure de l'importance que Mgr Plantier accorde à cette publication.

—

Cours élémentaire d'Écriture sainte à l'usage des Séminaires, par un professeur d'Écriture sainte. Grenoble, Massonville, etc. 1er vol. In-12 de XIX-484 pages.

L'auteur termine son ouvrage par ces mots qui en font connaître le

plan : « Nous avons examiné et constaté : premièrement, l'autorité *naturelle* de la Bible, -- en étudiant sa véracité, son intégrité, son authenticité ; secondement, son autorité surnaturelle, — en étudiant son inspiration et sa canonicité ;— ensuite son contenu, quant au fond et quant à la forme, ainsi que sa mission sur le genre humain. »

Les premières questions sur la véracité, l'intégrité et l'authenticité de la Bible, sont ordinairement détachées du Cours d'Écriture sainte, et font partie du Traité de la vraie Religion. L'auteur les a revendiquées comme une possession naturelle : il a bien fait ; on s'en convainc par la lecture des développements qu'il leur donne (327 pages). C'était justifier la proposition qu'il avait émise : « Un Cours élémentaire sur une science quelconque doit être le résumé de l'ensemble des travaux et des découvertes dont cette science a été l'objet ». (Page 26.) Analyser en quelques pages les démonstrations évangéliques et les travaux d'apologie, préparer au cours de dogme ou le compléter, nous apprendre sur quels fondements repose la Religion et nous mettre en état de la défendre contre les attaques actuelles de ses ennemis : tel est le but qu'il s'est proposé dans cette première partie de son Cours et celui qu'il a atteint. Il fallait, pour cela, réunir de nombreuses données, lire de nombreux volumes, éviter cependant de fatiguer l'élève par un étalage fâcheux d'érudition, suivre une méthode aussi simple que scientifique : tout cela a été fait avec autant de discernement que d'habileté. La « docte Allemagne » n'a pas fourni grand'chose à ce travail ; mais, en revanche, — et nous ne saurions le blâmer — nos auteurs français et latins ont été fort bien utilisés par notre collègue.

Après ces éloges, je serais mal venu de relever certaines inexactitudes de langage qui sont fort rares, du reste, et ordinairement réparées dans le cours de l'ouvrage. Je dois cependant en signaler une à la page 22 : « La Bible en usage parmi les catholiques est appelée la Bible vulgate, ou la Vulgate latine, ou l'édition de Clément VIII. Elle a été déclarée authentique, c'est-à-dire *exacte* (?) par le Concile de Trente, et corrigée d'après son ordre ». Il y a deux parties dans le décret du Concile de Trente. Peut-être l'auteur n'a-t-il pas suffisamment mis en lumière ce point d'une souveraine importance pour les catholiques.

Sainte Madeleine et la Sainte-Baume, précédées d'une lettre de Mgr Mermillod et suivies des discours de NN. SS. les Evêques d'Orléans et de Nîmes. Paris, Adrien Le Clère, Dillet, in-18 de VIII-VIII-109, 129, 73 pages.

M. de Pontmartin a dit, je crois, de cet ouvrage, qu'on pouvait le lire sans s'imposer une pénitence, bien que sainte Madeleine soit la patronne des pénitents illustres et la Sainte-Baume, le lieu de ses austérités. Je souscris volontiers à ce jugement, et le lecteur y souscrirait, sans même connaître le livre, s'il en considérait le titre avec quelque attention : *Sainte Madeleine et la Sainte-Baume* ne pouvaient être ni mieux *précédées*, ni mieux *suivies*. Du reste, l'ouvrage que j'annonce était de nature à se faire accepter par lui-même et sans cet encadrement.

La première partie, qui raconte la conversion de sainte Madeleine et les trois ans qu'elle passa aux pieds de Jésus, forme un récit noblement relevé par des citations empruntées aux meilleurs auteurs. On a su les souder ensemble avec un rare bonheur. Elles ne fatiguent pas l'attention, ne suspendent pas le cours des événements : ce sont des joyaux à leur place, dans l'écrin qui leur convenait. La traduction, lorsqu'il y a lieu, est simple et facile : le style uniforme n'a rien d'ennuyeux, ni de vulgaire. On lira souvent le texte et les commentaires intercalés, sans s'apercevoir que l'on passe de l'un à l'autre.

Dans la seconde partie, les trente ans passés par Madeleine dans les rigueurs d'une austère pénitence, nous trouvons une érudition de très-bon aloi, unie à la sûreté des appréciations et à la limpidité du récit. Ces deux parties, dues à deux auteurs différents, ont été si bien faites l'une pour l'autre, qu'elles se soutiennent et se complètent sans effort comme sans apprêt.

Nous comprenons que Mgr Mermillod ait pu écrire aux auteurs : « Je viens de lire le travail que vous avez l'intention de publier sur sainte Marie-Madeleine. Il me semble que vous avez su concilier deux énigmes qui paraissaient s'exclure : parler de sainte Madeleine avec de sérieuses études théologiques, et faire tout à la fois un poëme sur cette grande figure évangélique ». Une telle appréciation vaut mieux que tous les éloges que nous pourrions donner nous-même à ce livre

« nourri de science et embaumé de parfums », comme le dit encore excellemment Mgr l'Évêque d'Hébron.

—

Le Calvaire et Jérusalem, d'après la Bible et Josèphe, par M. l'abbé Coulomb, missionnaire apostolique. 1 vol. in-8 de 408 p. Paris, Palmé.

Ce livre va soulever des tempêtes, disions-nous au moment où il paraissait. Cela n'a pas manqué de se produire, et la *Revue des Questions historiques* a, tout récemment, infligé un blâme sévère à l'auteur. M. l'abbé Coulomb a fort justement répondu que cette critique manquait d'une étude sérieuse de son ouvrage et du système topographique qu'il expose. Nous qui croyons l'avoir faite, nous pensons que notre vénéré confrère méritait mieux de son contradicteur.

Supposons, en effet, pour un moment, que le système de M. Coulomb soit faux. On ne saurait nier qu'il n'ait mis à développer son idée un soin digne d'éloges, qu'il ne l'ait fait avec une grande vivacité de foi et par des motifs capables d'étayer une opinion scientifique, que son ouvrage ne renferme de belles pages, celles entr'autres où l'amour des Lieux saints éclate avec tant d'ardeur, et où le savant semble s'effacer pour faire place au missionnaire.

Voici, en deux mots, le système de M. l'abbé Coulomb. Il est difficile, impossible même matériellement, de placer Acra entre le Moriah et le Calvaire. Certains auteurs l'ont mis au nord-ouest de Moriah, pour résoudre cette difficulté topographique. C'est au sud du Temple et à l'est de Sion qu'il le faut placer. Par là, vous mettez en accord la Bible et Josèphe ; vous expliquez sans peine les principaux passages des Livres saints, où se trouvent mentionnés des incidents relatifs à Jérusalem, les divers siéges surtout que la Ville sainte a subis. Portez Ophel à l'est du Temple, et la difficulté qui pourrait en résulter pour la position nouvelle assignée à Acra, disparaît aussitôt.

M. Coulomb est allé à Jérusalem. Il est monté sur les remparts, descendu dans les vallées. Il a retrouvé, Josèphe à la main, la vallée tyropéenne, partant de Siloé et remontant vers le nord. Une fois cette vallée constatée, il s'est dit : Voici bien Acra à l'est, Sion à l'ouest ; et il a dit à l'Acra des rationalistes, qui voudraient identifier cette colline

avec le Calvaire : « Devant l'éclatante splendeur des textes (comme devant celles de la topographie), fuyez, mont Acra de l'opinion vulgaire, fuyez de l'occident du temple, comme les ténèbres devant la face de la lumière, comme la paille légère devant le souffle impétueux de l'aquilon ; laissez le faubourg en paix dans sa légitime demeure, et cherchez ailleurs votre ancienne possession. Et le mont Acra *robinsonien* n'accompagnera-t-il pas, dans sa fuite, celui de l'opinion vulgaire condamné et proscrit au nom du faubourg ! Habitera-t-il plus à l'aise et plus fraternellement avec celui-ci dans cette étroite lisière de terrain comprise entre la porte Gennath, la forteresse Antonia et l'angle nord-est de l'ancien mur ! Comment cela se ferait-il ? Le mont Acra demande et occupait une étendue cent fois plus grande que celle du Golgotha. Mont Acra de Robinson, fuyez à votre tour, et allez ensevelir au fond des abîmes l'iniquité de vos apôtres » (p. 110.)

On ne peut nier qu'il n'y ait de la verve dans ces lignes. Je les ai citées afin de donner au lecteur une idée de cet ouvrage, où les ardeurs du triomphe ne se produiraient pas avec une telle impétuosité, si l'auteur n'avait cru intimement à la valeur de ses démonstrations.

Du reste, le livre de M. Coulomb a un double but : celui de prouver l'authenticité des saints Lieux, et l'on trouvera plausible plus d'un des arguments nouveaux qu'il contient ; celui de proposer une nouvelle topographie de Jérusalem, et, sous ce rapport, on saluera une idée à peu près nouvelle, bien présentée, convenablement développée. Grâce à la suite et à la multiplicité des arguments produits par M. l'abbé Coulomb en faveur de sa thèse, on ne pourra pas dire de lui, je l'espère, qu'il ait trouvé dans les *seuls* élans d'une foi émue, le secret de transporter des montagnes.

AL. GILLY.

CHRONIQUE.

—

1. Dans le triste état où se trouvent chez nous la science et l'enseignement théologiques, il faut accueillir avec joie tout ce qui fait espérer une résurrection. A ce titre, nous nous réjouissons de voir réimprimer les grands ouvrages qui formeront à jamais le fond d'une bibliothèque sérieuse. Bien des fois, nous avons signalé les belles entreprises de MM. Vivès et Guérin, et celles de M l'abbé Migne, plus colossales encore. La maison Palmé à son tour réimprime les *Acta sanctorum* des Bollandistes, qui formeront plus de 50 volumes in-folio. Dix-huit volumes ont paru jusqu'à ce jour. L'éditeur fait marcher de front avec cette œuvre capable d'absorber toute une carrière la réimpression de l'*Histoire littéraire de la France*, par les Bénédictins. L'édition est en tout conforme à la première pour la disposition typographique et la pagination, avantage précieux pour les recherches. M. Paulin Pâris, de l'Institut, s'est chargé de la revoir et de l'annoter. Cinq volumes ont paru.

2. En même temps que M. Hauréau continue le *Gallia Christiana* (Paris, Didot), un autre érudit, M. Fisquet, publie en langue française un ouvrage emprunté, pour le fond, à l'œuvre bénédictine et qui la reproduit, en la complétant et la conduisant jusqu'à nos jours. La *France Pontificale* est une histoire chronologique des diocèses de France. L'ouvrage formera environ 25 volumes in-8° (Paris, Repos). Toutes les parties peuvent être requises séparément. Les suivantes ont vu le jour : Paris, 2 forts volumes, 18 fr. — Reims, 6 fr. — Sens et Auxerre, 7 fr. 50. — Troyes et Moulins, 4 fr. 50. — Nevers et Bethléhem, 4 fr. 50. — Séez, 3 fr. 50. — Rouen, 6 fr. — Évreux, 3 fr. 50. — Soissons et Laon, 6 fr. — Lyon et Vienne, 8 fr. — Bayeux et Lisieux, 5 fr. — Beauvais, Noyon et Senlis, 6 fr. — Aix, Arles et Embrun, 8. fr. — Bordeaux et Bazas, 8 fr. — Coutances et Avranches, 5 fr. — Meaux, 4 fr. — Châlons-sur-Marne, 4 fr. — Blois, 3 fr. 50. — Orléans, 4 fr. 50. — Chartres et Versailles, 4 fr. 50.

3. M. l'abbé Martinet, auteur de la *Solution des grands problèmes, de Platon-Polichinelle*, etc., a composé aussi une théologie d'après la méthode historique. Le premier volume de la partie morale vient de paraître sous ce titre : *Institutionum Theologicarum* quarta pars seu theologia moralis. Tomus primus. 1 volume in-8°, chez Victor Palmé, 1867 (VIII-359 pp.). On y retrouve les connaissances très-variées de l'auteur, et ses idées sur l'organisation sociale et politique du monde. Plus de 40

pages consacrées à l'esprit sécularisateur, de longs paragraphes sur l'origine de la société, contre les opinions de Suarez, de Schmalzgrueber, de Gerdil, relatives à cette formation et aux sources de la propriété, presque un traité de droit public chrétien, sont de bonnes choses assurément, bien qu'on puisse discuter les idées de l'auteur, mais elles ne sont pas ici tout à fait à leur place. M. A. Martinet est *équiprobabiliste*. Il y aurait beaucoup à dire au sujet des jugements qu'il porte sur certains arguments de saint Alphonse et de ses disciples. Enfin, — et ceci est peut-être le plus grave, — M. Martinet renverse autant qu'il le peut l'admirable théorie de saint Thomas *sur les vertus*. Jusqu'ici les plus grands ennemis de la scolastique avaient respecté ce grand et majestueux édifice; M. Martinet le trouve confus, lourd, subtil à l'excès et trop aristotélicien; il le dit parfois d'un ton assez dégagé.

4. *Compendium Ceremoniarum Sacerdoti et Ministris sacris observandarum in sacro ministerio*, auctore E. M. HAUSHERR, Soc. Jesu. — *Friburgi Brisgoviæ* ap. Herder, 1866. (1 vol. in-18 de 184 pag.). Encore un ouvrage sur la sainte liturgie. Accueillons-le avec bienveillance; car on ne saurait trop encourager les études qui se rapportent au culte divin. Il y a plus, ce *Compendium* est remarquable par son exactitude. L'auteur analyse les moindres détails des cérémonies sacrées avec un soin minutieux. Quiconque s'intéresse à la science des rites sacrés ne peut manquer de retirer un grand profit de l'ouvrage que nous annonçons.

5. *Instructions familières sur les quatre parties du Catéchisme romain*, par le Vén. César de Bus, fondateur de la Doctrine chrétienne. Nouvelle édition, revue par M. l'abbé R. Bonhomme (Paris, Nacfert; 1 vol. in-12, 14 fr.). C'est un de ces livres d'autrefois qu'il est toujours bon de rééditer, et qui valent mieux que nos pauvres compilations ou nos fades exercices de rhétorique.

6. Nous sommes heureux d'annoncer que la seconde partie des *Moines d'Occident* (la Conversion de l'Angleterre par les Moines), est terminée par la publication des tomes IV et V. Nous espérons revenir sur cet ouvrage capital, et donner en même temps quelques aperçus sur la question du monachisme.

7. *Les Martyrs du Gorcum*, par M. l'abbé Patrice Chauvière (Paris, Lethielleux). Cette biographie, empruntée pour le fond à Estius, présentera un nouvel intérêt dans les circonstances présentes, puisque, comme on le sait, ces saintes victimes de la fureur calviniste vont recevoir les honneurs de la canonisation.

E. HAUTCŒUR.

Arras. — Typ. ROUSSEAU-LEROY, rue Saint-Maurice.

DES DIVERS SENS DE L'ÉCRITURE.

—

Deuxième article.

—

III.

Lorsqu'une définition a été formulée dans ses éléments essentiels et distinctifs, il est facile de lui donner les développements dont elle est susceptible, pour que l'objet défini nous y apparaisse sous toutes ses faces, et dans l'ensemble de ses caractères. C'est le sentiment que j'éprouve au moment où j'entreprends de compléter la définition que j'ai proposée du sens littéral de l'Écriture. L'idée que nous nous en sommes faite est substantiellement exacte. Le bloc a été suffisamment dégrossi pour que la forme de la statue apparaisse dans ses contours essentiels. Il n'y a plus qu'à le polir encore, afin de lui faire exprimer tout ce que la pensée a conçu, tout ce qu'elle veut réaliser. Je vais le faire, en priant le lecteur de se rappeler que si j'insiste sur le sujet qui nous occupe, c'est à cause de son importance, et surtout à cause des idées inexactes qu'on s'en est formées.

Le sens littéral, ai-je dit, est celui qui résulte directement des mots pris dans leur signification propre ou dans leur signification métaphorique. Cette définition manque de plusieurs éléments, accidentels, il est vrai, au moins sous certains rapports, mais indispensables à sa

clarté. Elle ne nous indique pas, en effet, quel est l'auteur du sens littéral des Écritures. Il est cependant d'une souveraine importance de le lui faire exprimer; car, à part les affinités graves que le sens d'un livre quelconque a avec le caractère de son auteur, l'existence simultanée du sens littéral et du sens spirituel dans les saintes Lettres, pourrait laisser croire que l'auteur du sens littéral n'est pas le même que celui du sens spirituel. La définition ne dit pas non plus comment le sens littéral procède *directement* des mots, quand ils sont pris dans leur signification métaphorique. Cet adverbe même semble, au premier abord, ne pas convenir aux deux manières par lesquelles les mots expriment un sens littéral, et s'appliquer seulement à la première. Si donc la définition marque suffisamment l'antithèse qui existe entre le sens littéral et le sens spirituel, elle a besoin d'être complétée pour nous donner une notion exacte du sens littéral. Je le fais, sans plus de retard, et je propose d'y introduire les nouveaux éléments que voici : « Le sens littéral des Écritures est celui que le Saint-Esprit a voulu exprimer directement et d'une manière prochaine. Il résulte directement et immédiatement des mots lorsqu'il sont pris dans leur signification propre, et directement, bien que médiatement, des mots lorsqu'ils sont pris dans leur signification métaphorique ».

On observéra que, dans cette nouvelle définition, l'adverbe essentiel à marquer la différence qui existe entre les deux sens de l'Écriture, se trouve conservé. Les autres éléments primitifs sont conservés également ; j'ai ajouté certains termes nécessaires, et si l'on trouve à la définition un air d'embarras provenant de sa longueur, on sera bientôt convaincu, je l'espère, qu'elle ne contient rien d'inutile. On en sera encore mieux convaincu lorsqu'on verra le nombre des subdivisions qu'elle comprend

et que doit nécessairement embrasser une définition pour être complète.

Prenons les diverses parties dont elle se compose, et étudions-les séparément. Le sens littéral des Écritures, disons-nous, est celui que le Saint-Esprit a voulu exprimer. Par là, nous établissons aussitôt la différence qu'il y a entre le sens littéral de l'Écriture et le sens littéral des livres vulgaires. Celui-ci est le fait d'auteurs livrés à eux-mêmes, tandis que, dans le premier, l'action de l'Esprit-Saint entre pour une part si importante que l'homme, l'écrivain, disparaît pour faire place au Saint-Esprit, auteur de ces Livres saints. De plus, il faut, autant que possible, éviter dans une définition l'emploi de termes capables de soulever des questions graves et longtemps discutées. Si nous disions que le sens littéral des Écritures est celui que les auteurs inspirés ont voulu exprimer, nous nous jetterions par là dans une difficulté grave et inutile en ce moment. Il faudrait, en effet, répondre aux questions suivantes et à d'autres du même genre : Les auteurs inspirés ont-ils toujours compris ce qu'ils écrivaient? les auteurs inspirés ont-ils toujours voulu dire tout ce que leur inspirait le Saint-Esprit? la portée de leurs paroles n'est-elle pas plus étendue qu'ils ne l'ont compris eux-mêmes? Questions inutiles, je le répète, pour le moment, questions auxquelles les exégètes et les théologiens donnent diverses réponses; questions, par conséquent, qu'il est d'autant plus important d'éviter que les formules dogmatiques dont nous sommes autorisés à nous servir, nous facilitent le moyen de les négliger. Or, le Concile de Trente, le Concile de Florence, Clément IV, Innocent III, Léon IX, le Concile d'Orange, le symbole de Nicée lui-même, sont unanimes à nous dire que Dieu est l'auteur de l'Ancien et du Nouveau Testament, et que c'est la raison pour laquelle la

Bible est appelée la parole de Dieu. Que si, au lieu de dire Dieu, d'une manière générale, nous attribuons en particulier au Saint-Esprit l'acte d'inspiration et par conséquent les Écritures, c'est en vertu de cette loi que les théologiens appellent la loi de l'appropriation, d'après laquelle on attribue à telle personne de la Très-sainte Trinité dont le nom et les fonctions conviennent le mieux à l'œuvre, l'opération *ad extra* qui, de sa nature, appartient aux trois personnes de la Très-sainte Trinité agissant de concert.

Comme ce point est d'une souveraine importance, on me permettra de suggérer les éléments bien simples, quoique assez arides, d'un raisonnement que je ne développe pas afin d'éviter les longueurs. Les formules d'où procède ce raisonnement sont : « Les Écritures sont le Verbe, la parole de Dieu ; l'Esprit-Saint a parlé dans les saintes Lettres : l'Esprit-Saint a parlé par l'organe des auteurs de l'Écriture. » Sur quoi il est facile de raisonner ainsi : On rapporte à celui qui parle, quand on le considère comme parlant, sa parole, son verbe. Or, les Écritures sont rapportées à Dieu, et en particulier au Saint-Esprit, comme parlant. Donc, les Ecritures sont la parole, le verbe du Saint-Esprit. Mais celui qui parle une parole est l'auteur de cette parole : donc celui qui parle la parole de l'Écriture est l'auteur de la parole de l'Écriture. Donc celui qui parle la parole de l'Écriture, est l'auteur non d'une parole quelconque, mais de la parole de l'Écriture. Mais cette parole de l'Écriture est l'ensemble des livres que nous appelons l'Écriture. Donc, Dieu-Trinité, ou, selon la loi de l'appropriation, le Saint-Esprit est l'auteur des livres de l'Écriture.

Dans ce raisonnement, il n'y a que la loi de l'appropriation qui puisse suggérer certaines difficultés. Je vais tâcher de les faire disparaître. J'ai dit : La loi de l'appro-

priation consiste en ce que l'on attribue à l'une des personnes de la Très-sainte Trinité les opérations extérieures commune à toutes les trois. J'ai dit encore : Le fondement de cette loi est un rapport surpris entre cette opération et le caractère hypostatique de la personne. Cela posé, il est facile de comprendre les raisons qui ont déterminé l'Église, les théologiens et les exégètes, à appliquer, dans le cas particulier, comme ils l'ont fait, la loi de l'appropriation. Entre les similitudes par lesquelles il est possible de se former un idée de l'existence du Saint-Esprit, dans la Très sainte Trinité, celle que l'on a toujours préférée consiste à représenter le Saint-Esprit comme procédant du Père et du Fils par voie d'inspiration. C'est pourquoi on l'appelle πνεῦμα, *spiritus*, Esprit. Or, ce nom entre dans la composition de celui qui caractérise les Écritures, en tant que leur origine est divine, et qu'elles ont Dieu pour auteur : θεοπνεύστος. Il y a plus encore : *Spiritus est qui scrutatur profunda Dei*, a dit Notre-Seigneur, en parlant de l'Esprit-Saint; et l'Écriture inspirée est une révélation des profonds mystères de Dieu. Le concile de Nicée appelle le Saint-Esprit : Maître et Seigneur vivifiant. Cette appellation a passé dans la plupart des monuments ecclésiastiques, parce qu'elle était empruntée, quant au sens, aux saintes Lettres. Et l'Écriture est le principal moyen de sanctification : elle est le livre de vie, la règle indispensable de toute morale. Enfin, c'est par l'opération du Saint-Esprit que le Verbe s'est formé un corps dans le sein de la bienheureuse Vierge Marie. N'était-il pas naturel d'attribuer au Saint-Esprit la manifestation par l'Écriture du même verbe de Dieu? La loi de l'appropriation avait donc ici des fondements sérieux.

Donc, au résumé, puisque le Saint-Esprit a droit d'être appelé l'auteur des Livres saints, nous sommes en droit de lui attribuer le sens essentiel de ces livres et de dire :

« Le sens littéral des Écritures est celui que le Saint-Esprit à voulu exprimer ». Mais il y a encore ici un mot qui mérite de fixer notre attention. L'Écriture est une lettre morte à laquelle l'exégèse rend la vie par les explications qu'elle donne. L'exégèse est elle-même conduite à ce résultat par les préceptes de l'herméneutique. Pourra-t-il se faire qu'une proposition soit vraie exégétiquement et qu'elle soit fausse objectivement? Oui, en général, cela peut arriver, et c'est pourquoi on a formé l'axiome suivant : *Interpres assertorum sensum, non veritatem examinat.* Vous êtes placé en face d'un livre ; l'auteur a exprimé dans ce livre des faussetés : l'exégèse consiste simplement à les expliquer, à les exposer, telles que l'auteur a voulu les exprimer. Mais s'il peut arriver, en général, qu'une proposition soit exégétiquement vraie et objectivement fausse, cela ne saurait arriver quand il s'agit des Livres saints. Ces livres contiennent (nous en sommes sûrs, dès le moment que le Saint-Esprit en est l'auteur), la vérité objective. Si donc l'exégèse conduit à des propositions objectivement fausses, nous pouvons être certains qu'elle se sera trompée dans l'application des procédés de l'herméneutique ; et cette assurance nous est acquise dès le moment que nous établissons, dans la définition du sens littéral de l'Écriture, que ce sens est celui que le Saint-Esprit a voulu exprimer : le Saint-Esprit n'a jamais voulu exprimer un sens qui serait objectivement faux, et par conséquent toute exégèse qui conduit à un sens objectivement faux, est mauvaise dans ses principes ou dans ses procédés.

Nous exigerons encore pour que le sens des Écritures soit littéral, que le Saint-Esprit ait voulu l'exprimer « directement et d'une manière prochaine ». Celui qui parle ou qui écrit veut exprimer directement les choses qu'il dit ou qu'il écrit. Quelquefois cependant il nous arrive de

dire une chose et de vouloir en laisser entendre une autre ; il peut même se faire qu'en disant une chose nous en laissions nécessairement entendre une autre par nos auditeurs. Elle en est le corollaire, la conséquence logique. Elle complète, heureusement ou malheureusement, notre pensée ; notre esprit même s'est porté sur elle instinctivement ou volontairement, mais il n'a pas eu pour but direct de l'exprimer en parlant. Il faut donc pour qu'une proposition mérite d'être considérée comme faisant partie du sens, que l'auteur ait voulu l'exprimer directement. Quant au second terme, il sert à indiquer la différence qui existe entre le sens littéral et le sens spirituel. Ce que dans les saintes Lettres le Saint-Esprit a exprimé, sans vouloir le faire d'une manière prochaine, c'est le sens spirituel. Au contraire, ce qu'il s'est proposé d'abord d'exprimer, c'est le sens littéral. Je passe rapidement sur ces deux termes, dont le premier surtout provoque des développements auxquels j'arriverai après avoir fini d'expliquer la définition du sens littéral.

Enfin le sens dont il s'agit doit résulter « directement et immédiatement des mots quand ils sont pris dans leur signification propre, et directement, bien que médiatement, des mots quand ils sont pris dans leur signification métaphorique ». Dans les deux cas, le sens littéral résulte directement des mots ; c'est là le principe de distinction qui le sépare du sens spirituel. Celui-ci, en effet, résulte indirectement des mots par le moyen des choses qu'ils expriment. Les termes « immédiatement et médiatement », s'expliquent d'eux-mêmes. Toutefois, il peut sembler étrange, à première vue, que le même sens ait pu être directement voulu, et voulu d'une manière prochaine par le Saint-Esprit, qu'il résulte directement des mots, et que cependant il n'en résulte que médiatement. Mais une observation bien simple suffit pour résoudre

cette difficulté. Il faut distinguer entre le but de celui qui parle et les éléments dont il se sert pour exprimer sa pensée : son but peut être direct, sans que les éléments y tendent directement. Ainsi Jésus-Christ appellera Hérode « un renard » ; son but direct sera d'exprimer qu'Hérode est un rusé et un fourbe. L'élément dont il revêt sa pensée est un mot qui n'a que médiatement la signification de fourbe et de rusé. L'esprit de l'auditeur qui l'entend, l'esprit du lecteur qui le trouve dans l'Évangile, se porteront tout aussi vite sur la signification métaphorique du terme employé, que l'esprit de l'auteur s'est porté sur cette même signification : ce qui n'empêche pas que le mot « renard » n'ait la signification de fourberie et d'astuce qu'à l'aide d'une comparaison que l'on a dans l'esprit. Toutes les fois donc que les mots sont pris dans leur signification métaphorique, ils concourent au sens d'une manière médiate, bien que directe, puisque le sens résulte des mots. Et quant à l'auteur qui accepte cette manière de parler ou d'écrire, son esprit veut exprimer directement et d'une manière prochaine le sens qui résulte de la signification métaphorique des mots. Ce que je dis de la métaphore, est applicable à l'allégorie. Quand madame Deshoulières, sous l'image d'une bergère, se plaint à ses brebis de ce qu'elle ne peut plus les conduire dans de gras pâturages : quand elle se plaint d'avoir perdu son chien et sa houlette, et qu'elle recommande ses chères brebis au dieu Pan, qui aura toute sa reconnaissance s'il daigne les protéger ; cette allégorie pourrait s'entendre à la lettre d'une bergère qui, touchée de ne pouvoir faire pour son troupeau tout ce qu'elle voudrait, se plaindrait de son impuissance. Mais ce sens, tout vrai qu'il peut paraître, n'est pas celui que madame Deshoulières avait dans l'esprit. Les besoins de ses enfants, la perte de son mari,

les faveurs et les bienfaits du roi, étaient ce qui occupait son âme. — Les énigmes, les proverbes, les paraboles de l'Ancien et du Nouveau Testament sont de vraies allégories, par lesquelles on ôte à la vérité tout ce qu'elle peut avoir de dur et d'austère, à l'aide d'une enveloppe qui la laisse seulement apercevoir et qui l'embellit. La rhétorique elle-même a appelé ces figures des figures de mots, parce qu'en effet ce sont des mots qui les forment; et par conséquent, le sens résulte directement, bien que médiatement, des mots, et l'auteur a voulu directement et d'une manière prochaine le sens qu'il lui a plu de former ainsi.

IV.

Je crois avoir suffisamment insisté sur cette définition. Il sera agréable au lecteur de voir par un exemple l'utilité des développements, un peu trop techniques peut-être, que je lui ai donnés, et d'appliquer les notions acquises à l'un des passages les plus importants du Nouveau Testament. C'est le ch. xve de saint Matthieu, ỳ. 13 à 18, que je choisis. Jésus est à Césarée de Philippes : les apôtres l'entourent, il les interroge. « Les hommes, leur dit-il, que pensent-ils du Fils de l'Homme ? » On sait que tel était le nom que se donnait Jésus. Ceux-ci lui répondent qu'on le prend tantôt pour saint Jean-Baptiste, tantôt pour Élie, tant pour Jérémie, ou pour un autre prophète. « Mais, vous, reprend Jésus, qui croyez-vous que je suis? » Et Simon Pierre lui répond : « Vous êtes le Christ, le Fils de Dieu vivant ». Alors Jésus lui répond à son tour et lui dit : « Vous êtes bienheureux, Simon, fils de Jean, car ce n'est ni la chair ni le sang, mais mon Père qui est aux cieux qui vous a révélé ces choses. C'est pourquoi, moi, je vous dis que vous êtes Pierre et que, sur cette pierre, je bâtirai mon Église ».

C'est sur ce récit que j'appelle l'attention du lecteur. Jésus interroge d'abord tous ses apôtres. Plusieurs d'entre eux lui répondent une première fois. Puis à la seconde interrogation du Maître, Pierre seul répond : la seconde question de Notre-Seigneur est en harmonie avec ces diverses réponses, puisqu'il s'adresse à tous, leur disant :« Mais, vous, qui croyez-vous que je suis ? » Or, de même que dans cette seconde question, la symétrie du discours est conservée, parce qu'il s'adresse à tous ceux qui ont parlé à Notre-Seigneur, de même après la réponse de Pierre, la symétrie du discours sera conservée, si les paroles de Jésus s'adressent à Pierre seul, qui lui a répondu. Or, il est certain, grammaticalement, que le discours de Jésus s'adresse à Pierre et à Pierre seul, car le sujet du discours est une seule personne, une personne désignée par son nom propre : Simon fils de Jean, et par un surnom que Jésus lui a donné : le surnom de Pierre. De plus, les prénoms et les verbes de cette incise sont constamment au singulier : *Dico*, *tibi*, *tu*, *es*, afin de montrer que ces paroles s'adressent à une seule personne ; tandis que, dans la seconde interrogation de Jésus, le pronom et le verbe sont au pluriel : *Vos dicitis*, ce qui marque que ces paroles, alors, s'adressent à plusieurs.

Le lien logique du discours s'unit à la grammaire pour montrer que ce discours s'adresse à Pierre et à Pierre seul. Jésus, après avoir entendu la profession de foi de Simon, lui déclare d'abord qu'il est bienheureux parce que le rayon de lumière qui la lui a fait formuler est un rayon surnaturel. Ce rayon surnaturel est une grâce accordée par le Père céleste à Pierre ; Pierre a correspondu à cette grâce par sa profession de foi. Jésus fils de Dieu veut imiter son Père dans la faveur que son Père a accordée à Pierre, et dont Pierre vient de se montrer

digne. Que fait-il pour cela ? Il lui déclare qu'il va lui accorder à son tour une grâce insigne. « Et ego dico tibi. » Il y a là une manière de parler qui équivaut à celle-ci : « Propterea ego dico tibi : — Parce que, ô Pierre, mon Père a daigné vous rendre bienheureux par la lumière surnaturelle qu'il vous a accordée ; parce que vous avez, ô Pierre, correspondu à cette grâce, par la profession de foi que vous venez de faire ; à cause de cela, moi je vous dis, à mon tour, que vous êtes Pierre ; réalisant ainsi une promesse que je vous ai faite, quand vous êtes venu à moi et que je vous ai dit : « Tu vocaberis Cephas », et que sur vous, comme sur la pierre angulaire, j'établirai l'édifice formé de pierres vivantes comme vous, cimentées à vous par un acte de foi semblable à celui que vous venez de faire, et que j'appelle mon Église ». Le lien logique du discours exige donc que nous ne voyions qu'un seul et même sujet dans les paroles de Notre-Seigneur.

Les circonstances historiques conduisent au même résultat. Évidemment, les paroles de Notre-Seigneur contiennent l'expression d'une récompense, accordée à celui qui vient de faire cette profession de foi que Jésus-Christ provoquait par ses questions, et à laquelle l'ensemble de sa vie avait pour but de conduire ses apôtres. Plus tard, Jésus-Christ dira que la vie éternelle consiste à connaître le Père et celui que le Père a envoyé. Or, parmi les apôtres de Jésus, un seul, Simon fils de Jean, a professé la foi que Jésus regarde comme le résultat le plus important de son apostolat. Il répond à celui qui vient de satisfaire ainsi à ses vœux les plus intimes. Sa réponse prend la forme d'une récompense qu'il veut accorder. Donc, cette réponse regarde Pierre et Pierre seul, auteur de la profession de foi dont elle est la rémunération. De plus, les personnes présentes à ce discours sont : les disciples, Pierre et Jésus. Mais les disciples cessent d'être

présents à la pensée de Jésus, tandis qu'il dit : *Beatus es, Simon.....* puisque un instant auparavant, tandis qu'ils les avait tous présents à la pensée, il leur a parlé au pluriel, ainsi qu'il convenait de le faire, au lieu que maintenant il parle au singulier, comme cela doit avoir lieu lorsque le sujet d'un discours est une seule personne. Jésus a soin de s'exclure lui-même comme sujet de ce discours, par l'antithèse formelle qui existe entre le pronom *Ego* et le pronom *tibi* dans la phrase : *Et ego dico tibi ;* par l'antithèse réelle qui existe entre *Beatus es* et *Pater meus,* dans la phrase : *Beatus es, quia..... Pater meus revelavit tibi.* Les disciples, d'un autre côté, ne peuvent pas croire que Jésus, en ajoutant *et super hanc petram*, veuille parler de lui-même. Il est vrai que Jésus, dans une circonstance postérieure à celle-ci, s'est comparé à la pierre angulaire d'un édifice, empruntant et expliquant les paroles d'un psaume : *Hic est lapis quem reprobaverunt ædificantes.* Il est vrai que saint Paul, dans une de ses lettres, appellera Jésus-Christ la pierre : *Petra autem erat Christus.* Mais ce langage n'a pas encore été tenu. Par conséquent, les apôtres, les auditeurs de Jésus, ne peuvent pas entendre autrement les paroles de Jésus : *Et super hanc petram*, qu'en les appliquant à saint Pierre. Donc encore, les circonstances historiques du discours montrent jusqu'à l'évidence, que Pierre et Pierre seul est le sujet de la proposition. Il est donc évident que la grammaire, la logique et l'histoire s'unissent pour déclarer que le sujet du discours de Jésus est Pierre et Pierre seul. Or, nous l'avons dit en son lieu, ce sont là les trois sources du sens littéral d'un passage de l'Écriture. Par conséquent, nous sommes en droit de conclure qu'à partir des paroles *Beatus es*, et jusqu'à ce qu'un accident du discours indique un changement de sujet, tout l'ensemble se rapporte à Pierre, et à Pierre seul, dans le sens littéral.

Qu'on me permette encore deux observations tirées de la langue originelle dans laquelle a été écrit l'évangile de saint Matthieu. Il est aujourd'hui généralement admis que saint Matthieu a écrit en araméen. Ce texte pourrait, en quelque façon, nous en fournir une nouvelle preuve ; car la locution *caro et sanguis* est essentiellement une locution araméenne : elle n'est ni grecque, ni hébraïque. L'araméen seul désigne par ces mots une nature faible et insuffisante, celle que Jésus-Christ oppose à la lumière pleine et parfaite du Père céleste. Mais je ne puis en ce moment toucher plus complétement à cette question. Il est seulement précieux de faire remarquer que la conjonction *et* dans la phrase : *Et ego dico tibi*, est une conjonction araméenne, de provenance hébraïque, et gardant en araméen les mêmes propriétés qu'elle a en hébreu. Or, en hébreu, on ne se sert de cette conjonction que dans deux cas donnés : ou bien quand le sujet du discours ne change pas, ou bien quand le changement du sujet est indiqué par un accident particulier de langage. Mais ici, aucun accident particulier n'indiquant un changement de sujet, il est évident que le sujet du verset 17, *Beatus es*, est le même que le sujet du verset 18, *Et ego dico tibi*, lequel sujet est encore le même dans l'incise suivante, *et super hanc petram*. En second lieu, l'amphibologie que, par un effort de volonté, on a voulu trouver entre *Petrus* et *Petram* à cause du changement de genre, en latin et en grec, n'existait pas dans le texte primitif, dans lequel le même mot *Chépha* a été traduit par le nom appellatif *Petrus*, et le nom qualificatif *Petra*. Cela est si vrai que toutes les versions orientales, les versions copte, arménienne, syriaque, arabe et persane, n'ont qu'un seul et même mot pour *Petrus* et *Petra*. D'où il est aisé de conclure que si en grec et en latin nous avons deux mots, un nom propre et un nom commun, c'est parce que les auteurs de ces

versions ont voulu rendre plus sensible l'image que voulait exprimer Jésus, et montrer autant qu'il se pourrait, dans leur traduction, la raison pour laquelle Jésus avait d'abord promis à Simon, fils de Jean, de l'appeler Pierre, et l'avait ensuite appelé de ce nom.

Avant de fixer mieux encore le sens de l'image adoptée par Jésus, je dois dire que l'exégèse des Pères est tout à fait conforme à celle que je viens de faire moi-même. Ils découvrent entre la pensée exprimée par Pierre et la pensée exprimée par Jésus, le rapport du mérite avec sa récompense. Pierre est récompensé parce qu'il a mérité de l'être par sa profession de foi. Ils voient dans la seconde incise du verset 18 : *Et super hanc petram*, l'explication de la première incise de ce même verset : *Tu es Petrus ;* en sorte qu'à leurs yeux Simon a été appelé Pierre par Jésus, afin que notre Maître trouvât dans ce nom, la base de la métaphore qu'il emploie dans sa réponse.

Étudions maintenant de plus près cette métaphore et la manière dont elle a été comprise par la tradition.

Mais il sera peut-être agréable au lecteur de connaître tout de suite le but auquel je tends. Le voici clairement exposé dans une proposition dont ce que j'ai à dire sera le développement et la preuve. « Lorsqu'on distingue, comme il convient, entre le sens littéral médiat, et le sens littéral immédiat d'une même proposition de l'Écriture, puis entre le sens absolu et le sens relatif, et enfin entre les sens exclusifs et les sens mutuellement complémentaires, on comprend qu'une même proposition puisse être susceptible de plusieurs explications littérales également vraies, sans avoir pour cela plusieurs sens littéraux. »

Je dois déclarer d'abord que l'image dont se sert Notre-Seigneur est une image clairement définie, nettement ex-

posée, aisément compréhensible. C'est une image clairement définie ; car les trois termes qui l'expriment se conviennent parfaitement les uns aux autres. Ces termes sont : un fondement : *super hanc petram ;* un édifice : *Ecclesiam meam ;* un architecte . *ædificabo.* L'image est nettement exposée, car la netteté d'une allégorie consiste à ce qu'on évite tout ce qui pourrait absorber l'idée principale dans des détails étrangers ; il n'y a ici aucun de ces détails. La concision du langage est parfaite, et les termes choisis sont tous empruntés au même ordre, l'ordre architectural. Enfin, l'image peut être facilement comprise de la part des auditeurs ; car ceux-ci sont ces mêmes Apôtres devant qui, quelque temps auparavant, Jésus-Christ a comparé son œuvre à celle d'un sage architecte qui ne construit pas sur le sable, mais qui sait appuyer son édifice sur le roc (Matth. 8, 24). Or, dès le moment qu'une image a ces trois caractères, le langage allégorique qui l'exprime devient aussi clair que le langage ordinaire.

Toutefois, est-il bien vrai que le langage de Notre-Seigneur soit aussi clair que je veux bien le dire? Les Pères qui ont interprété ce passage ont pensé, les uns, que Jésus-Christ établissait, par ce discours, saint Pierre comme fondement de l'Église ; d'autres, que Jésus-Christ se déclarait base et fondement de son Église ; d'autres, que Jésus-Christ déclarait que le fondement de l'Église était la foi de saint Pierre ; d'autres enfin que, d'après les paroles de Jésus, le fondement de l'Église était l'acte de profession de la foi. C'est ici un fait historique, je le constate, et j'expose ensuite les explications qui en ont été données.

Les hérétiques se sont emparés de ce fait et ils ont dit : Les paroles dont se sert Jésus-Christ doivent être rapprochées de celles où il s'applique à lui-même le mot du Psal-

miste (Ps. 117). *Lapidem quem reprobaverunt* et de celles de saint Paul : *Petra autem erat Christus*. Par là, on voit qu'elles ne sont susceptibles que d'un seul sens littéral, à savoir : Jésus-Christ déclare qu'il est le fondement de l'Église.

J'ai répondu à ces prétentions, en faisant observer que Jésus-Christ n'avait pas encore tenu le langage duquel il plaît à l'hérésie de rapprocher ces paroles, et que saint Paul n'avait pas encore écrit les mots auxquels on les compare. Il est clair que les Apôtres ne pouvaient pas comprendre le mot de Notre-Seigneur de la manière dont on l'explique, à l'aide d'un rapprochement qui n'est rien moins qu'illogique.

Les hérétiques disent encore : Ce passage ne peut servir à prouver la primauté de saint Pierre, puisque les Pères n'ont rien eu de fixe dans la manière dont ils l'ont interprété.

A cela les catholiques ont répondu : Le sens d'après lequel ces paroles s'appliquent à saint Pierre, est le premier par l'origine, le plus constant, le plus universel dans la tradition. Par conséquent, ces conditions de priorité, de constance et d'universalité, doivent nous porter à regarder ce sens comme le sens littéral, et à ne voir que des sens *accommodatices* dans les autres interprétations proposées par les Pères.

J'avoue sincèrement que cette conclusion ne me satisfait pas. Il me semble que, de sa nature, le *sens accommodatice* ne saurait se conserver avec les caractères de constance et d'universalité que l'on remarque dans les trois dernières interprétations de Pères dont j'ai fait mention. Qu'est-ce en effet, que le sens *accommodatice*? Vous prenez une parole, une phrase de l'Écriture, vous l'appliquez à une situation qui n'a rien, ou presque rien de commun avec la situation dans laquelle elle se trouve dans la Bible,

vous lui créez, d'après votre génie particulier, un sens qui n'est point celui de son auteur ; vous faites un sens *accommodatice*. Il est bien évident qu'une pareille interprétation ne saurait fournir aucune sorte de preuve en faveur de la thèse à laquelle on l'applique. Et cependant, il est certain que les Pères se sont servis des trois interprétations que j'ai fait connaître, dans les questions les plus graves et pour les plus sérieux objets. Par conséquent, c'est forcer les choses que de prétendre que leurs interprétations sont des interprétations simplement accommodatices.

Je crois qu'on peut proposer une autre explication du fait qui nous occupe.

Le sens d'une proposition est en rapport direct avec les mots qui la composent. Si entre les mots et leur objet, il n'y a aucun intermédiaire, le sens sera immédiat. Si entre les mots et leur objet, il y a cet intermédiaire qui constitue la base de la métaphore, la comparaison qu'on a dans l'esprit, le sens sera médiat, puisque les mots sont pris dans leur signification métaphorique.

Mais, comme dans la métaphore, le sens, pour être médiat, ne cesse pas d'être littéral ; ainsi, même sans métaphore, un mot pourra être signe absolu d'une idée et en même temps signe relatif de l'idée relative à l'idée absolue qu'il exprime. Dès lors, l'idée complète qu'il exprime se composera de deux éléments : celui de l'idée absolue, et celui de l'idée relative. Et comme le sens de la proposition est en rapport direct avec le sens des mots qui la composent, la proposition sera susceptible d'autant d'explications littérales vraies, qu'il y aura d'éléments d'idées absolues ou relatives dans les mots qui la forment.

Prenons un exemple afin de sortir de l'abstraction pour entrer dans le domaine des réalités. Je prononce le mot : Père ; l'esprit de mon auditeur conçoit en même temps

l'idée de Père, idée absolue de ce mot, et l'idée de Fils, idée relative comprise dans cette idée absolue. Cela se fait sans distinction de priorité ou de postériorité, autre qu'une distinction de raison, parce que la locution relative que j'ai adoptée est une locution *obvie*, vulgaire. Mais, comme il y a des locutions relatives obvies et vulgaires, il y en a qui ne sont *obvies* que pour ceux dont l'esprit est imbu de telles ou telles idées. Ainsi, dans la formule du baptême, les noms de Père et de Fils sont des locutions relatives *obvies*; le nom de Saint-Esprit est aussi une locution relative *obvie*, mais pour ceux-là seulement qui savent que l'union du Père et du Fils aboutit, dans la Très-sainte Trinité, au Saint-Esprit qui procède de l'un et de l'autre.

Or, ces préliminaires nous fournissent trois conclusions que j'énonce et que je développerai ensuite :

1° Les mots *et super hanc petram*, qui désignent saint Pierre, désignent aussi nécessairement Jésus-Christ;

2° Ces mêmes mots qui désignent saint Pierre, désignent aussi nécessairement la foi en général.

3° Ces mêmes mots qui désignent saint Pierre, désignent aussi nécessairement la profession de la foi chrétienne.

Que résultera-t-il de la démonstration que j'espère pouvoir fournir? Il en résultera que le sens complet de la proposition est formé de quatre éléments, se supposant l'un l'autre, en vertu de la relation qui existe entre eux dans les idées chrétiennes, et, par conséquent, que les quatre explications proposées par les Pères sont également vraies sans que pour cela la proposition ait quatre sens littéraux.

Prenons la *première conclusion*. Les mots *et super hanc petram*, ai-je dit, désignant saint Pierre, désignent aussi necessairement Jésus-Christ. On doit, en effet, regarder comme nécessairement comprise daus une proposition,

toute explication sans laquelle le sens en serait inexact et incomplet. Or, si vous supprimez dans la proposition : « Sur cette pierre je bâtirai mon Église, » l'idée de Jésus-Christ comme pierre fondamentale de l'édifice qu'il médite, le sens en est inexact et incomplet. Il est inexact ; car c'est une inexactitude de dire que Pierre soit, par lui-même, le fondement de l'Église, qu'il en soit seul la pierre angulaire. Il est incomplet ; car, selon les idées chrétiennes, on ne peut concevoir une Église sans Jésus-Christ, pierre fondamentale de l'édifice ; et le langage chrétien se refuse à exprimer ce que le sens chrétien n'a point conçu.

De même, si vous considérez les mots *Ecclesiam meam*, vous êtes amené à conclure que Jésus-Christ est la base essentielle de cette Église qu'il appelle *mon Église*. Et dès le moment que Notre-Seigneur parle d'une autre base qui n'est pas lui, vous ne pouvez concevoir cette base autrement que comme une base relative fixée sur la base absolue, Jésus-Christ. Aussi bien le nom propre donné à Simon et son nom qualificatif *Petrus et petra*, sont-ils des locutions relatives, d'après les idées chrétiennes. Il en est de ces noms comme de celui de lumière que Jésus a donné à ses apôtres : *Vos autem lux in Domino*. Et dès lors, — qu'on me permette cette formule technique — dès le moment que Jésus dit : *Et super hanc petram*, il se désigne lui-même *tamquam terminum relationis a quo, et petram ex sese*, et il désigne Simon-Pierre, *tanquam terminum relationis ad quem, et petram communicatione*. Et cela se fait sans ordre de priorité ou de postériorité, mais en même temps, à cause de la propriété qu'ont les termes relatifs d'exprimer simultanément les deux ou plusieurs idées relatives qu'ils signifient. Quand, dans l'ordre naturel, je dis à quelqu'un : Vous êtes fils, je désigne en même temps le père dont il est le fils par une participa-

tion naturelle. Ainsi lorsque, dans l'ordre surnaturel, Jésus-Christ dit simplement d'un homme appelé Pierre : *Et super ham petram*, il se désigne en même temps lui-même, la pierre essentielle, de laquelle l'homme appelé « Pierre » participe pour être la base secondaire de l'édifice.

Seconde conclusion. — Les mots *et super hanc petram* qui désignent saint Pierre, désignent aussi nécessairement la foi en général. En effet, le lien logique du verset 18e avec les précédents, montre que saint Pierre est appelé bienheureux et devient la pierre fondamentale de l'Église pour un seul et même motif. Ce motif c'est la foi de Simon, fils de Jean. Donc, cette proposition signifie nécessairement que Simon est, à cause de sa foi, choisi pour devenir le fondement de l'Église. Donc c'est, en tant qu'il a la foi, que saint Pierre est vraiment digne de ce nom et de la prérogative qu'il désigne. Mais la foi que saint Pierre vient de professer, c'est la foi en la divinité de Jésus-Christ, la foi-principe, si l'on peut ainsi parler, la foi qui contient éminemment tous les dogmes chrétiens dans lesquels elle se résout. Donc, notre proposition désigne nécessairement la foi en général. Je ne reviens pas sur le commentaire que j'ai donné de ce passage, et d'après lequel il n'est pas possible de mettre en doute le lien logique qui unit la profession de saint Pierre avec la récompense qu'il reçoit.

Argument de comparaison. — Je dis : *Medicus te sanavit.* Vous pourrez résoudre cette proposition dans les trois propositions suivantes : *Medicus per medicinam te sanavit; medicus, quatenus medicinam administrans, te sanavit; et, medicina te sanavit.* Or, cette même analyse est applicable aux paroles de Notre-Seigneur : *Tu es Petrus.* Elles nous donnent : *Tu, per fidem, tu es petra super quam..... Tu, quatenus fidem habens, tu es petra... et, Fides est petra super quam ædificabo Ecclesiam meam.*

Et ici on ne trouvera pas mauvais que je retourne l'argument à cause de l'utilité qui nous en reviendra. La proposition que nous étudions ne peut désigner la foi comme fondement de l'Église, sans désigner également l'objet de la foi, car il y a une relation intime entre l'acte de foi et son objet. Mais l'objet de la foi c'est Jésus-Christ. Donc — et nous confirmons par là notre première conclusion, — ces paroles qui désignent la foi en Jésus-Christ désignent aussi nécessairement Jésus-Christ, objet de la foi.

Troisième conclusion. — Les mots : *Et super hanc petram*, qui désignent saint Pierre, désignent aussi nécessairement la profession de la foi chrétienne. La foi qui est donnée comme le fondement de l'Église est celle exprimée par ces mots : *Tu es Christus, filius, Dei vivi.* Or, ces mots contiennent une véritable profession de foi. En d'autres termes, la raison par laquelle saint Pierre est appelé bienheureux par Jésus, et reçoit de lui les promesses, c'est la profession de foi qu'il vient de lui faire; pour me servir des mots de saint Paul : *Propter oris confessionem quæ fit ad salutem.* Enfin, la foi qui est désignée comme le fondement de l'Église, est celle qui a pour effet de former l'Église et de la conserver dans l'unité : c'est la profession de la foi chrétienne. Je puis encore invoquer à présent la comparaison dont je me servais il n'y a qu'un instant. De même que la proposition : *Medicus te sanavit*, se résout en celle-ci : *Medicus te sanavit cum tu medicinam suscepisti ;* la proposition *tu es Petrus* se résout de même en : *Tu, cum fidem tuam fuisti professus, es Petrus et super hanc petram.*

Nous touchons au but où je m'étais proposé de conduire le lecteur. Les trois conclusions que j'avais posées sont désormais évidentes, si je ne me trompe. Pour résumer en quelques mots cet article, tels sont les principes que

nous venons d'établir : le sens littéral des Écritures est immédiat, lorsqu'il résulte des mots pris dans leur signification propre ; — il est médiat lorsqu'il résulte des mots pris dans leur signification métaphorique. A part le sens littéral médiat et immédiat, les Écritures sont encore susceptibles d'avoir un sens absolu et un sens relatif. Lorsque l'exégèse, conduite par les idées vulgaires ou par les idées chrétiennes, surprend un sens relatif ou plusieurs sens relatifs à côté d'un sens absolu, dans une seule et même proposition de l'Écriture, cette proposition n'a pas un sens exclusif; au contraire, les sens relatifs qui en découlent sont des sens complémentaires du sens absolu. Par conséquent, la proposition est susceptible de recevoir plusieurs explications littérales également vraies, sans avoir, pour cela, plusieurs sens littéraux.

A. Gilly.

LE GALLICANISME

ET LA CANONISATION DES SAINTS.

Je n'entreprends ici, ni une réfutation directe du Gallicanisme ni une confirmation des droits de l'Église à la glorification de ses saints. Je ne me flatte pas d'ajouter un nouveau chapitre à ces titres si connus. Mais si le fond de ces questions est épuisé, leurs relations n'ont peut-être pas attiré toute l'attention qu'elles méritent. En présence de cet exercice si souvent répété de l'infaillibilité pontificale dans la canonisation des saints qui ne sera pas une des moindres gloires du règne de Pie IX, il n'est pas sans intérêt d'étudier *quelle peut être* et *quelle a été* l'attitude d'une opinion qui conteste si vivement, sur ce point, la doctrine commune de l'Église. Je ne viens donc pas discuter ses doctrines avec des textes et des autorités : je veux seulement la mettre en contact avec les faits, étudier une application particulière, secondaire même, si l'on veut, de ses principes, que les circonstances recommandent spécialement à notre attention. J'ai d'ailleurs la conviction que nul autre point de vue n'est plus propre à faire toucher du doigt l'incohérence et les dangers de ce système. Sans m'arrêter à d'inutiles préambules, j'entre en matière en dégageant clairement l'état de la question.

D'après la doctrine commune, l'Église est infaillible en fait de canonisation, et le souverain Pontife est le princi-

pal organe de cette infaillibilité, surtout depuis que ces causes lui sont réservées. D'après le gallicanisme, l'Église seule est infaillible, et les décrets du souverain Pontife ne sont irréformables qu'autant qu'ils ont reçu l'assentiment, au moins tacite, de l'épiscopat. C'est ce qui résulte incontestablement de ses principes généraux sur l'infaillibilité. Aussi, quoique le souverain Pontife ait toujours l'initiative et apparaisse seul dans ces décrets, les auteurs gallicans ne font jamais mention de cette prérogative à l'article qui traite du Chef de l'Église, mais au titre de l'Église en général, et ils prouvent que son infaillibilité s'étend à la canonisation des saints, mais en évitant de nommer celui qui, en réalité, possède l'exercice ordinaire de cette grande prérogative.

On sait avec quelle patience d'investigation, avec quelle sévérité d'examen sont préparées à Rome les causes de canonisation, par la constatation du martyre, des vertus et des miracles qui doivent leur servir de base. Telles sont ces précautions aux yeux de ceux qui en connaissent le détail, qu'on peut affirmer qu'elles produisent déjà la certitude morale de la sainteté. Mais cette certitude purement humaine n'autoriserait pas le culte public d'un saint, si elle n'était élevée à un degré supérieur et garantie par l'assistance de l'Esprit-Saint promise à l'Église. Là, est la véritable garantie de son infaillibilité ; les plus longues études ne peuvent en cette matière s'élever au-dessus de la certitude humaine : elles ne sont que les conditions ou les préambules du jugement infaillible qui intervient. L'assistance de l'Esprit-Saint qui garantit de l'erreur est-elle attachée au jugement du Pape qui a rempli toutes les conditions d'un jugement dogmatique, ou bien au consentement de l'Église à cette décision ? Voilà la question. Dans le premier cas, c'est l'infaillibilité papale ; dans le second, c'est le gallicanisme, de quelque explication qu'on l'enveloppe.

Reste à savoir comment ses partisans peuvent s'accorder avec eux-mêmes dans le cas particulier qui nous occupe.

Posons d'abord les principes. Dans la doctrine gallicane, tout jugement infaillible repose en dernière analyse sur le consentement exprès ou tacite de l'épiscopat. Mais il faut bien s'entendre sur la nature de ce consentement ou jugement définitif. Ce n'est pas évidemment un jugement de simple adhésion qui s'interdit l'examen et obéit ; c'est un vrai jugement, un jugement de contrôle et de confirmation, qui accepte le jugement papal après en avoir constaté la vérité. C'est ainsi qu'il fut compris, peu de temps après la fameuse assemblée de 1682, par tous les adhérents aux quatre articles, à l'occasion de la condamnation de Fénelon. Le grand archevêque, toujours conséquent dans son humilité et dans sa foi aux vraies doctrines, protesta dans son concile provincial, où, par ordre du roi, on devait accepter le bref d'Innocent XII, « que son jugement n'était qu'un « jugement de simple adhésion à celui du Saint-Siége, et « d'acceptation de sa constitution en forme de bref. » L'évêque de Saint-Omer, son suffragant, déclara au contraire « que son acceptation n'était pas nécessaire, mais « une acceptation de jugement, qui consiste à déclarer la « constitution conforme aux règles de la foi. » L'assemblée de 1700 affirma dans la même affaire « que cette acceptation n'était pas une simple exécution, mais une acceptation libre avec connaissance et par forme de jugement ».

C'est ainsi, du reste, qu'il faut l'entendre, ou bien ce jugement de gallican ne diffère en rien de celui du plus humble ultramontain, et le gallicanisme n'a plus de sens.

D'un autre côté, l'infaillibilité de l'Église ne s'appuie pas sur des révélations immédiates, ou sur la pure inspiration ; il suppose l'examen des textes, des doctrines ou des faits. C'est un jugement, humain dans ses éléments,

et divin dans sa conclusion, parce que l'assistance de l'Esprit-Saint en garantit la vérité. Mais cette garantie n'existe plus, dès que les éléments essentiels d'un jugement sérieux font défaut; dès qu'il est évident, par exemple, que le juge a essentiellement manqué à son devoir, en négligeant tout examen préliminaire, pour se livrer uniquement à son inspiration. Dans l'absence de cette condition, le Pape n'aura pas prononcé *ex cathedra*, ou comme juge, et le concile n'aura pas prononcé *conciliairement*. Car, comme dit Melchior Cano, ni le Pape ni le Concile ne décident rien en dormant et ne voient rien les yeux fermés ; ils subissent en cela la condition de tous les juges, dont les actes sont sans valeur, dès qu'ils ne sont qu'une évidente témérité. Dans l'Église, cette condition d'examen préalable est toujours supposée, et avec raison ; car Dieu qui garantit l'infaillibilité de ses jugements solennels, comme dit encore le même théologien, pourvoit aussi à toutes les conditions dont elle dépend. De là, cette admirable prudence de l'Église, qui a fait dire à saint Thomas, que son infaillibilité n'était « *qu'un don* « *habituel* de sagesse conduite par l'Esprit-Saint ».

Prenons donc acte de ces deux principes, et disons : Si le souverain Pontife n'est pas infaillible, les évêques doivent *confirmer* son jugement, ils doivent *juger*. S'ils sont juges, ils doivent *examiner*, sous peine d'enlever toute valeur judiciaire à leur adhésion. Voyons comment le gallican peut concilier ces deux principes en fait de canonisation.

En matière de foi les éléments d'un jugement dogmatique sont dans toutes les mains, et chacun peut bien croire que l'épiscopat n'adhère pas sans examen, s'il se reconnaît le droit de juger après le Pape. Tous ses membres sont dans une situation également favorable pour surveiller et signaler une erreur, si elle se glissait dans ses décrets. Mais il en va tout autrement en matière de canonisation. Ici, il s'agit de la constatation de faits singuliers, de faits nombreux et

complexes dont le discernement est encore plus important et plus difficile que la constatation matérielle. Il s'agit de vérifier, non-seulement le fait historique d'un martyre, mais ses circonstances et ses causes. Après avoir fait de longues et minutieuses recherches pour se convaincre qu'un confesseur a pratiqué les principales vertus à un degré héroïque, il faut encore s'assurer qu'elles n'ont pas été seulement apparentes, et que le ciel les a agréées et confirmées par des miracles. Et tout cela doit être prouvé, non par des affirmations vagues, générales ou suspectes, telles qu'en peut fournir l'histoire ou la biographie, mais par des témoignages positifs et incontestables qu'on demanderait en vain, d'ordinaire, à des documents publics. Voilà comment procède l'Église. Les évêques devraient donc, ou demander communication des enquêtes de la Congrégation des Rites pour les apprécier, ou en faire chacun pour leur propre compte, comme cela se pratiquait jusqu'au douzième siècle, lorsque les lois de l'Église leur laissaient l'initiative dans ces causes. On sait, en effet, qu'avant l'introduction de la discipline moderne par Alexandre III et Innocent III, les causes de canonisation suivaient une marche opposée à celle qui est aujourd'hui en vigueur. Alors, au lieu de descendre immédiatement du Saint-Siége, la canonisation se faisait de bas en haut. Un évêque, après examen, autorisait le culte d'un Saint dans son diocèse : s'il s'étendait, il était discuté dans le concile provincial et autorisé dans la province ; enfin après ces épreuves préparatoires qui établissaient un culte provisoire et restreint, analogue à la béatification de nos jours, le Pape seul l'acceptait pour l'Église universelle, ou le repoussait, comme il est arrivé quelquefois, ce qui a motivé le changement de discipline. Mais soit que les évêques jugent les premiers et préparent le jugement définitif du Saint-Siége, soit qu'ils jugent après lui et le confirment, je cherche en vain ce qui pourrait les

dispenser de ces laborieuses précautions, si leur jugement doit peser d'un poids décisif dans la solution de ces questions majeures.

Quel est donc le consentement qu'on attend des évêques comme sceau de l'infaillibilité de ce genre d'actes? S'il est purement exécutoire, se bornant à constater qu'il y a eu jugement *ex cathedra*, auquel il faut obéir, il suppose l'infaillibilité au lieu de la nier. Si c'est un jugement confirmatif ajoutant à la sentence papale le poids définitif et *irréformable* qui lui manque, où sont ses éléments et quelle peut être sa valeur? N'est-ce pas imposer à nos évêques un rôle vraiment ridicule, que de les poser en juges malgré eux, et après qu'ils ont obéi à leur Chef, sans examen, sans jugement même possible, de venir leur déclarer que ce sont eux qui ont jugé en dernier ressort, et qu'ils sont en dernière analyse les vrais garants de la pureté de notre culte? Certes, s'il en était ainsi, ils ne se croiraient pas déchargés d'une pareille responsabilité envers Dieu et son Église sur une obéissance passive à leur Chef. On les verrait se livrer à des enquêtes personnelles, ou au moins demander communication des documents qui peuvent éclairer leur jugement, comme cela se pratique dans les conciles ou à la Congrégation des Rites. On connaîtrait leur appel à la prière publique et à l'assistance de l'Esprit-Saint, puisque hors de là, il ne reste plus d'autres garanties qu'une attente dérisoire de révélations et de miracles qui ne peuvent entrer dans l'ordre commun de la Providence.

Les évêques ne jugent pas, ils ne peuvent pas juger : sur quoi donc comptez-vous pour préserver l'Église de l'erreur, si vous refusez l'infaillibilité au Pape? La Providence interviendra, dites-vous. Oui sans doute la Providence interviendra, nous le croyons aussi ; et c'est sur cette intervention que nous comptons pour mettre le Pape à l'abri de toute erreur, bien plus que sur la sagesse, d'ailleurs si

connue, de la Congrégation des Rites : mais en qui, et par qui interviendra-t-elle ? Par le souverain Pontife qui examine et pose toutes les conditions nécessaires à l'assistance, ou par les évêques qui ignorent les premiers éléments de la question à résoudre ? En faveur de l'Église représentée, agissant en ce moment par le Pape ; ou dans la personne des évêques qui se reposent sur lui de toute la responsabilité de cet acte ? Certes nous reconnaissons là un miracle, ou du moins un acte surnaturel de la Providence, mais de quel droit exigerions nous qu'elle multiplie les miracles pour soutenir une opinion ? Dieu a promis son concours au Chef de l'Église dans l'accomplissement de ses devoirs ; il n'a promis à personne des révélations pareilles à celle qui fit découvrir à saint Martin un voleur dans le tombeau d'un prétendu saint qui recevait les hommages de la crédulité publique. De quel droit l'appellerions-nous donc à notre secours pour garantir la pureté de notre culte ? Il est certes aisé d'inventer des systèmes quand on prétend avoir à sa disposition la Providence !.... Et voilà pourtant sur quoi reposerait le culte des Saints canonisés par un pape faillible !

Des révélations chimériques ou un jugement impossible, telle est l'unique ressource du gallican qui veut échapper à l'infaillibilité papale tout en honorant les Saints dont elle lui impose le culte. Si en les acceptant il veut joindre son jugement à celui du Saint-Siége, le souverain Pontife lui dirait certainement, comme Innocent XI aux évêques de France : « *Quis vos constituit judices super nos* » ? et le public ajouterait immédiatement : « Mais qu'en savez-vous pour « juger ? où avez-vous étudié cette cause ? quel ange est « descendu du ciel, pour vous révéler la gloire de ce nouveau « saint » ? Aussi, avouons-le, sauf les exceptions que nous mentionnons plus loin, jamais le gallicanisme ne s'est pris moins au sérieux, que dans cette question de la canonisation.

Pas de traces de surveillance, ni de contrôle ni de jugement. Le plus fier gallican invoque les nouveaux Saints comme le plus humble ultramontain, sans attendre que les Bollandistes aient publié les titres de leur gloire.

La théorie gallicane de l'infaillibilité est donc radicalement inconciliable avec la pratique de l'Église en fait de canonisations, et ses partisans ne peuvent unir leur adhésion au reste des fidèles qu'en oubliant leur dogme le plus cher. Le prétendu droit de surveillance, de jugement et de confirmation qu'elle attribue à l'épiscopat, n'est qu'une fiction dérisoire qui disparaît lorsque, abandonnant les discussions générales où l'on peut tout obscurcir, on descend dans la sphère des faits où s'incarnent les véritables doctrines de l'Église. A-t-elle été plus logique et surtout aussi inoffensive lorsqu'elle a voulu demeurer conséquente et maintenir son prétendu droit de confirmation ? C'est ce qu'il importe d'examiner pour bien dessiner sa position dans cette question importante.

Quoique obéissant sans examen, en thèse générale, le gallicanisme a jugé quelquefois, ou du moins, il s'est donné les apparences d'un jugement ; il a même trouvé dans ses principes le courage d'une protestation, isolée si l'on veut, mais solennelle et authentique. C'est ici qu'éclatent les dangers de cette doctrine dont la bénigne inconséquence a rappelé peut-être à plus d'un lecteur l'objection tant de fois adressée à ceux qui l'attaquent. « Pourquoi combattre une opinion si inoffensive ? Laissez à ses partisans la naïve satisfaction de la soutenir sur les bancs de l'école, puisqu'elle renonce à s'affirmer dans les faits, et ne troublez pas les esprits en poursuivant de pures théories encore chères à des catholiques d'ailleurs aussi fidèles que vous ». Les lecteurs de la *Revue* connaissent la réponse générale à cette objection ; mais nous sommes ici sur un terrain où les faits répondent avec une éloquence qu'il faut méditer.

Le gallicanisme a jugé quelquefois, avons-nous dit, ou du moins, il s'est donné les apparences d'un jugement. Est-il facile d'expliquer autrement le choix qu'il faisait parmi les Saints modernes canonisés par les Papes, introduisant les uns dans ses bréviaires, laissant les autres à l'écart, quoique son calendrier fût loin d'être trop chargé pour les admettre ? Sans doute une interprétation bénigne pourrait n'y voir qu'une préférence de dévotion ou de nationalité donnée à certains saints, ou une protestation contre l'unité liturgique alors peu en honneur en France ; mais cette interprétation ne nous paraît pas expliquer suffisamment le caractère dominant de ces choix arbitraires. Si on examine attentivement le catalogue des quelques Saints modernes qui ont trouvé grâce devant nos liturgistes, on n'y trouve guère que des noms historiques, illustres par leurs écrits, leurs œuvres, ou leur influence sociale. Or quelle peut être la raison de ce système ainsi généralisé, sinon que le gallicanisme prétendait admettre les Saints canonisés par la notoriété publique, les Saints canonisés *à l'ancienne*, et non ceux qui ne lui offraient d'autre garantie que le jugement du Saint-Siége ? Telle est, du moins, la logique de ses principes, et on ne peut lui reprocher de les mal appliquer dans le cas actuel. Mais je lui dirais : Il est trop tard pour protester contre une discipline admise, pratiquée depuis des siècles par l'Église universelle que vous reconnaissez pour juge. Et quel serait le résultat d'un pareil système ? Vous ne protestez pas ouvertement contre les Saints inconnus, vous vous contentez de vous abstenir à leur égard ; mais ne mettriez-vous pas en suspicion tout le culte des Saints modernes, œuvre exclusive de l'initiative du Saint-Siége ? Il faudra donc être un personnage illustre comme saint François de Sales, saint Vincent de Paul, saint Charles Borromée, sainte Thérèse, sainte Catherine de Sienne, pour obtenir les honneurs d'un culte universel, et Dieu ne

pourra glorifier les vertus ignorées de tant de Saints modernes qu'on cherche en vain dans vos bréviaires français du XVIIIe siècle ? Et encore, qu'elles garanties apporterez vous à vos saints illustres, si vos jugements ne sont fondés que sur les vagues et incomplètes données de l'histoire, qui sont si loin de suffire à l'Église pour asseoir ses décrets infaillibles ? Ici vous jugez peut-être, mais vous jugez sans preuves, sans examen suffisant. Soit que vous accordiez, soit que vous refusiez aux nouveaux Saints les honneurs de vos martyrologes, vous consacrez l'anarchie dans le culte ; vos choix l'ébranlent toujours, vos jugements ne le confirment jamais.

L'apparition de saint Grégoire VII dans le calendrier de l'Église, mit le gallicanisme en demeure de s'expliquer clairement sur la valeur des canonisations purement papales. Ses principes étant directement atteints, une abstention défiante ne suffisait plus ; il fallait sortir des nuages d'un éclectisme soupçonneux : le gallicanisme ne recula pas. C'était d'ailleurs un Saint historique : on pouvait examiner, et Bossuet, appuyé sur les schismatiques contemporains du grand Pontife, avait fourni tous les éléments de la résistance. Empiétements ambitieux, fougue présomptueuse et inconsidérée, erreurs doctrinales, fausses prophéties, encouragements à l'insurrection, blâme universel de ses contemporains, toutes ces accusations réunies autour de son nom par les fauteurs des empiétements laïques qu'il avait si énergiquement combattus, étaient passés à l'état d'axiomes en France, grâce aux préventions anti-romaines qui les exploitaient. En fallait-il d'avantage pour repousser des autels un pape qui avait hautement professé et surtout pratiqué la doctrine opposée aux quatre articles ? Aussi vit-on l'Église de France, à la suite de quelques jansénistes notoires, opposer son autorité à celle du Chef de l'Église, et défendre de dire un office qu'il imposait sous les peines

les plus graves. Et nous qui le récitons aujourd'hui, nous ne pouvons ouvrir notre bréviaire, le jour de sa fête, sans penser que nous condamnons les erreurs de nos pères du dernier siècle, et que nous avons à réparer l'outrage infligé par eux au grand défenseur des droits de l'Église. Ajoutons pour compléter la leçon que ce sont les protestants qui ont pris l'initiative de la réhabilitation de ce grand Pontife, — flétri par des évêques !

C'est une grande faiblesse que de refuser l'infaillibilité au Pape pour s'attacher aux opinions d'un grand homme, fût-il même sans rival pour le génie. C'est une grande illusion et un grand danger que de se passionner pour des idées, si respectables qu'elles paraissent, au point de les poser en face des doctrines communes de l'Église. Mais lorsque, sous l'influence de l'esprit de système, un clergé d'ailleurs respectable ne craint pas de faire cause commune avec les puissances de la terre alors insurgées contre le Saint-Siége, et de porter la main à la face du souverain Pontife qu'il eût dû défendre de son sang, ce n'est plus faiblesse et illusion ; l'histoire caractérisera plus sévèrement un aveuglement si voisin de la complicité.

Déplorons à jamais ce douloureux scandale, mais bénissons la Providence, qui a forcé cette fois le gallicanisme à montrer aux plus indulgents les dangers de ses doctrines. Qu'on nie, si l'on veut, l'influence du gallicanisme dans les oppositions toujours croissantes que l'Église a rencontrées en France sous son règne, comment le décharger de la responsabilité du fait actuel, qui jette un jour si redoutable sur l'état où il avait déjà conduit les esprits ? N'est-il pas le fruit légitime, spontané, exclusif de ses enseignements ? On dira que nos pères étaient inconséquents, puisqu'ils avaient contre eux le reste de l'Église unie à son Chef. Je n'ai garde de le nier : mais je demanderai où ils avaient puisé le courage de cette résistance, si inconséquente soit-

elle, si ce n'est dans le besoin de défendre leur doctrine menacée, dans la répugnance que leur inspiraient les principes opposés, si hautement glorifiés en saint Grégoire, et surtout dans le droit qu'ils s'attribuaient, dans l'habitude contractée de surveiller et de juger les décrets du Saint-Siége? Certes, on en conviendra cette fois, ce n'est pas sa faute, s'il n'a pu prouver que l'Église honorait sur ses autels un sujet indigne, et si ses efforts n'ont abouti qu'à une scandaleuse révolte.

On dit que le gallicanisme ne rompt pas l'unité, on cite de beaux exemples de soumission donnés par des hommes plus catholiques par le cœur que gallicans par système, et l'on croit avoir prouvé sa parfaite innocence. C'est déplacer la question et méconnaître la marche des doctrines dans l'esprit humain. De fervents catholiques n'abuseront pas sans doute des doctrines gallicanes ; mais ces doctrines, prises au sérieux, feraient certainement un jour de mauvais catholiques. Le gallicanisme devait être, je ne dirai pas inoffensif, mais impuissant dans sa première phase : tant que les liens de l'unité conservaient leur première force, que pouvait-il faire? Tout en proclamant son indépendance non sans quelque emphase, il s'était lié les mains en reconnaissant l'autorité de la majorité unie au Pape. Certes, si nos frères d'outre-monts avaient pu s'égayer d'un spectacle si périlleux, de quel œil n'auraient-ils pas regardé par dessus les Alpes nos airs de juges et d'arbitres de l'Église? Si la crainte n'avait dominé leurs âmes, auraient-ils pu retenir un sourire railleur, en voyant nos évêques examiner bruyamment ce qui était déjà jugé, confirmer gravement ce qui était irréformable, toujours d'après leur propre principe? Car enfin, étant donnée l'incontestable minorité de leur opinion, et l'éclatante union de tout le reste au Pape, que pouvait être cette agitation, sinon une tempête dans un verre d'eau, à moins qu'elle ne fût l'indice et la

menace continuelle d'un naufrage ? Si on ne savait à quel point les idées de partis peuvent égarer les meilleurs esprits, on ne s'expliquerait jamais comment des évêques, d'ailleurs respectables, décidés à accepter les jugements du Pape appuyé sur l'Église, ont pu prendre au sérieux un rôle aussi puéril, se passionner pour ses idées qu'ils savaient condamnées d'avance, s'obstiner dans des voies sans issue. Le gallicanisme n'a donc pas fait immédiatement tout le mal qui nous menaçait, parce qu'il n'a pu faire librement ses preuves, étant en minorité dans l'Église. Il se savait toujours, dans ses prétentions anti-romaines, en présence du Pape uni à la majorité des évêques ; et croit-on que cette pensée ne l'ait pas plus d'une fois retenu sur la pente où l'entraînaient ses antipathies et ses principes ? Le gros de l'armée restant fidèle le ramenait de force et frappait d'impuissance ses tentatives. Voilà comment nous sommes revenus, mais bien tard, au culte de saint Grégoire ; la force d'attraction vers le centre ayant enfin repris le dessus sur le mouvement contraire qui nous emportait au dernier siècle. Mais que serait-il arrivé, si l'épiscopat allemand ou espagnol avait uni ses protestations aux nôtres et divisé l'Église en deux camps durant environ 25 ans ? Le nom de S. Grégoire, invoqué par les uns, repoussé par les autres, serait demeuré comme un monument de division et de scandale, argument toujours vivant pour battre en brèche l'autorité de l'Église ; arme toujours nouvelle contre les Saints et leur culte. Sont-ce là des hypothèses téméraires, lorsque, malgré son isolement, nous avons vu le clergé français maintenir si longtemps l'autorité de Bossuet et la sienne en face de l'Église unie à son Chef ?

Il est incontestable que le gallicanisme relâche les liens de l'unité catholique en introduisant dans l'Église un principe d'examen, mitigé sans doute et contenu, mais réel, qui avec le temps doit affaiblir l'autorité centrale. C'est

une lutte déguisée entre l'esprit catholique et l'esprit d'indépendance, qu'il s'efforce de concilier par des subtilités incapables de résister plus longtemps au souffle révolutionnaire qui agite le monde. Il ne se rattache pas irrévocablement et sans condition au centre vivant de l'unité, à Pierre, mais à son Siége, c'est-à-dire, à une abstraction indéfinissable. Tant que le vieil esprit catholique domine dans son sein, ce lien quoique affaibli suffit à contenir ses écarts ; mais il faudrait méconnaître toutes les tendances de l'esprit humain, pour douter qu'un moment arrivera, où ce frein sans cesse rongé par les passions deviendra impuissant à les contenir. La résistance ouverte au culte de saint Grégoire sert à mesurer le chemin déjà parcouru dans cette voie. Dans cette audacieuse protestation contre l'autorité centrale, on chercherait en vain d'autres préoccupations que celles de l'esprit de parti sacrifiant aveuglément toutes les considérations au triomphe de ses idées ; d'autre logique que celle de l'erreur qui, prenant ses systèmes pour des principes incontestables, condamne tout ce qui leur fait obstacle. Ne parlons pas de la légéreté de son jugement contre saint Grégoire, aujourd'hui désavoué par l'histoire la moins suspecte de partialité ; on se demande à quoi il prétendait en lui refusant les honneurs de la sainteté. Espérait-il que l'Église renoncerait au culte de ce Pape ? C'était ruiner son propre principe et prouver que le consentement de la majorité ne rend pas le Pape infaillible. Prétendait-il maintenir toujours sa résistance en face de l'Église fidèle à son culte ? C'était ajouter à une inconséquence que rien ne pouvait pallier, une révolte obstinée qui impliquait l'abandon de sa formule sacramentelle. Mais pourquoi chercher la logique dans l'entêtement du parti pris ? Disons plutôt que cet acte révélait aux moins clairvoyants, et l'inconséquence du système, et les nuages qu'il avait déjà jetés sur l'autorité de l'Église, et l'esprit de révolte qui avait grandi dans les cœurs.

Nous admirons la foi de nos pères qui a si longtemps triomphé de leurs périlleuses doctrines; mais l'affaire de saint Grégoire VII nous apprend qu'on ne fait pas toujours impunément violence à la logique, et qu'il n'est pas sans danger de se poser systématiquement en observateur et en contrôleur du Saint-Siége. Benoît XIV, fidèle interprète de la théologie, qualifie ainsi cette conduite. « Si non hereti-« cum, temerarium tamen, scandalum toti Ecclesiæ affe-« rentem, in sanctos injuriosum, faventem hæreticis negan-« tibus auctoritatem ecclesiæ in canonizatione sanctorum, « sapientem hæresim, utpote viam sternentem infidelibus « ad irridendum fideles, assertorem erroneæ propositionis, « et gravissimis pœnis obnoxium dicimus eum qui auderet « asserere Pontificem in hac vel illa canonizatione errasse, « hunc que aut illum sanctum ab eo canonizatum non esse « cultu duliæ colendum, quemadmodum assentiuntur etiam « illi qui docent de fide non esse Papam esse infallibilem « in canonizatione sanctorum ». (*De Serv. Dei Beat.*, l. 1, c. 45, n° 28). En soutenant avec ardeur une opinion frappée dans le reste de l'Église des notes les plus sévères, on s'était habitué en France à en faire peu de cas; on peut juger de l'affaiblissement de la foi dans un clergé qui ne recule pas devant celles qui précèdent, sachant bien qu'il n'a que de vains subterfuges pour les éluder, car il ne servirait de rien de dire que ces notes s'appliquent aux canonisations non contestées. De quel droit, même gallican, un clergé particulier prétendrait-il infirmer les actes du souverain Pontife acceptés par l'Église? Arrivés à ce point, la raison était impuissante à arrêter le mouvement, et la Providence seule pouvait nous sauver si nous n'avions pas mérité de tomber dans le schisme. Pendant qu'en France on bravait fièrement les foudres de Rome, qui se voyait obligée d'interdire sous peine d'excommunication *ipso facto* la lecture des mandements de nos évêques contre saint Grégoire

et le Saint-Siége, Dieu voyait grandir une puissance alors oubliée, qui s'apprêtait à châtier notre indépendance et à réfuter nos erreurs. Quelques années s'étaient à peine écoulées, et cette couronne de France défendue avec tant d'acharnement contre l'autorité titulaire de Rome, roulait dans le sang avec la tête qui la portait, et ne pouvait plus se fixer sur aucun front ! Notre Église ne sortait de ses ruines qu'en abandonnant ces priviléges si caressés, et même en suppliant le Pontife suprême de suspendre pour nous le droit commun et de s'élever au-dessus de ces *canons antiques* tant de fois invoqués contre lui ! Enfin Dieu chargeait des plumes hérétiques de venger l'infaillibilité du souverain Pontife et de casser les jugements des évêques qui se vantaient de l'avoir surprise en défaut ! Qu'eût dit Bossuet de ces terribles enseignements, et quel *abeat quo libuerit* il aurait donné à sa *Défense*, dont il rougissait déjà quand il la cachait dans ses cartons !

Dans le domaine des sciences, une théorie est renversée et abandonnée, lorsqu'elle rencontre un phénomène évidemment inconciliable avec son hypothèse fondamentale. Telle me paraît être pour le gallicanisme la pratique de la canonisation des saints, avec sa forme déjà plusieurs fois séculaire. Qu'on rapproche ces deux faits. — Premier fait : Depuis plusieurs siècles, l'Église exerce son infaillibilité en matière de canonisation par l'organe exclusif des souverains Pontifes. — Deuxième fait : Il est notoire qu'ils exercent cette prérogative sans contrôle même possible de la part de l'épiscopat. Que les partisans de la faillibilité pontificale concilient entre eux ces deux faits plus clairs que le jour ; quant à moi, j'ignore absolument par quelle subtilité on peut éluder la conséquence qui en jaillit avec toute la force de l'évidence. Je connais les ressources du parti pris dans la discussion des textes et des principes. N'a-t-on pas subtilisé sur la divine simplicité de l'Évangile jus-

qu'à lui faire dire, par exemple, que Pierre devait être confirmé par ses frères, que l'édifice devait consolider le fondement, et le troupeau ramener le pasteur? N'a-t-on pas soutenu sérieusement que les grandes promesses du Sauveur s'adressaient au siége futur de Pierre, et non à sa personne? N'a-t-on pas poussé les calculs de l'esprit de système jusqu'à cacher dans l'article fondamental de la charte gallicane des secrets (*arcanum*) dont la postérité ne se serait probablement pas doutée, si Bossuet lui-même ne les avait dévoilés pour le besoin de sa défense? Avec cette volonté arrêtée, on trouve toujours, dans une discussion générale, des textes, des distinctions et des secrets, pour échapper aux thèses les mieux établies. Mais ici, il s'agit d'un fait notoire, permanent, qui se renouvelle chaque jour et défie toute négation. La conduite du Saint-Siége dans les canonisations est l'affirmation la plus pratique, la plus constante de son infaillibilité, la négation la plus formelle du droit de confirmation que s'attribue le gallicanisme. Le Pape consulte le sacré Collége, prend l'avis des évêques présents à Rome, mais se réserve le jugement qu'il prononce en son nom exclusif. Il s'abstient de communiquer à l'épiscopat les éléments d'un jugement quelconque, et personne ne proteste depuis bien des siècles! Et l'Église, sauf quelques gallicans qui, fussent-ils la France entière, ne seraient qu'une minorité, accepte ce jugement comme définitif! Les gallicans seuls attendent l'avis de leurs évêques, qui sont dans l'impossibilié de porter un jugement raisonnable quelconque, sauf celui de simple acquiescement demandé à tous. Et des catholiques s'obstinent à ne pas voir dans cette conduite constante, journalière, de plusieurs siècles, une définition pratique de l'infaillibilité pontificale et la condamnation de leurs idées!

Il serait puéril d'espérer que l'Église abandonnera cette

discipline parce qu'elle condamne nos idées. Il faut donc avoir le courage d'en reconnaître la fausseté, ou d'attaquer ouvertement la légitimité de cette pratique. Mais alors tout est bouleversé. L'Église se trompe depuis plusieurs siècles ; le culte des Saints modernes repose sur son erreur, et il faut convoquer un concile pour réviser toutes les canonisations ; à moins qu'on aime mieux envoyer à tous les évêques du monde catholique un exemplaire des immenses dossiers que recèlent les archives de la Congrégation des Rites. Alors, ce n'est plus l'ultramontanisme seulement, c'est l'infaillibilité de l'Église elle-même qui succombe. Et qui raffermirait la foi au culte des Saints ébranlée par la subtilité et l'inconséquence de ces systèmes, et par les mille subterfuges qu'ils offrent toujours à l'esprit moderne, si enclin au scepticisme en fait de surnaturel ? Ce ne sera certes pas le jugement confirmatoire des gallicans. S'ils adhèrent sans juger, quelle force peuvent-ils apporter au Saint-Siége ? Et s'ils jugent sans examiner, quelle nouvelle source de chicanes pour des esprits réfractaires ? Est-ce par des adhésions aussi contestables qu'on prétendrait imposer aux chrétiens chancelants de notre siècle le respect pour les saintes folies de nos saints, si soigneusement élaguées des légendes modernes ? Non ; c'est en proclamant hautement l'infaillibilité du Saint-Siége, puisque seule elle est logique, conséquente, inattaquable en cette matière. Mais ce point admis, il faut aller jusqu'au bout ; car comment le Pape serait-il infaillible dans la canonisation des saints, qui n'en est qu'une conséquence, s'il ne l'était dans le principe, c'est-à-dire en matière de foi et de morale ?

PÉRISSÉ,
ancien professeur de Théologie.

LE SERMENT DES ÉVÊQUES

D'APRÈS LE PONTIFICAL.

Dans le célèbre *Manuel* destiné à raviver le gallicanisme au sein du clergé, en lui rappelant « l'histoire des « usurpations incessamment renouvelées et toujours « croissantes du pouvoir spirituel sur l'ordre civil, et « l'histoire corrélative des obstacles et des barrières « que nos pères y ont apportés » (1), M. Dupin dénonçait avec effroi le danger qui menace perpétuellement nos sociétés modernes, par suite du serment prescrit par le Pontifical romain aux évêques, le jour de leur sacre. Qui aurait cru que les souverains avaient été jusqu'ici bien imprévoyants, faute de ne pas soupçonner une conjuration perpétuelle du Pape contre leurs personnes et leurs États ? Certes, M. Dupin n'était pas de ceux qui n'attachent aucune importance à la liturgie ; autrement quelques lignes du Pontifical auraient-elles pu troubler à ce point sa conscience de légiste et de citoyen ?

Abordons, nous aussi, ce terrible serment, et voyons s'il peut être maintenu plus longtemps dans les usages catholiques sans péril pour les sociétés civiles.

I.

Lorsque l'évêque consécrateur a demandé à ses assistants s'ils ont un mandat apostolique en faveur de l'élu,

(1) Introduction, p. 1.

habetis mandatum apostolicum, et après que les lettres pontificales ont été produites, l'élu quitte son siége, vient se mettre à genoux devant lui, et lit mot pour mot la formule suivante :

« Moi, N..., élu pour l'Église de N..., je serai toujours « fidèle et obéissant au bienheureux apôtre Pierre, à la « sainte Église romaine et à notre seigneur le pape N..., « ainsi qu'à tous ses successeurs élus canoniquement. Je « ne consentirai point et je ne participerai à aucune en- « treprise qui menacerait leur vie et l'intégrité de leurs « membres ; je ne souffrirai pas qu'on les trahisse, « qu'on porte violemment les mains sur eux, ou qu'on « les injurie d'une manière quelconque et sous quelque « prétexte que ce soit. Les secrets qu'ils me confieront « par eux-mêmes, par leurs nonces et par leurs lettres, « je ne les révèlerai à personne dans le but de leur être « nuisible. Je leur viendrai en aide, suivant les moyens « convenables à mon ordre, *salvo meo ordine*, pour main- « tenir et pour défendre contre toute usurpation la pri- « mauté romaine et le domaine temporel de saint Pierre, « *Papatum romanum et regalia sancti Petri*. En toute ren- « contre, je traiterai avec honneur le légat du Siége apo- « stolique, et je lui porterai secours dans ses nécessités. « Je m'efforcerai de conserver, de défendre, d'augmen- « ter et de promouvoir les droits, honneurs, priviléges, « et l'autorité de la sainte Église romaine, du Pape « notre seigneur et de ses successeurs : *Jura, honores, pri-* « *vilegia et auctoritatem sanctæ romanæ Ecclesiæ, Domini no-* « *stri Papæ et successorum prædictorum, conservare, defen-* « *dere, augere et promovere curabo*. Je ne serai de connivence avec personne dans les machinations dirigées « contre ledit seigneur Pape et l'Église romaine, par « rapport à leurs personnes, droits, honneur, état et « puissance. Que si de semblables machinations par-

« viennent à ma connaissance, je les empêcherai autant « qu'il sera en mon pouvoir, et, le plus tôt possible, j'en « donnerai avis audit Seigneur ou à toute autre personne « qui puisse le lui transmettre. J'observerai de toutes « mes forces et je ferai observer les règles des saints « Pères, les décrets, constitutions, dispositions, ré- « serves, provisions et mandats apostoliques. Je pour- « suivrai selon mon pouvoir et je combattrai les héré- « tiques, les schismatiques et les chrétiens rebelles au « Pape et à ses successeurs. Appelé au synode, je m'y « rendrai, à moins d'en être excusé par un empêche- « ment canonique. Tous les trois ans, je visiterai en « personne les tombeaux des saints Apôtres et je rendrai « au Pape un compte fidèle de l'accomplissement de ma « charge pastorale, *rationem reddam de toto pastorali meo « officio*, ainsi que de toutes les choses qui, d'une ma- « nière quelconque, regardent l'état de mon Église, la « conduite et le salut du clergé et du peuple confiés à « mon administration ; recevant d'ailleurs avec humi- « lité les ordres du Siége apostolique et disposé à les « exécuter avec une très-grande promptitude : *Vicissim « mandata apostolica humiliter recipiam, et quam diligentis- « sime exsequar*. Si un empêchement canonique me retient, « j'accomplirai ce qui vient d'être dit par l'interme- « diaire d'un messager fidèle. . . . . Du reste, « j'instruirai de l'existence de cet empêchement le car- « dinal préposé à la Sacrée Congrégation du Concile, au « moyen de pièces qui lui seront remises par mon en- « voyé.

« Quant aux possessions de ma mense épiscopale, je « ne les vendrai, ni donnerai, hypothèquerai ou aliéne- « rai en aucune façon, même avec l'agrément du cha- « pitre de mon Église, sans avoir, auparavant, consulté « le Pontife romain, *inconsulto Romano Pontifice*. Que s'il

« m'arrivait de consentir de moi-même à une aliénation « de ce genre, je déclare vouloir encourir les peines « portées dans la constitution qui règle cette matière. »

Telle est la fameuse formule de serment qui a paru à M. Dupin révéler de si graves dangers. Qu'en pense le lecteur? En vérité, nous avons beau la tourner et la retourner, nous n'y trouvons rien qui puisse alarmer le patriotisme le plus soucieux. Est-ce donc un si grand malheur pour un État que les évêques jurent au Pape obéissance et fidélité? Mais alors il faudra empêcher tous les catholiques de souscrire, quand ils en seront requis, à la profession de foi de Pie IV, parce qu'il y est dit formellement : « Je promets et je jure une véritable obéis- « sance au Pontife romain, successeur du B. Pierre, « Prince des apôtres, et Vicaire de Jésus-Christ : *Roma-* « *noque Pontifici, Beati Petri, apostolorum Principis, succes-* « *sori, ac Jesu Christi Vicario, veram obedientiam spondeo* « *ac juro.* »

Se formalisera-t-on de ce que l'évêque promet et jure de ne prendre part à aucune conspiration dirigée contre la vie et l'honneur du Pape, la sûreté de ses légats, le maintien de ses possessions temporelles; de ne point révéler ses secrets; de l'avertir à temps des complots qu'il aurait découverts, etc., etc.? Mais, de bonne foi, parmi tous ces points en est-il un seul dont le droit naturel ne fasse un devoir sacré au plus simple honnête homme?

D'ailleurs, pourquoi les princes séculiers imitent-ils en ceci la conduite de l'Église, et pourquoi, si cette formule de serment est si menaçante, en imposent-ils une semblable aux évêques de leurs États, formule dont, à son tour, le Pape devrait redouter le péril? Voici le serment de fidélité que, depuis le concordat de 1801, nos évêques prêtent entre les mains du chef de l'État :

« Je jure et promets à Dieu, sur les saints Évangiles,

« de garder *obéissance* et *fidélité* au gouvernement établi « par la constitution Je promets aussi de n'avoir aucune « intelligence, de n'assister à aucun conseil, de n'entre- « tenir aucune ligue, soit au-dedans, soit au-dehors, qui « soit contraire à la tranquillité publique, et si, dans « mon diocèse ou ailleurs, j'apprends qu'il se trame « quelque chose au préjudice de l'Etat, je le ferai savoir « au gouvernement. »

N'est-ce pas, en substance, la reproduction de tout ce qui est contenu dans le Pontifical relativement à l'obéissance et à la fidélité dues au Pape? Et pourtant, jamais, que nous sachions, ni le Pape, ni les évêques n'ont protesté contre une pareille formule de serment. Pourquoi voudrait-on y apercevoir quelque péril quand il est question du Saint-Siége? C'est pourquoi M. Dupin s'est trompé quand il a cru que le serment prescrit par le Pontifical *paralyse*, *modifie ou infirme* (ce sont ses expressions) le serment stipulé et autorisé par le concordat. La vérité est que les deux serments ne se contrarient point l'un l'autre, et que, dans un évêque, la plus parfaite obéissance au pouvoir civil peut s'allier fort bien avec une filiale soumission au souverain Pontife. Quel catholique en a jamais douté? M. Dupin l'aurait vu, à son tour, s'il se fût dégagé des préjugés de son éducation parlementaire. Mais il lui semblait toujours que les Papes étaient mus par la seule ambition de confisquer à leur profit toute puissance séculière. De là ses continuelles, jalouses et inquiètes défiances. Une étude plus approfondie de l'histoire, à l'aide des documents authentiques et en dehors de l'influence janséniste, lui auraient appris que, dirigés par une habituelle assistance de l'Esprit-Saint, ni l'Église ni les Pontifes n'ont jamais rien ordonné de contraire à la liberté des peuples et à la sûreté des États, et partant, qu'il n'y a rien à redouter

d'un évêque, même lorsqu'*il jure d'observer et de faire observer par les autres, de toutes ses forces, les ordonnances ou dispositions, les réserves, les provisions et les mandats de la Cour de Rome* (1).

II.

Il est vrai que, par son serment, l'évêque s'engage à poursuivre et à combattre de tout son pouvoir les hérétiques, les schismatiques, en un mot, toute sorte de rebelles qui oseraient se dresser contre l'autorité du Pape, et voilà ce qui est, pour M. Dupin, un sujet d'épouvante.

« Rome, dit-il, ... va jusqu'à l'exiger des évêques « mêmes qui ont pour souverains des hétérodoxes. La « Cour de Rome veut donc qu'ils s'obligent, par leur « serment, à poursuivre et à combattre de toutes leurs « forces leur souverain même ! »

Qu'il se rassure ! Non, jamais le Pape n'a prétendu obliger un évêque à combattre son souverain hérétique. Demandez plutôt à la Belgique, à la Hollande, à la Prusse, à l'Angleterre, si leurs évêques ont donné lieu au plus léger soupçon d'hostilité envers la personne de leurs souverains respectifs, tout hérétiques qu'ils aient pu être.

Qui ne sait, en effet, la différence qui existe entre combattre la personne d'un hérétique et poursuivre sa

(1) *Manuel*, etc., sur la 66e des Libertés gallicanes : *du Droit de régale*. Si nous prenons M. Dupin à partie, c'est que dans sa longue carrière, ce magistrat s'est toujours placé en tête des plus ardents champions du gallicanisme parlementaire. Rome a cru devoir le frapper de ses censures. Aujourd'hui plus d'un laïque s'empare du nom et des doctrines de M. Dupin pour battre en brèche les droits de l'Eglise. — Le célèbre procureur général est mort après avoir fait sa paix avec l'Eglise. Que Dieu en soit loué ! Cependant les fidèles eussent été édifiés d'apprendre que M. Dupin en mourant avait explicitement rétracté ses erreurs.

doctrine? Par leurs serments, les évêques s'engagent à poursuivre les hérétiques et les rebelles à l'autorité de l'Église, suivant leur pouvoir, *pro posse*. Dans une société constituée comme au moyen âge, l'évêque aurait peut-être été tenu à poursuivre la *personne* du dissident; nous n'avons pas à l'examiner ici. Mais dans nos sociétés modernes, l'évêque n'est assurément pas tenu à autre chose qu'à s'efforcer, par tous les moyens possibles, de ruiner la *doctrine* et l'influence hétérodoxes. Quoi de plus juste! Par cela seul que la religion catholique s'affirme comme la seule vraie, ne donne-t-elle pas un démenti à toutes les sectes qui se prétendent, elles aussi, les dépositaires de la révélation chrétienne? Aussi, non-seulement les évêques, mais encore les plus obscurs fidèles, sont-ils obligés à ce grand devoir de s'opposer, en toute rencontre, à l'hérésie et au schisme : ils doivent tous être prêts à prononcer ces mots de la profession de Pie IV : « Je condamne, rejette et anathématise les hérésies, « quelles qu'elles soient, qui ont été par l'Église con- « damnées, rejetées et anathématisées : *Hæreses quascum- « que ab Ecelesia damnatas, rejectas et anathematizatas, ego « pariter damno, rejicio et anathematizo.* »

Voilà comment l'Église a toujours entendu l'obligation qu'elle fait aux siens de s'opposer à l'erreur. Il n'est pas nécessaire, pour cela, de recourir à des complots contre la vie du souverain, non plus qu'à l'invitation adressée à des princes étrangers pour s'emparer du territoire; il n'est pas même besoin de songer à ramener le sanglant tribunal de l'Inquisition. Encore une fois, demandons à l'histoire comment se sont comportés le clergé et le peuple catholiques vis-à-vis des souverains dissidents. L'enseignement de l'histoire est une réponse sans réplique.

III.

M. Dupin insiste :

« Ce serment, injurieux aux libertés gallicanes, était « inconnu dans les bons siècles de l'Église. Il doit son « origine au pape Grégoire VII, qui fit des entreprises « si révoltantes contre l'autorité civile.. .

« Les évêques doivent être soumis au Pape comme à « leur chef; mais, n'étant pas ses *vassaux*, ils ne lui « doivent aucun serment, tandis qu'ils en doivent un au « gouvernement de l'État auquel ils appartiennent, et « dont ils sont les sujets. »

Double erreur dans ces quelques paroles.

1° Il est faux que la formule en question date de saint Grégoire VII. M. Dupin s'est ici trop aveuglément confié aux jansénistes, dont la manie était de rejeter sur saint Grégoire VII la plupart des institutions qu'ils n'auraient pas voulu retrouver *dans la vénérable antiquité*. Or, la vérité est qu'une formule de serment, substantiellement la même, se rencontre sous le pontificat de saint Grégoire II, au huitième siècle. Le lecteur voudra bien nous permettre de lui mettre sous les yeux le serment prononcé devant le Pape par le grand apôtre de l'Allemagne, saint Boniface. (An 723.)

« Au nom du Seigneur, notre Dieu et Sauveur Jésus- « Christ. La sixième année du règne de l'empereur Léon, « la quatrième de son fils Constantin, indiction sixième, « moi, Boniface, évêque par la grâce de Dieu, promets « à vous, bienheureux Pierre, Prince des apôtres, et à « votre Vicaire, le bienheureux pape Grégoire, aussi « bien qu'à ses successeurs, par l'indivisible Trinité, « Père, Fils et Saint-Esprit, et par votre sacré corps ici « présent, que je conserverai toujours la pureté de la foi

« catholique dans l'unité d'une même créance, à laquelle « il est hors de doute que le salut de tous les chrétiens « est attaché ; *que je ne me laisserai jamais aller à rien en-* « *treprendre contre l'unité de l'Église universelle, mais que* « *j'aurai toujours une entière fidélité, un sincère attachement* « *pour vous et pour les intérêts de votre Église, à qui le Sei-* « *gneur a donné la puissance de lier et de délier, ainsi que* « *pour votre susdit Vicaire et ses successeurs; que je n'aurai* « *jamais aucune communion avec les évêques que je verrai s'é-* « *carter des routes anciennes tracées par les saints Pères ;* « *que, si je puis, je les en empêcherai, sinon je les dénoncerai* « *au Pape, mon seigneur.* Si, ce qu'à Dieu ne plaise ! je « fais ou attente quelque chose contre cette promesse, « que je sois trouvé coupable au jugement de Dieu, et « que je reçoive le châtiment d'Ananie et de Saphire, « qui ont voulu vous en imposer. Moi, Boniface, petit « évêque, ai signé de ma main le formulaire de cette « promesse, et, la mettant sur le sacré corps du bien- « heureux Pierre, comme il est prescrit, ai prêté ce ser- « ment en la présence de Dieu, qui est témoin et juge, « et je promets de le garder. »

Donc, première inexactitude dans les paroles de M. Dupin.

2° Il n'est pas plus exact de dire que, les évêques n'étant pas les *vassaux* du Pape, ils ne lui doivent aucun serment, tandis qu'ils sont obligés à en prêter un au souverain dont ils sont les sujets.

C'est précisément le contraire qu'il faudrait dire.

Car, finalement, les évêques, *en tant qu'évêques*, ne sont point et ne peuvent pas être les *sujets* d'une puissance séculière quelconque. Cette assertion ressort des plus élémentaires notions de la théologie. Donc, à le bien prendre, et en rigueur de justice, nul prince ne saurait exiger un serment de la part des pasteurs. Autant vau-

drait dire que le fils a le droit de s'assurer de la fidélité de son père. Donc, en principe, le serment des évêques n'est point dû ; il est exclusivement le fait de la condescendance de l'Église, qui veut montrer à tous combien elle est désireuse de prévenir les injustes méfiances. Niez-vous cette conclusion ? Veuillez alors répondre et déclarer en quoi l'*évêque* serait le sujet d'un prince temporel. Apparemment, la qualité du sujet ne proviendra que de la charge conférée par le prince. Or, ici le prince ne confère rien du tout. Il ne donne évidemment pas la dignité épiscopale ; il ne donne pas davantage le bénéfice qui y est annexé, puisque le *bénéfice* est une chose spirituelle et sacrée. — Que donne-t-il donc? Aussi bien, plus d'un laïque a su déjà arriver à nos propres conclusions. Lorsqu'il s'est agi, à plusieurs reprises, de comprendre les membres du clergé français subventionnés par l'État sous le titre de *fonctionnaires du gouvernement*, les jurisconsultes les plus éclairés ont énergiquement protesté contre cette dénomination nouvelle. « Il nous répugne, dit « M. de Cormenin, il nous répugne, avec la Cour de « cassation, de considérer les prêtres comme des fonc- « tionnaires, car leur mission tient à un ordre particu- « lier d'idées et à des formes indépendantes de la forme « changeante des gouvernements humains. » (*Droit administratif*, appendice, V° *Appel comme d'abus*, III.)

Mais telle n'est pas, il s'en faut bien, la position des évêques vis-à-vis du Pape. Laissons le mot de *vassal*, quelque peu étrange, l'on en conviendra, en pareille matière. Ne faut-il pas, du moins, avouer que l'évêque, en tant qu'évêque, est lié au Pape par le lien le plus étroit? S'il ne tient pas du Pape sa juridiction, ce qui est fort douteux, il reçoit de lui le troupeau sur lequel il pourra l'exercer. S'il n'est pas simplement son vicaire, il est néanmoins obligé de lui rendre compte de tous les

actes de son administration, puisqu'en définitive le troupeau de l'évêque est aussi le troupeau du Pape. Est-il permis à un Français d'ignorer ces nobles accents du grand évêque de Meaux : « Tout est soumis à ces clefs « (de Pierre), tout, rois et peuples, pasteurs et trou- « peaux ; nous le publions avec joie, car nous aimons « l'unité, et nous tenons à gloire notre obéissance. C'est « à Pierre qu'il est ordonné. .. de paître et gouverner « tout, et les agneaux et les brebis, et les petits et les « mères , et *les pasteurs même. Pasteurs à l'égard des « peuples et brebis à l'égard de Pierre*, ils honorent en lui « Jésus-Christ. » (*Sermon sur l'Unité de l'Église.*)

Osez maintenant contester le droit du Pape au serment des évêques. Oui, les évêques doivent donner au Pontife romain ce témoignage authentique de leur fidélité, puisque, nul n'étant leur *chef* autant que lui, ils sont par là même ses *sujets naturels*..

D'ailleurs, êtes-vous bien venu à élever un doute sur ce point, lorsque vous avez eu le courage de transcrire la neuvième des libertés gallicanes de Pithou : *Si les Papes doivent envoyer leur profession de foi aux rois de France?* Certes, s'il ne vous est pas évident que les Papes ne soient, en aucune façon, justiciables du prince temporel quand il s'agit de la foi ; comment pouvez-vous avancer avec quelque assurance que les évêques ne doivent pas leur obéissance au Pasteur suprême ? A coup sûr, il est moins surprenant d'entendre la sujétion des évêques au Pape, que celle du Pape aux rois de la terre !

IV.

Cependant, derrière les motifs avoués de la frayeur plus ou moins sincère de M. Dupin, nous croyons reconnaître la cause d'une épouvante véritable pour son gal-

licanisme. Chacun sait comment l'auteur du *Manuel* accueillit la proposition conciliatrice de Mgr Frayssinous. *Soyons gallicans, mais soyons catholiques*, avait dit l'évêque d'Hermopolis : *Soyons catholiques, mais soyons gallicans*, répliqua M. Dupin.

Or, le serment des évêques tel qu'il est prescrit par le pontifical, ne permet à personne d'être à la fois *catholique* et *gallican*. M. Dupin le comprit ; et voilà la raison de ses jalouses rancunes.

Que serait, en effet, l'évêque gallican, tel que le comprennent certains légistes ? Un prélat qui, tout en reconnaissant la primauté d'honneur et de juridiction qui, de droit divin appartient au Pontife romain, l'amoindrirait au point de la détruire ; un prélat qui, sans façon, se déclarerait pape dans son diocèse, tout comme l'Évêque de Rome l'est dans le monde entier ; un prélat enfin, qui, s'abritant sans cesse derrière certaines coutumes et libertés que les traditions catholiques n'avouèrent jamais, se créerait toute facilité pour discuter, suspendre ou même supprimer les lois, ordres et décrets du Saint-Siége, et remplacer ainsi les SS. Canons par les inspirations de son propre caprice, ou plutôt par les volontés du pouvoir civil. Tel est le type du prélat gallican rêvé par plus d'un légiste. Heureusement, pour en trouver la réalisation, il faut sortir des rangs catholiques, et passer chez les jansénistes. Gondrin, Choiseul, Caylus, Scipion de Ricci ne surent que trop bien réaliser l'idéal rêvé par les ennemis du Saint-Siége.

Or, voyez comment le serment prescrit par le Pontifical est lui-même une des causes de cette heureuse impossibilité.

« Je m'efforcerai, y est-il dit, de conserver, de défendre, « d'augmenter et de promouvoir les droits, honneurs, « priviléges, et l'autorité de la sainte Église romaine,

« du Pape notre seigneur et de ses successeurs : *Jura,*
« *honores, privilegia, et auctoritatem sanctæ Romanæ Ecclesiæ,*
« *domini nostri Papæ et successorum prædictorum, conservare,*
« *defendere, augere et promovere curabo.* »

Formule courte, laquelle suffit toutefois à ruiner les mauvaises dispositions de quiconque prétendrait amoindrir l'autorité du Pape. Qu'est-ce que s'engager *à conserver* et *à défendre* (conservare, defendere) les droits, les honneurs, les priviléges et l'autorité du Pape ; sinon vouloir ne porter jamais aucune atteinte à ces mêmes droits et priviléges ? Voilà donc le gallicanisme déjoué : non, il ne se rencontrera point d'évêque pour consentir à la plus légère usurpation sur l'autorité avouée de l'Église romaine, c'est-à-dire du Pape ; car le Pape et l'Église romaine n'est-ce pas tout un ? Il y a plus : lors même qu'à force d'embrouiller les textes et les documents les plus clairs, vous seriez parvenus à obscurcir quelques-uns de ces honneurs et de ces priviléges de la papauté que les évêques s'engagent si formellement à soutenir, lors même que vous arriveriez à faire regarder comme douteuses et problématiques des prérogatives jusqu'à présent jugées incontestables, le terrible serment du Pontifical serait encore ici contre vous. Car l'évêque promet aussi de faire tous ses efforts pour *augmenter* et *promouvoir* l'autorité du Saint-Siége (*augere* et *promovere*). On *défend* l'autorité en la maintenant, on l'*augmente* en y ajoutant. Et voici une nouvelle déconvenue pour le gallicanisme.

Ce n'est pas, il va sans dire, qu'il puisse être ici question d'accroître dogmatiquement le pouvoir papal. Le dogme reste un et immuable. Mais il est facile de comprendre un accroissement d'autorité en ce sens que l'on est fermement résolu à soutenir toujours les opinions que la raison enseigne être les plus favorables à la Chaire apostolique.

Inutile donc d'agiter les fameuses questions de l'*infaillibilité du Pape*, ainsi que de la *prétendue supériorité du Concile général au-dessus du Pontife romain*. Un évêque n'a qu'une solution à leur donner. Il serait étrange qu'après avoir avec une sorte d'emphase promis de promouvoir et d'augmenter les droits, honneurs et priviléges du Saint-Siége, il se prononçât néanmoins contre des prérogatives si chères à tous les cœurs catholiques : *Augere et promovere curabo.*

Avançons.

Le gallicanisme a souvent essayé de séduire les prélats catholiques, en leur proposant une augmentation d'autorité et de puissance. *Soyez avec moi*, leur disait-il, *et je vous élèverai à une hauteur incomparable que vos devanciers ne connurent pas.* De là cette célèbre maxime si souvent répétée dans une certaine école, et que par mille efforts on a voulu faire prévaloir dans nos Églises : *Ce que le Pape peut dans toute l'Église, l'évêque le peut dans son diocèse.* — Toujours la même tactique : celle du tentateur s'adressant à la personne adorable du Sauveur : *Hæc omnia tibi dabo, si cadens adoraveris me!*

Mais vains efforts, peine perdue. L'évêque, dont on prétendait relever l'excellence, se rappelle son serment ; il comprend que sa vraie grandeur est dans la fidélité, et il rejette un pouvoir usurpé. Et de bonne foi, comment pourrait-il se croire pape dans son diocèse, lui qui promet et jure d'aller à des époques régulières présenter en personne le compte-rendu de son administration au Vicaire de Jésus-Christ? Compte-rendu qui au surplus n'est point une vaine formalité. Il s'agit d'entrer avec le Pape dans les détails les plus minutieux de l'administration pastorale. Tout ce qui en quelque façon, *quovis modo*, regarde l'état et la prospérité du clergé, la discipline générale, le salut et le bien des âmes, tout cela doit être fidèlement exposé :

Rationem reddam de toto pastorali meo officio. Compte rendu qui est si peu une simple formalité, qu'il entraîne pour l'évêque l'obligation d'entendre avec humilité les avis et les instructions du Pape, son supérieur, de les écouter avec docilité, et de les observer avec une obéissance entière : *Et vicissim mandata apostolica humiliter recipiam, et quam diligentissime exsequar* (1).

Enfin, outre la visite *ad limina* et l'exacte relation des choses de son Église, l'évêque s'engage encore à ne rien aliéner des biens de cette Église, sans avoir pris au préalable l'avis et le consentement du Pontife romain : *Possessiones vero ad mensam meam pertinentes non vendam.... nec aliquo modo alienabo, inconsulto romano Pontifice*

Dites, lecteurs, reconnaissez-vous là la conduite de prélats essayant de s'attribuer dans le gouvernement de leurs diocèses l'indépendance qui appartient au Pape dans le régime de l'Église universelle ?

V.

Reste le grand appât des *maximes*, *franchises*, *libertés* et *coutumes*, par lequel le gallicanisme voudrait s'emparer des évêques.

Certes, il est difficile de comprendre par quelles coutumes, franchises, libertés et maximes, pourrait s'opérer la séduction d'hommes qui ont juré au Pape une obéissance si entière, et qui se sont liés à lui au point de vouloir dépendre de sa volonté dans le moindre des actes de leur charge pastorale. Se peut-il imaginer une plus

(1) Pour se faire une idée véritable du sérieux que le Saint-Siége attache à la relation périodique touchant les Églises particulières, il faut parcourir l'*Instruction* détaillée, que par ordre de Benoît XIII, la S. Congrégation du Concile dressa sur cet objet, en faveur de tous les évêques de la chrétienté.

étroite dépendance? Et quel engagement serait sacré désormais, si celui-ci pouvait jamais être brisé?

Et pourtant, l'évêque prononce une formule d'obéissance encore plus énergique, s'il se peut. Écoutons.

Immédiatement après avoir prononcé la formule de son serment et touché le livre des saints Évangiles entre les mains de l'évêque consécrateur, l'élu doit répondre à un interrogatoire solennel qui porte sur sa foi et sur les dispositions qu'il apporte à sa nouvelle dignité. Or, entre autres questions, en voici deux qui se rapportent à notre sujet, et dont l'importance n'échappera à personne.

« Voulez-vous, dit l'évêque consécrateur, recevoir avec « respect, enseigner et observer les traditions des saints « Pères, ainsi que les décrétales du Saint-Siége aposto- « lique : *Vis traditiones orthodoxorum Patrum, ac decretales « sanctæ apostolicæ Sedis constitutiones veneranter suscipere, « docere ac servare?* »

L'élu répond :

« Je le veux : *Volo.* »

« Voulez-vous, continue le consécrateur, voulez-vous « témoigner en toutes choses fidélité, soumission et obéis- « sance, suivant qu'il est réglé par les saints canons, au « bienheureux apôtre Pierre, qui a reçu de Dieu le pou- « voir de lier et de délier, et à son vicaire notre seigneur « le Pape N..., ainsi qu'à tous les Pontifes romains ses « successeurs? *Vis B. Petro apostolo, cui a Deo data est po- « testas ligandi ac solvendi, ejusque vicario domino nostro, « Domino N. Papæ N..., suisque successoribus, romanis Pon- « tificibus, fidem, subjectionem, et obedientiam secundum cano- « nicam auctoritatem per omnia exhibere?* »

Et l'élu répond encore :

« Je le veux : *Volo.* »

Est-ce clair? Ainsi l'évêque déclare tout haut qu'il veut non-seulement être obéissant au Pape, d'une manière gé-

nérale et indéterminée, mais en toutes choses, *per omnia ;* et notamment par la respectueuse acceptation et la fidèle observance des constitutions apostoliques : *Decretales constitutiones veneranter suscipere, docere ac suscipere.* Il embrasse et promet de faire exactement pratiquer toutes les prescriptions déjà existantes du droit canonique, et celles qu'il plaira aux Papes d'y ajouter ou d'y substituer. Il se refuse par avance le droit de soumettre à son examen les constitutions apostoliques, afin de leur donner ou non force de loi auprès de son peuple. En un mot, il promet et jure de se comporter en face des lois du Saint-Siége comme il convient à tout sujet fidèle; il se souviendra que *pasteur à l'égard de son troupeau, il est lui-même brebis à l'égard de Pierre;* et il obéira promptement et généreusement.

Il s'est rencontré pourtant des catholiques et même des théologiens, qui ont essayé d'atténuer la valeur et du serment et de l'interrogatoire prescrits par le Pontifical. Étaient-ils ou non de cette école qui avait appris des jansénistes à se jouer des serments les plus redoutables? Il importe peu. Toujours est-il que leur sentiment n'a jamais pu se faire accepter des plus saints prélats. Un jour l'on insinuait en présence du vénérable Mgr d'Aviau, alors archevêque de Vienne, que le serment du Pontifical pourrait bien n'être qu'une pure formule, passée à l'état de lettre morte. Le prélat indigné fit cesser ce discours, ajoutant que pour lui il comptait bien montrer à tous les yeux qu'il en jugeait différemment. De fait, peut-on s'imaginer que des formules aussi solennelles soient entièrement dépourvues de sens? Il serait assurément fort malheureux qu'il en allât de la sorte : c'en serait fait désormais de la religion du serment.

Aussi, les meilleurs canonistes regardent-ils comme une bonne fortune de pouvoir s'appuyer sur le serment

du Pontifical. Pour n'en citer qu'un seul, le docte Schmalzgrueber agitant la question de savoir si la coutume peut ou non abolir la célèbre constitution *Ambitiosæ* de Paul II, qui soumet toute aliénation des biens d'Église au *beneplacitum apostolicum*, Schmalzgrueber répond que la question est oiseuse, puisque la mention qui est faite de cette bulle dans le serment des évêques, lui imprime une confirmation nouvelle, et empêche dès lors toute coutume ou prescription contraire (*Jus canon. univers.*, in lib. III *Decretal.*, tit. XIII, n° 122).

Avec plus d'autorité encore les Papes ont rappelé quelquefois la valeur du serment des évêques. Le 11 avril 1682, le vénérable serviteur de Dieu Innocent XI s'en exprima avec énergie auprès du clergé français; l'on ne sait que trop en quelle triste occasion. « Le roi très-chrétien, « leur disait le Pape, le roi très-chrétien usurpe le droit « de *Régale*. Vous le voyez et vous le laissez agir; ou « plutôt vous donnez un consentement formel à cet en- « vahissement, contre l'autorité des saints canons, et sur- « tout du concile général de Lyon, contre notre volonté « qui depuis longtemps vous était bien connue sur ce « point, *contre la religion du serment que vous formulâtes le « jour de votre consécration, vous liant aux yeux de Dieu, de « l'Église romaine et de vos propres Églises.* » Comment ces foudroyantes paroles purent-elles ne pas ramener quelques prélats dévoyés! L'histoire du moins s'en souviendra.

VI.

Et maintenant, nous le demandons avec confiance, avons-nous le droit de conclure qu'un évêque gallican est impossible? Quel évêque catholique voudrait, en effet, accepter le rôle odieux de certains personnages qui n'ont pas craint de se poser vis-à-vis du Pape dans un état de

défiance voisin de l'hostilité? L'histoire parle de quelques prélats de ce caractère; mais elle dit en même temps que leur conduite peu soumise et peu filiale leur a valu de sanglants reproches de leurs contemporains et de la postérité. Nous le répétons : il n'y a pas un seul évêque catholique, dont les préférences soient douteuses entre Hincmar de Reims, par exemple, et Fénelon. Instruit par son serment, il n'hésitera pas à reconnaître que la perfection de la *probité* épiscopale (le mot est d'un grand évêque) consiste dans une exacte et parfaite conformité de vues, de sentiments, de volontés et d'opinions avec le Chef de l'Église mère et maîtresse.

L'on cite quelquefois avec une sorte d'étonnement des prélats qui après leur consécration ont abjuré les idées gallicanes qu'ils professaient auparavant. Est-il nécessaire pour expliquer ce changement de recourir à une intervention surnaturelle, et de dire avec le psalmiste : *Hæc mutatio dexteræ Excelsi?* Nous ne le pensons pas. Il nous semble que la lecture attentive du Pontifical est suffisante pour amener ce résultat. Un homme intelligent, sérieux et craignant Dieu, ne saurait y résister.

C'est pourquoi l'histoire n'est que juste quand elle flagelle avec une impitoyable sévérité les écarts de quelques prélats courtisans, qui, au mépris de leurs serments, préférèrent les bonnes grâces de César au loyal accomplissement de leurs devoirs envers le Saint-Siége. Certes, si le pieux et vénéré cardinal Villecour *se révoltait* à la pensée de princes de l'Église *faisant le procès au Pape, leur bienfaiteur et leur père* (1), que dirons-nous de ces mêmes

(1) C'est à propos des cardinaux de Bausset et de La Luzerne que Mgr Villecour porte ce jugement sévère : « Ne serait-il pas dans l'ordre, « dit-il, qu'un cardinal, c'est-à-dire un homme que le souverain Pontife « a honoré de la plus haute dignité, qui, après la sienne, puisse être « possédée dans l'Eglise, eût quelques sentiments d'égards et de recon- « naissance envers le Vicaire de Jésus-Christ?..... Est-il décent que ce

princes de l'Église lorsque leur conduite irrévérencieuse sera rapprochée de leur sentiments?

Mais, grâces à Dieu, de tels écarts sont fort rares; et il ne faut pas en croire le gallicanisme quand il nous les présente sous un chiffre menteur (1).

H. MONTROUZIER. S. J.

« soit dans ce Sénat auguste que le Pape trouve des juges qui le con-« damnent?..... » (*La France et le Pape*, p. 155.)

(1) Les formules du Pontifical sont donc une arme puissante contre le gallicanisme. Ce n'est pas le seul exemple des ressources qu'il offre au canoniste et au théologien. Nous recommandons au lecteur les magnifiques prières et cérémonies du *Couronnement des rois*. Il y a là toute une démonstration de l'Encyclique du 8 décembre 1864.

DE L'ADMINISTRATION DES SACREMENTS.

—

Deuxième article.

—

Cas pratiques sur l'administration du sacrement de Pénitence, proposés par l'auteur des réflexions précédentes (1).

PREMIER CAS.

Un pénitent se présente seulement à Pâques chaque année ; il commet beaucoup de fautes graves ; il a même de très-mauvaises habitudes. Cependant il a assisté aux instructions de la paroisse sur les dispositions nécessaires à la réception des sacrements ; puis, il doit surmonter les obstacles du respect humain, ou, au moins, la répugnance qu'inspire la confession. Il déclare ses fautes le mieux qu'il le sait ; il y a dans sa conduite une petite, toute petite amélioration ; ce pénitent sait en général ce que doit savoir un chrétien en fait de religion, à savoir l'unité

(1) Ainsi que nous l'avons dit au commencement de cette publication, ces cas pratiques ont été soumis à l'examen de théologiens romains et français, qui ont approuvé la méthode du vénérable curé. Le P. Gury l'atteste dans le manuscrit retrouvé dans ces papiers. Mais, ces approbations ayant un caractère tout confidentiel, nous ne pourrions citer les noms sans une autorisation authentique, que la mort de plusieurs d'entre eux a rendue désormais impossible. C'est pourquoi il ne nous est pas permis d'attribuer d'autre autorité à ces solutions que celle qui résulte de leur conformité avec l'enseignement des plus grands théologiens. Nous nous appliquerons donc à montrer cette conformité en faisant suivre les cas proposés de notes qui montrent l'accord le plus parfait entre l'auteur de ces cas et les moralistes les plus accrédités.

de Dieu, la trinité des Personnes, l'incarnation du Verbe, la présence réelle, la nécessité de la contrition. Il déclare être sincèrement fâché d'avoir offensé Dieu, et promet de faire ses efforts pour ne plus l'offenser à l'avenir. Le confesseur lui adresse quelques paroles d'exhortation pendant trois, quatre ou cinq minutes ; lui impose une pénitence légère de peur qu'il ne l'omette si elle était plus longue ; puis, il lui donne l'absolution, comptant sur l'infinie miséricorde de Dieu.

DEUXIÈME CAS.

Un homme va se confesser, apportant une conscience toute souillée de fautes. Il déclare qu'il est fâché d'avoir péché et qu'il veut changer de vie ; mais il avoue qu'il n'a cessé d'offenser Dieu que depuis quatre ou cinq jours ; il demande l'absolution ; le confesseur la lui donne parce que le pénitent ne réclame que ce à quoi il a rigoureusement droit.

TROISIÈME CAS.

Un confesseur ne refuse jamais l'absolution aux pécheurs qui s'adressent à lui, pourvu qu'ils lui affirment de bon cœur qu'ils ont la contrition sincère de leurs fautes ; il agit de cette manière et se garde d'élever des doutes sur la réalité de cette contrition, par la raison que le pénitent est le meilleur témoin des dispositions de sa conscience.

Remarques. — La méthode tracée dans ces trois cas pratiques est fondée sur le principe célèbre qu'il faut en croire le pénitent pour ou contre lui (*tam pro se quam contra se*). Seul, il est témoin de ses péchés, et seul aussi, il peut dire quelles sont ses dispositions intérieures. Regrette-t-il ses fautes, et est-il résolu à ne plus les commettre ? Lui

seul le sait. Or, s'il a ces deux dispositions, il est apte à recevoir le fruit du sacrement. Par conséquent, lorsqu'un homme, agissant avec toutes les apparences d'une vraie volonté, assure qu'il se repent et veut se corriger, quelques nombreuses rechutes qu'il ait à se reprocher, le confesseur peut former un jugement prudent de ses dispositions actuelles et l'absoudre. Le grand nombre des péchés commis, la fréquence des rechutes ne sont pas un motif suffisant pour révoquer en doute sa volonté présente, puisque la faiblesse humaine explique suffisamment cette facilité à retomber dans le péché, malgré les résolutions les plus sincères.

C'est la doctrine du Catéchisme romain : *Si, audita confessione, judicaverit* (sacerdos) *neque in enumerandis peccatis diligentiam, nec in detestandis dolorem pœnitenti omnino defuisse, absolvi poterit.* (De Pœnit. n. 82.) C'est la doctrine de Léon XII : *Imparati illi tantummodo sunt judicandi, non qui vel gravissima admiserint flagitia, vel qui plurimos etiam annos abfuerint a confessione..., vel qui rudes conditione aut tardi ingenio non satis in se ipsos inquisierint, nulla fere industria sua id sine sacerdotis ipsius opera assecuturi ; sed qui, adhibita ab eo necessaria... in iis interrogandis diligentia, omnique in iisdem ad detestationem peccatorum excitandis... exhausta charitatis industria, sensu tamen doloris et pœnitentia, quo saltem ad Dei gratiam in sacramento impetrandam disponuntur, carere prudenter judicantur.* (Const. *Charitate Christi*, 25 dec. 1825.) C'est enfin l'enseignement de saint Liguori : *Quoties pœnitens affert vera signa doloris et propositi, toties bene absolvi poterit* (l. 6. n. 459).

Or, dans les trois cas proposés, le pénitent se présente avec toutes les marques extérieures d'une vraie contrition. Dans le premier, il a assisté aux exercices préparatoires de la communion pascale ; il surmonte les répugnances que l'on éprouve naturellement contre la confession, et que le respect humain et l'esprit d'indifférence ont rendues aujourd'hui plus grandes que jamais ; il y a une petite amélioration dans sa conduite. Sans doute, il s'est abstenu de ses péchés d'habitude depuis quelques jours, ou les rechutes ont été moins fréquentes. Nous avons là plusieurs des signes d'un repentir véritable, plusieurs même de ceux

que les théologiens modernes appellent les signes extraordinaires : le confesseur peut donc former un jugement prudent sur les dispositions du pénitent, et l'absoudre.

Dans les deux autres cas, nous ne voyons pas les mêmes signes de repentir, ni la même préparation ; néanmoins l'affirmation sérieuse du pénitent est toujours la meilleure marque de ses dispositions actuelles ; et dans sa manière de s'exprimer, dans le ton de la voix, dans l'ensemble des circonstances, le confesseur verra toujours s'il doit prudemment juger que le pénitent est réellement contrit de ses péchés.

Souvent, il est vrai, le passé fera prévoir pour l'avenir de promptes et nombreuses rechutes ; mais ces craintes, quelque fondées qu'elles soient, ne sont pas un motif suffisant de révoquer en doute les dispositions actuelles, qui seules sont nécessaires à l'absolution ; et par conséquent, elles n'autorisent pas à la refuser, car tout pénitent actuellement disposé a un droit stricte à l'absolution : *Pœnitens, facta confessione, cum sit dispositus, habet strictum jus ad absolutionem ; quam denegando, confessarius gravem illi injuriam irrogaret.* Ainsi parle saint Liguori (l. 6, n. 604).

Or, ce droit du pénitent à l'absolution, le confesseur le violerait certainement si, à cause de quelques doutes sur sa contrition, il la lui refusait ou la lui différait. Car un droit positif ne peut être méconnu sans de véritables preuves qui lui soient contraires, et ces preuves n'existent pas dans les cas proposés.

Le confesseur a bien le droit, il est vrai, de retarder un peu l'absolution à des pénitents bien disposés d'ailleurs ; presque tous les théologiens depuis deux siècles sont d'accord sur ce point. Mais en même temps, tous ceux qui n'avaient pas subi l'influence des doctrines sévères des deux derniers siècles, s'accordent à enseigner que le délai de l'absolution est un remède rigoureux, dont il faut user sobrement, et alors seulement qu'il y a lieu d'en espérer un bien véritable pour le pénitent ; par exemple si une préparation de deux ou trois jours devait assurer davantage les fruits du sacrement ; ou si un court délai devait secouer la torpeur d'un pécheur invétéré et lui faire faire quelques efforts : *Interdum utile erit differre absolutionem per aliquot dies in quibus vigi-*

lare cogatur. Ainsi parle Suarez. (*De Pœnit.* disp. 32, sect. 2, n. 4.) De ce principe découlent les trois règles suivantes :

1° On ne doit guère user de ce moyen que lorsque le pénitent l'accepte sans trop de répugnance : *Raro differenda est absolutio pœnitenti disposito, nisi ipse dilationem sat facile acceptat, secus enim difficilius ipsi prodesset.* (Gury, *Comp.* t. 2, n. 6-23).

2° Il faut y recourir avec sobriété et rarement : *Interdum utile erit differri absolutionem per aliquot dies,* dit Suarez ; *aliquando utile erit, differre absolutionem per aliquot dies,* dit le cardinal de Lugo. — Les adverbes *interdum, aliquando* montrent que l'usage de différer l'absolution doit être modéré ; ce doit être une véritable exception.

3° Le délai de l'absolution doit être court, à peine de quelques jours, *per aliquot dies ;* la raison en est évidente. Le seul fait de rester en état de péché est un très-grand mal pour le pénitent, soit à cause des biens dont il est privé, soit à cause du danger de mourir dans cet état. Saint Liguori regarde le délai même d'un jour comme une chose grave : *Mihi videtur durum esse ei qui est in mortali, manere sine absolutione etiam per diem* (l. 6. n. 490).

Cet inconvénient paraît si grand aux plus célèbres théologiens, que pour l'éviter ils permettent au pénitent de se confesser au risque de découvrir le complice de sa faute, s'il ne peut trouver un confesseur qui ne le connaisse pas ; ils permettent même de se confesser sans déclarer tous ses péches, plutôt que de remettre la confession à deux ou trois jours, si le pénitent n'avait actuellement à sa disposition qu'un confesseur auquel pour les motifs prévus par la théologie, il ne pourrait pas accuser toutes ses fautes. Cette raison doit être prise en sérieuse considération par le confesseur qui croit utile de différer l'absolution à un pénitent qui a les dispositions indispensables. (Voyez l'édition romaine du *Compendium Theol. Moral.* du P. Gury, t. 2, notes des nn. 621, 623).

E.-G. DESJARDINS S. J.

DE PECCATIS LUXURIÆ IN GENERE.

« Luxuria, inquit DD. Bouvier (1), a verbo luxare sic nuncupatur, « quia hujus vitii proprium est vires animi et corporis relaxare ac dis- « solvere : unde aliquando etiam vocatur dissolutio ». « Est autem « luxuria, ait Busembaum (2), inordinatus appetitus vel usus delecta- « tionis seu sensus venerei, qui fit cum commotione spirituum gene- « rationi servientium, circa partes corporis venereas ». Cæteræ delectationes, etsi sensitivæ vel sensitivorum, si ad venerea non ordinentur, ad luxuriam non pertinent.

Delectatio quam inordinate appetit luxuria ideo vocatur *venerea* quia ex se tendit ad generationem, cui deam Venerem præsidem fingebant pagani.

Delectatio venerea alia est levis, alia vehemens : levis est spirituum seu humorum spermaticorum generationi inservientium commotio adhuc longe remota ab effusione seminis; vehemens vero est eorumdem spirituum fortis commotio quæ in homine sano proximum seminis effundendi periculum importat.

Certum est luxuriam esse peccatum mortale ex genere suo, et quidem contra jus naturale.

1° *Est peccatum mortale ex genere suo.* Legitur enim in Epistola ad ad Galatas, c. 5, v. 19 et 21 : « Manifesta sunt opera carnis quæ sunt « fornicatio, immunditia, luxuria... et his similia, quæ prædico vobis, « sicut prædixi, quoniam qui talia agunt regnum Dei non consequen- « tur ». Ita omnes.

2° *Est peccatum contra jus naturale.* Hoc fuit quidem negatum præsertim quoad fornicationem simplicem, circa quam triplex fuit error : *Primus,* Nicolaitarum, Gnosticorum et quorumdam Græcorum,

(1) Dissert. *in Sextum*, cap. I.
(2) Ap. S. Liguor., lib. III, n. 412.

qui docuerunt fornicationem nullo jure esse illicitam : cui errori manifestea dhærent Anabaptistæ aliæque plures sectæ hodiernæ, quales sunt vulgo denominatæ *Saints-Simoniens*, *Phalanstériens*, qui omnes concubitum promiscuum permittunt et agunt. *Secundus* error fuit Durandi, qui docet fornicationem esse tantum peccatum veniale ex jure naturali, et solummodo a jure positivo habere quod sit mortale peccatum. *Tertius* error est Caramuelis et quorumdam aliorum qui contendunt fornicationem nullatenus esse malum intrinsece, sed solum ex jure positivo : ex quo sequeretur non esse malam apud gentes quæ legem positivam invincibiliter ignorant. Contra hos omnes dicimus, non tantum fornicationem, sed omnem luxuriam esse vetitam jure naturali.

Vel enim agitur de luxuria contra naturam seu quæ adversatur generis humani propagationi, vel quæstio est de luxuria naturali, quæ filiorum propagationi non est contraria. *Prior* est manifeste peccatum contra jus naturale, cum actus venereus sit tantum licitus ob prolis et generis humani propagationem ; unde ab Innocentio XI proscripta fuit sequens propositio : *Mollities jure naturæ prohibita non est : unde si Deus eam non interdixisset, sæpe esset bona et aliquando obligatoria sub mortali.* Est 49ª. Ergo, etc. *Posterior* etiam jure naturali prohibetur. Et quidem huic juri adversatur fornicatio : etsi enim ipsa non repugnet procreationi filiorum, contraria est tamen ipsorum nutritioni et educationi. Bruta quidem a natura habent ut fere statim ab ortu sibi providere possint, indigentque solummodo aliquandiu suæ auxilio genitricis ; non autem idem est dicendum de homine, et experientia satis constat quod in infantia, ob ejus diuturnam debilitatem, ejusque naturalem rerum nescientiam et inexperientiam, per multos annos, non tantum matris sed patris etiam cura opus habeat. Unde ipsamet natura postulat ut in lucem non edatur nisi per parentes constanti vinculo inter se consociatos, id est legitimo conjunctos matrimonio. Quapropter ipsismet gentibus, ante suam ad Christum conversionem, fornicationis crimen Apostolus exprobrat, ut patet ex Epistola 1ª ad Corinthios, c. 6, v. 9-13.

Hinc ab Innocentio XI damnata fuit propositio sequens, quæ est 48ª: *Tam clarum videtur fornicationem secundum se nullam involvere ma-*

litiam, et solum esse malam quia interdicta, ut contrarium omni rationi dissonum videatur.

Ne dicas Deum Oseæ (1) præcepisse ut sibi sumeret uxorem fornicationum : quia aliud est sumere uxorem fornicariam et aliud est fornicari. Prius ex se licet et id Deus Oseæ præcipit; posterius vero illicitum est, nec ullatenus fuit prophetæ jussum.

Nec item dicas melius esse proli per fornicationem nasci quam nullo modo esse : quia in intentione Creatoris non sufficit quod proles nascatur, sed insuper requiritur ut bene instituatur.

Si ergo fornicatio sit contra jus naturale, alia peccata luxuriæ naturalis sunt pariter contra idem jus : quippe vel continent omnem malitiam quæ est in fornicatione, ut adulterium, concubinatus, stuprum, incestus, sacrilegium, vel ad ipsam disponunt et excitant, ut cogitationes turpes, desideria impura, aspectus et tactus inhonesti, lectiones et colloquia obscena.

Quærit. 1° an in peccatis luxuriæ dari possit materiæ levitas?

Resp. : Vel res venerea est directe vel indirecte solum volita : si prius, affirmative sentiunt quidam doctores inter quos Sanchez (2), Navarrus, Sotus, etc., modo tamen absit periculum pollutionis aut consensus in actum carnalem ; et hoc dicunt posse contingere, si, v. g. attrectaretur manus vel pes fœminæ, si premeretur aut vellicaretur ipsius bracchium, si intorquerentur digiti, etc. Idem tenere videtur Tamburinus, sed alia via procedit et distinguit cum Palao inter res venereas et materias luxuriæ, quæ latius patent, inquit, ad sensum tactus; in prioribus fatetur quidem non dari parvitatem materiæ, sed dari posse contendit in posterioribus. Hinc juxta ipsum, tactus levis ex joco vel cum delectatione non venerea, culpam venialem non excedit. « His tamen non obstantibus, ait S. Liguor. (3), omnino tenen-
« dum est cum Viva.... quod omnis delectatio carnalis sive luxuriosa
« cum advertentia et deliberatione capta, sit mortale peccatum, maxi-
« me post.... propositionem 40, quæ dicebat : *Est probabilis opinio,*

(1) C. I, v. 2.
(2) Lib. IX, disp. 46, n. 9.
(3) Lib. III, n. 415.

« *quæ dicit esse tantum veniale osculum habitum ob delectationem* « *carnalem et sensibilem quæ ex osculo oritur, secluso periculo ulte-* « *rioris consensus et pollutionis*. Si enim in osculis non datur materia « levis, nec etiam danda est in aliis tactibus cum delectatione carnali. « Ratio quia quævis carnalis delectatio, sive commotio spirituum ge- « nerationi deservientium est quædam inchoata pollutio, seu motus ad « pollutionem. Merito igitur Turnelii continuator.... et Salmanticen- « ses.... actus supra relatos, scilicet vellicare manum fœminæ, intor- « quere digitos, etc., damnant peccati mortalis ob delectationem car- « nalem quæ tunc habetur, vel saltem ob istius proximum periculum. « Et merito pariter Croix.... rejicit opinionem Arriagæ, qui dicit « non graviter peccare, qui sponte consentit in tales motus leves car- « nales sponte obvenientes ».

Si posterius, nempe si res venerea sit indirecte duntaxat volita, scilicet in causa, tunc dari potest materiæ levitas; imo aliquando contingit ut absque ulla culpa causa earum ponatur. Quod ut clarius pateat, distinguendum cum S. Liguorio, de pollutione disserente (1): vel causa graviter influit in rem veneream, ut puta pollutionem, vel leviter tantum ad illam tendit. In prima hypothesi, si causa sit per se gravis in genere luxuriæ, veluti tactus vel aspectus pudendorum alieni aut proprii corporis cum delectatione turpi et deliberata, aspectus concubitus humani et cogitationes morosæ de rebus venereis, tunc pollutio inde eveniens imputatur ad peccatum etiam mortale, licet non fuerit intenta, modo saltem in confuso prævisa fuerit, et hoc est certum apud omnes. Idem recte dicit Sporer de pollutione orta ex actionibus, quæ licet sint veniales per se et ex objecto, evadunt tamen mortales ratione periculi proximi consentiendi in ejus turpem cogitationem. « Hinc di- « cendum, addit S. Liguorius, non excusari a malitia pollutionis qui « polluitur ex diuturno colloquio cum puella a se inordinate dilecta, « saltem ob periculum consensus ».

Si tamen, pergit S. Liguor. (2), præfatæ actiones ponantur ex causa necessaria vel utili, tunc pollutiones, etsi prævisæ, non sunt culpabiles,

(1) Lib. III, n. 482, etc.
(2) Lib. III, n. 483.

dummodo absit consensus aut ejus periculum. Ita communiter. Hinc etiam prævisa pollutione involuntaria, licet confessario audire mulierum confessiones, aut legere tractatus de rebus turpibus; chirurgis aspicere et tangere partes inhonestas fœminæ ægrotantis; cæterisque omnibus licet alloqui, osculari aut amplexari mulieres juxta morem patriæ, servire balneis et similia; item licet ei qui magnum pruritum patitur in verendis, illum tactu abigere, etiamsi pollutio sequatur, modo ei non assentiatur. Croix tamen sapienter monet eos, qui puritatem amant, ut se iis abstineant, et Roncaglia hoc idem merito prohibet casu quo pruritus non sit valde molestus. A fortiori licent cæteræ actiones nullatenus inhonestæ, si aliunde utiles sint, etsi prævideatur secutura pollutio. Sic licet equitare, causa tamen utilitatis, et etiam causa recreationis, juxta Sporer et alios plures; licet pariter decumbere aliquo situ ad commodius quiescendum, vel cibos calidos aut potus moderate sumere; imo, addit S. Liguor., etiam honestas choreas ducere; et ita communiter, consentanee verbis S. Thomæ (1): « Quando causa habet duos effectus, unum bonum, alterum malum, « poni potest ex intentione solius effectus boni, permissive se habendo « ad malum ».

Si pollutio prævisa sequatur ex causa leviter in eam influente, sed præter voluntatem, estne tunc peccatum mortale, posito quod nulla sit necessitas aut utilitas illius causam ponendi? — De hoc multum disputant doctores: *Prima* sententia affirmat mortales esse omnes pollutiones prævisas et non impeditas, etsi alias causa sit licita. *Secunda* sententia dicit pollutionem esse mortalem quotiescumque causa est illicita, etsi leviter. *Tertia* sententia tenet pollutionem solummodo esse mortalem quando procedit ex peccato quod in se est mortale; et pro hac sententia videtur stare S. Thomas (2). *Quarta* demum sententia docet pollutionem non esse mortalem nisi proveniat ex causa mortali in genere luxuriæ. Ita communiter et probabilius; et ratio est quia, cum ex hypothesi causa leviter influat in pollutionem, non potest esse gravis obligatio illam causam vitandi ob pollutionem, quæ alias non

(1) 2-2 q. 64, art. 7.
(2) 3 part., q. 80, art. 7.

est in se volita; sed si causa sit mortalis in genere luxuriæ, tunc poni nequit deliberate talis causa quin exponat periculo proximo consentiendi effectui exinde subsecuturo, scilicet pollutioni, ob naturæ humanæ corruptionem.

Hinc infertur 1° non esse nisi venialem pollutionem quæ oritur ex colloquio non diuturno aut leviter obscœno cum puella, vel ex levi aspectu aut visu partium honestarum mulieris, aut ex curiosa lectione venialiter turpi. Ratio quia hominibus est quasi moraliter impossibile omnes has causas communiter evitare.

Idem de pollutione involuntaria orta ex lectione turpi facta ob curiositatem, sine pravo animo aut periculo in iis rebus se delectandi dicunt Lessius, Bonacina, Sporer, etc.; sed iis in praxi non acquiescit S. Liguor., præsertim si ob lectionem turpem, solius curiositatis causa factam, frequenter acciderit pollutio, et generaliter ait cum Salmanticensibus et Roncaglia « non excusari a mortali eum qui frequentem « pollutionem expertus sit ex aliquibus causis in eodem genere luxuriæ « quæ vehementius ad pollutionem influunt, et illas voluntarie ac sine « necessitate ponit, quamvis ipsæ per se non pertingant ad mortalia, « uti sunt nimirum curiosa lectio turpis, aspectus picturæ obscœnæ « vel coitus animalium, tactus propriorum verendorum aut alterius ex « levitate, et similia. Ratio est quia respectu istius personæ, ob suam « pravam dispositionem, talis causa non leviter influit; secus vero « dicunt, si pollutio ex hujusmodi causis raro eveniat ».

Infertur 2° mortalem non esse pollutionem ortam ex ebrietate aut ex comestione carnis nimis immoderata, aut in die vetito; et tanto magis si causata fuerit ex actione venialiter mala, sed non in genere luxuriæ, etsi hæc causa posita fuerit absque rationabili motivo; sed tunc probabilius adest peccatum veniale, quia semper est aliquid indecens et deordinatum sine causa rationabili permittere pollutionem. Ab hoc vero veniali excusat quævis causa rationabilis necessitatis, utilitatis aut convenientiæ, etsi causa fuerit leviter illicita in eadem materia luxuriæ. Ita communiter juxta S. Liguorium, ut supra.

Ergo contingere potest quod adsit materiæ levitas in re venerea indirecte tantum volita; imo quod aliquando absit tunc omne pecca-

tum; et quod dicitur de pollutione, a fortiori est affirmandum de simplici delectatione venerea et de inhonestis motibus quibus non datur assensus.

Quærit. 2° an dari possit materiæ levitas in delectatione sensibili seu organica?

Resp. multos affirmative sentire, et cum eis Billuart (1) pro certo habet posses peculative, saltem, contingere materiæ levitatem in hujusmodi delectatione, quia, sicut qui audit vocem sonoram, vel gustat cibum sapidum, præcise propter delectationem organicam, non peccat nisi venialiter, ita pariter nonnisi venialiter peccare debet qui aspicit pulchram mulierem, aut tangit ejus manum vel faciem ob solam delectationem mere organicam. Addit tamen : *Quia a delectatione sensuali ad veneream, maxime in sensu tactus aut visus facilis est progressus, consultum est omnibus castitatem amantibus his delectationibus organicis non immorari.*

Est nihilominus alia sententia negans, quam S. Liguor. (2) omnino tenendam putat, eo quod prior sententia non videatur practice probabilis, « quia ob corruptam naturam est moraliter impossibile habere « illam naturalem delectationem (mere organicam) quin delectatio « carnalis et venerea sentiatur, maxime a personis ad copulam aptis, « et maxime si actus isti habeantur cum aliquo affectu et mora ». Id tantum admitteret sanctus auctor in aliquo casu raro, quo per longam experientiam quis esset moraliter certus nullum periculum consensus ipsi imminere ; sed, inquit, *hic casus quando erit?* Notat insuper aliud esse agere propter delectationem sensibilem, aliud cum tali delectatione, in quo bene potest dari parvitas materiæ modo non sistatur in ea, sed detestetur in tactu ; alias non solum cum delectatione, sed etiam ageretur propter delectationem, *quod non potest esse sejunctum a periculo incidendi in delectationem veneream.*

CRAISSON,
ancien Vicaire général.

(1) *De temp.*, disp. 5, art. 2.
(2) Lib. III, n. 416.

L'EXEMPTION DES RÉGULIERS EN FRANCE.

I. Dans la *Notice biographique de M. l'abbé Véron, ancien vicaire général du diocèse de Paris*, se rencontrent, à propos de la situation des religieux en France, quelques inexactitudes qu'il peut ne pas être inopportun de relever (1).

Citons d'abord les paroles mêmes de l'auteur :

« Les principes qui dirigèrent sa conduite dans la visite des régu-
« liers, ne contredisaient en rien ceux qu'il professa toute sa vie sur
« l'autorité du souverain Pontife. L'*exemption*, jamais il ne cessa de
« l'admettre comme l'usage légitime de son autorité souveraine et im-
« médiate sur toute l'Église et dans toutes les Églises ; les exemptions
« qu'invoquaient les réguliers, il en reconnaissait explicitement l'exis-
« tence, la convenance et la légitimité. Mais il savait aussi et pro-
« clamait hautement les conditions voulues par les souverains Pontifes
« eux-mêmes pour que les réguliers pussent *en fait* en revendiquer la
« jouissance et les opposer à l'action de l'Ordinaire. Ces conditions sont
« tout d'abord que les réguliers aient une existence légalement et vé-
« ritablement canonique dans la ville où ils sont établis, et qu'ils aient
« pour cela préalablement accompli les formalités prescrites dans les
« Constitutions apostoliques. Or, c'est ce qui n'avait pas eu lieu à
« Paris, attendu que l'introduction des réguliers dans cette ville n'a
« été, postérieurement du moins au Concordat, précédée, à aucune
« époque, des solennités de droit requises absolument par les souverains
« Pontifes, et notamment par le pape Urbain VIII dans sa constitution

(1) *Notice biographique de M. l'abbé Véron*, par M. Hiron, curé de Saint-Jacques du Haut-Pas. Paris, 1867.

« *Romanus Pontifex;* et qu'aux termes de ces constitutions, jamais « ni dans aucun temps la prescription ne peut couvrir ce défaut d'ori- « gine. Du reste, cette situation des réguliers n'est pas particulière à « Paris; elle est probablement la même dans les autres diocèses de « France. » (*Notice,* etc., page 11.)

II. Le lecteur comprend sans peine que nous ne venons attaquer les intentions ni de M. Véron, ni de tout autre. Nous nous en prenons seulement à une assertion qui nous semble inexacte, et nous voudrions la corriger.

Il y a plus. C'est avec bonheur que nous entendons proclamer *la légitimité et la convenance de l'exemption des réguliers.* Une telle déclaration sépare son auteur de ces gallicans arriérés qui jadis eussent cru le salut de la patrie en danger, par suite d'une aussi exorbitante concession. D'ailleurs, quoi d'étonnant! M. Véron avait fait de fortes études au Collége romain : il devait en retirer l'inévitable conviction qu'au moment où le clergé catholique se lève en masse pour venir au secours du pouvoir *temporel* du Pape, il y aurait plus que de l'inconséquence à envahir ou même à laisser entamer son domaine *spirituel* (1).

Donc, M. Véron a reconnu le *droit* de l'exemption des réguliers : il faut l'en féliciter, et cela suffit à écarter de sa mémoire tout soupçon d'hostilité aux doctrines romaines.

III. Mais *en fait,* cette exemption existe-t-elle en France? On dit que *non :* et c'est là, selon nous, une assertion erronée.

Sur quoi se fonder, en effet, pour contester le fait d'une telle exemption?

Ce n'est plus sur le défaut d'approbation donnée par l'État aux instituts religieux. Chacun sait aujourd'hui que la validité du vœu so-

(1) A propos de quelques propositions gallicanes qui avaient produit une certaine émotion auprès des laïques, Mgr l'archevêque de Toulouse prononçait devant les Conférences de Saint-Vincent de Paul de cette ville, ces remarquables paroles : « Ce n'est point l'heure de faire des réserves dans la soumission, quand « l'autorité est menacée de toutes parts... Ce sera notre gloire devant l'avenir, « d'avoir généreusement pourvu à la défense du pouvoir temporel : pendant ce « temps-là, ne livrons pas à l'ennemi une portion du pouvoir spirituel qui n'est « pas moins sacrée, et que l'avenir ne puisse pas nous reprocher d'avoir été « inconséquents dans notre dévouement ». (Séance du 11 juin 1866.)

lennel, ainsi que des priviléges et grâces canoniques, ne dépend en rien de la puissance civile.

Reste par conséquent à invoquer l'inobservance des lois canoniques édictées sur la matière. C'est aussi le principal argument de l'adversaire, lequel affirme que les conditions exigées par le droit n'ont pas été remplies.

Entrons dans l'examen de ces lois.

IV. Les canonistes qui traitent des conditions requises par le droit pour conférer le bénéfice de l'exemption à une communauté de réguliers, invoquent principalement l'autorité de Clément VIII, de Grégoire XV et d'Urbain VIII. Clément VIII publia sur ce point la constitution *Quoniam* (23 juillet 1603), Grégoire XV la const. *Cum alias* (17 août 1622) et Urbain VIII la const. *Romanus Pontifex* (28 août 1624). Les trois Papes décrètent absolument la même chose, et ils s'appuient tous sur le décret du Concile de Trente dont ils veulent procurer l'exécution pure et simple. Voici le décret du saint Concile :

« .....In prædictis autem monasteriis et domibus, tam virorum quam « mulierum, bona immobilia possidentibus vel non possidentibus, is « tantum numerus constituatur, ac in posterum conservetur, qui vel ex « redditibus propriis monasteriorum, vel ex consuetis eleemosynis « commode possit sustentari : nec de cetero similia loca erigantur sine « episcopi, in cujus diœcesi erigenda sunt, licentia prius obtenta ». (Sess. XXV, cap. 3, *de Regular.*)

On le voit, les Pères du Concile se préoccupaient de la gêne que devaient se causer réciproquement des monastères trop rapprochés ; car ils avaient compris qu'une extrême indigence est souvent pour les communautés les plus ferventes une occasion de relâchement et de décadence. Ils voulurent donc que les ordinaires des lieux examinassent avec soin quelles ressources pouvaient espérer les nouvelles maisons régulières, et qu'ils fissent dépendre de cet examen l'autorisation de tout nouvel établissement. Au surplus, le Concile ne règle rien sur la forme de l'autorisation épiscopale : il ne dit pas si elle doit être donnée par écrit ou si une permission verbale est suffisante : *Sine episcopi licentia prius obtenta.*

V. Or, Clément VIII, dans sa constitution *Quoniam*, édicta un règlement dont l'exacte observation devait réaliser toute la pensée du concile de Trente. Il voulut qu'avant de délivrer son autorisation, l'évêque interrogeât les religieux et tous autres intéressés dans la question d'un nouvel établissement. C'était évidemment un moyen efficace d'arriver à la pleine connaissance de la vérité.

« ..... Motu proprio, dit le Pontife. ... declaramus locorum ordi-
« narios non posse licentiam ad novos conventus, cujuscunque mendi-
« cantium ordinis, in civitatibus et locis eorum ordinariæ jurisdictioni
« subjectis erigendos impertiri, nisi vocatis et auditis aliorum in eisdem
« civitatibus et locis existentium conventuum prioribus, seu procura-
« toribus, et aliis interesse habentibus, et causa servatis servandis
« cognita constiterit, in eisdem civitatibus et locis novos hujusmodi
« conventus erigendos, sine aliorum detrimento commode sustentari
« posse. »

Dans sa constitution *Cum alias*, Grégoire XV, renouvelle les dispositions de Clément VIII, en précisant davantage quels sont les intéressés qu'il faut consulter, et les limites de leur opposition. L'ordinaire doit entendre les réclamations des religieux situés dans un rayon de quatre mille pas, et le nouveau monastère doit être à même de fournir à l'entretien de douze sujets (1). Du reste, Grégoire XV adoucit un peu la loi de Clément VIII, en laissant à l'ordinaire la liberté d'asseoir son jugement ou sur les réclamations contradictoires des parties intéressés, ou sur tout autre moyen qui lui semblera convenable, *vel alias ordinariis locorum constiterit.*

Enfin, par sa constitution *Romanus Pontifex*, Urbain VIII confirme les décrets de ses deux prédécesseurs, et prohibe de la manière la plus

(1) Plusieurs auteurs très-graves, Zaccaria, Thomassin, Gaudence de Gênes, Ferraris, pensent que *six* religieux suffisent à constituer un couvent proprement dit. Ces doctes personnages pensaient donc que les Constitutions apostoliques dont il s'agit ici peuvent être en tout ou en partie modifiées par la coutume ou la prescription contraire. Chose curieuse! les Bulles de saint Pie V relatives à la liturgie sont incontestablement de celles qui résistent à toute prescription, et pourtant elles n'offrent point ce caractère à tous ceux qui urgent si vigoureusement les susdites Constitutions de Grégoire XV et d'Urbain VIII.

formelle d'oser y contredire : « ... In virtute sanctæ obedientiæ..... « prohibemus ne..... nova monasteria, collegia, domos, conventus et « alia loca regularia hujusmodi, nisi de expressa ordinariorum licentia, « ac servata in omnibus et per omnia sacrorum canonum et Concilii « Tridentini, necnon constitutionis fel. rec. Clementis VIII quæ in- « cipit : *Quoniam ad institutam*, ... ac decretorum de mandato « ejusdem Clementis ac sa. me. Gregorii XV Rom. Pont. Prædeces- « sorum, desuper editorum forma recipere, erigere, seu alias quomo- « dolibet instituere, seu incerta finire et absolvere, audeant seu præsu- « mant ».

Cependant, il n'est pas inutile de faire observer qu'Urbain VIII confirme la contitution de Grégoire XV tout aussi bien que celle de Clément VIII. Par conséquent, il n'abroge pas la faculté laissée aux évêques de ne pas entendre contradictoirement les parties intéressées, si d'ailleurs ils sont assurés que nul préjudice ne peut leur être causé par la nouvelle fondation. C'est la doctrine formelle de Ferraris : « Et « ratio est clara, quia cum ex dictis Urbanus VIII confirmaverit ne- « dum constitutionem Clementis, sed etiam constitutionem Gregorii, « et constitutio Gregorii sit quantum ad hoc moderativa constitutionis « Clementis, stat clarum quod ex vi Gregorianæ non sit amplius de « necesse exquirendus consensus aliorum regularium, quando ordina- « riis constat novos conventus erigendos posse commode, et sine alio- « rum prejudicio in tali civitate vel loco sustentari ». (Prompta Bibliotheca, V° *Conventus*, art. 1, n° 23.)

VI. En résumé, les célèbres constitutions de Clément VIII, de Grégoire XV et d'Urbain VIII, aboutissent à empêcher les monastères de se nuire l'un à l'autre par une trop grande proximité. Elles permettent même à d'autres qu'à des religieux, au curé par exemple, de faire valoir auprès de l'évêque leurs justes réclamations contre une fondation qui leur serait préjudiciable. Mais aussi elles créent à l'évêque la liberté de ne pas écouter de semblables réclamations si l'absence du préjudice lui est évidente, même en dehors de tout débat. C'est pourquoi un docte canoniste romain conclut sans hésiter, que si l'ordinaire pout avoir la certitude que du nouvel établissement ne résultera aucun

tort soit pour le curé soit pour les religieux du voisinage, il n'a point à se préoccuper du consentement des parties intéressées : « Itaque si « constiterit ordinario neutrum esse timendum, impune omittitur « utriusque consensus ». Ainsi parle Ferrante, dans l'ouvrage fort estimé à Rome, qui a pour titre *Elementa Juris canonici* (pag. 141).

L'avouerons-nous ? Ce n'est pas sans quelque frayeur pour les réguliers que nous avons abordé les susdites Constitutions apostoliques. Elles étaient d'ailleurs invoquées avec assurance par un homme qui a fait de fortes études de droit canon à Louvain et à Rome (*Notice*, p. 6), et qui est *notoirement connu par la profession qu'il n'a jamais cessé de faire des doctrines vraiment romaines* (ib. pag. 12). Mais, franchement, cette crainte n'avait pas de fondement solide, et peut-être plus d'un lecteur accusera M. l'abbé Hiron d'avoir été, malgré sa science, victime d'une distraction. L'amitié peut quelquefois obscurcir les textes même les plus clairs.

VII. Car enfin, que manque-t-il aux réguliers français pour que leur situation ne soit pas celle des Bulles citées plus haut?

1° Est-ce l'approbation épiscopale? Citez donc un seul exemple de communauté religieuse qui se soit érigée sans cette autorisation préalable ! Assurément, les religieux n'ont jamais songé à s'affranchir d'une formalité dont le droit leur fait une obligation rigoureuse; mais le voudraient-ils, ils ne le pourraient pas. La chose est de toute évidence.

Et ici, nous le répétons, il importe peu que l'autorisation épiscopale ait été donnée *par écrit* ou non, puisque ni le Concile de Trente ni les Constitutions apostoliques ne spécifient rien sur le mode à tenir dans l'accomplissement de cette formalité préalable.

Les évêques de France le savent bien, eux qui chaque jour traitent les religieux de divers Instituts comme des hommes qui ne sont pas leurs sujets ; qui les invitent à leurs conciles et à leurs synodes pour y occuper la place que le droit assigne aux prélats réguliers ; et qui montrent un soin jaloux de ne rien faire qui puisse heurter leurs priviléges et leur exemption. Nous pourrions citer des faits nombreux ; bornons-nous au Concile de Périgueux tenu en 1836. Dans le chapitre spécial consacré aux réguliers, *de Regularibus*, les Pères du Concile

expriment leur joie de voir les ordres religieux de toute sorte se propager en France, au grand avantage de l'Église et de la société, ainsi qu'à la vive satisfaction des fidèles (1).

Oui, la conduite de nos prélats vis-à-vis des réguliers affirme hautement l'existence d'une autorisation préalable ; elle la suppléerait au besoin, et en couvrirait le défaut.

2° Dira-t-on que la situation des religieux en France est irrégulière, par défaut d'enquête *de commodo et incommodo* auprès des parties intéressées ?

Mais nous avons dit plus haut qu'aux termes de la constitution *Cum alias* de Grégoire XV, confirmée par la const. *Romanus Pontifex* d'Urbain VIII, les évêques peuvent s'abstenir de cette enquête *de commodo et incommodo*, si d'ailleurs ils sont assurés de l'absence de préjudice pour les tiers.

Or, de bonne foi, les évêques de France ne sont-ils pas *tous* fondés à croire pouvoir s'abstenir de l'enquête en question ? Lorsqu'immédiatement après la conclusion du Concordat, quelques familles religieuses se présentèrent à eux pour leur demander une petite place dans leurs

(1) Le décret *de Regularibus* du Concile de Périgueux est à lire dans son contexte. Les Pères du Concile se félicitent de voir parmi eux des représentants de toutes les familles religieuses : *Contigit omnium fere veterum Ordinum... deputatos huic synodo interesse.* Puis, ils forment des vœux pour la prospérité croissante des Ordres religieux : *Nihil igitur moramur, quin desiderii nostri compotes, debitas Deo gratias persolvamus; quin voveamus iterum ut nedum numero sed et merito crescant tam virorum quam mulierum religiosæ familiæ; utque,* SERVATIS, QUÆ SINGULIS COMPETUNT, CONCESSIS AB ECCLESIA PRIVILEGIIS, *omnes inoffenso pede et dilatato corde currant in regularum suarum mandatis. Testes autem sumus tam societatis quam Ecclesiæ bono segetem hanc inopinam succrevisse ; gratumque fuisse æque et proficuum totius provinciæ plebi redivivos demum salutare ordines...*

Impossible d'attester en termes plus explicites que les religieux existent *en fait* dans notre pays, avec leur exemption et tous leurs priviléges.

Plusieurs autres Conciles provinciaux ont, quoique plus brièvement, attesté la même chose. On peut lire là-dessus les décrets des Conciles de Reims, de Sens, d'Avignon, etc.—Quelle est la situation des réguliers dans le diocèse de Paris ? Nous inclinons à la croire normale et canonique. En tout cas, il est fort téméraire d'avancer que cette prétendue situation irrégulière est le fait des autres religieux répandus en France.

diocèses, où étaient les réguliers qui pouvaient s'alarmer de ce voisinage ? Et aujourd'hui, malgré la bénédiction répandue sur les familles religieuses, sont-elles assez nombreuses pour qu'un évêque ne puisse pas, sans manquer à la prudence, affirmer *à priori* que leur multiplicité ne saurait leur porter aucun préjudice?

Il est vrai que, parmi les tiers intéressés dans un nouvel établissement de religieux, se présente le curé de la paroisse. Mais pour celui-ci encore nous croyons que l'évêque peut le plus souvent omettre de le consulter sur ses réclamations. De fait, elles sont si rares les causes d'opposition admises par les tribunaux ecclésiastiques, qu'un évêque semble pouvoir supposer *à priori* qu'il n'en existe pas. Schmalzgrueber, résumant la jurisprudence romaine par rapport à l'opposition qui se fait par les curés à l'encontre d'une nouvelle église ou chapelle, a dit : « Sola diminutio concursus inde proveniens ecclesiis aliis, etiam paro- « chialibus, non attenditur, et parochi semper succumbent quoties hoc « titulo curabunt se opponere ædificationi novarum ecclesiarum. » (*Jus univers.*, l. III, tit. 46.) — Récemment la Sacrée Congrégation du Concile à répondu à Mgr l'évêque d'Aire, que la seule raison d'une diminution de concours de peuple aux offices de la paroisse, ou même d'une diminution d'offrandes, ne doit pas lui faire fermer les chapelles ou oratoires publics. « An diminutio, si quæ fit, laboris, etiam obla- « tionum de qua queritur parochus ratione frequentationis capellarum « publicarum, necessitatem imponat episcopo eas interdicendi paro- « chianis ? — Resp. NEGATIVE.

Franchement, si de tels motifs ne rendent pas recevable l'opposition d'un curé, nous ne voyons guère de cas où elle puisse se faire admettre. — Il faut remarquer en passant que Schmalzgrueber et la décision rapportée ne parlent que des chapelles publiques séculières. D'où un puissant *a fortiori* en faveur des communautés *religieuses*.

VIII. Donc, en bonne logique, la situation des religieux en France n'a rien d'irrégulier. Ils ont satisfait à toutes les conditions prescrites par les saints Canons. Leur possession d'état défie toute critique.

IX. Au surplus, à qui les attaquera, ils opposeront le vieil adage du droit : *Melior est conditio possidentis*. Établis hier dans un diocèse,

ou datant d'un quart de siècle, ils sommeront leurs contradicteurs de démontrer en quoi se trouve vicieuse leur profession publique et notoire de la vie régulière. En attendant, ils continueront à jouir de leur exemption et de leurs priviléges : car en matière de droit canonique, aussi bien qu'en matière de droit civil, c'est l'agresseur qui a la charge de justifier son dire : *Actori incumbit onus probandi.*

X. Ce n'est pas tout, la connaissance d'un pareil démêlé n'est nullement du ressort de l'évêque du lieu. Sans doute, les parties lésées ou qui croiront l'être par suite de nouvelles fondations, peuvent et doivent espérer que justice leur sera rendue. Les Constitutions apostoliques sont expresses. Mais, en ce cas, la réclamation se fait *par voie d'appel.* et c'est au Saint-Siége qu'il faut recourir. Les mêmes Constitutions le statuent aussi. « Si vero, dit Grégoire XV, si vero ab eorum (ordina-
« riorum) sententiis ad Sedem Apostolicam provocari et appellari con-
« tigerit, ipsos Ordinarios tamdiu erectionem novorum conventuum
« suspendere debere, quamdiu a dicta Sede in eadem causa pronuntia-
« tum extiterit, nec alias..... »

C'est donc au Pape qu'il faut soumettre les plaintes, et c'est du Pape qu'il faut attendre correction et justice.

Donc la visite soit de l'évêque, soit du vicaire général, ne saurait, en aucun cas, avoir pour objet de vérifier l'*état de possession* notoirement invoqué par les religieux. C'est là une des causes *majeures* que le Saint-Siége se réserve à lui seul.

H. MONTROUZIER. S. J.

LITURGIE.

Introduction aux Cérémonies Romaines, ou Notions sur le matériel, le personnel et les actions liturgiques, le chant, la musique et la sonnerie, par A. Bourbon.

§ 23. — *De la forme des linges d'église* (l. I, tit. VII, c. I).

I. *Du corporal.*

Le corporal doit être dans les conditions suivantes : 1° il doit être de toile bien blanche et bien unie. Cette règle repose sur l'enseignement des auteurs. « Corporale, dit Gavantus (*de Mens. propr. S. supell.*) e tela linea et candida sit ». Le corporal étant destiné à recevoir le corps adorable de Notre-Seigneur, il convient que la toile soit bien blanche. Si elle n'était pas unie, il serait difficile de recueillir les parcelles. Ajoutons que le respect dû à la sainte Eucharistie demande que les corporaux soient toujours très-propres : dans une sacristie bien tenue, on a soin de les faire blanchir fréquemment. 2° On ne met aucune ornementation ni broderie dans les parties qui peuvent être en contact avec les saintes espèces : si on le faisait, il serait à craindre que des parcelles n'y restassent engagées ; aussi l'usage des corporaux de ce genre est-il interdit par la rubrique du Missel (part. II, tit. I, n. 1) : « Nec serico vel auro in medio intextum ». 3° Quelques auteurs ont douté qu'il soit permis d'entourer le corporal d'une dentelle ou d'une broderie ; mais il est clair que cette pratique n'expose à aucun danger, et M. de Conny (Cérém., 3e éd., p. 26) enseigne positivement qu'on peut le faire. 4° Bien qu'aucune règle ne prescrive de broder une croix sur le devant du corporal, plusieurs auteurs le conseillent. « Crux acu pingi potest in anteriori parte », dit Gavantus (Ibid). « Quod si in corporalis extremitate, dit Merati (t. I, part. II,

« n. 13) reperiatur aliqua crux acu picta, hæc extremitas collocetur « ad partem anteriorem altaris, ut sacerdos altare deosculans, illam « pariter osculetur ». Le but principal pour lequel on met cette croix sur le devant du corporal est de désigner le côté qui doit être tourné vers le prêtre : on évite ainsi de faire reposer la sainte hostie à des endroits différents, et l'on s'expose moins à perdre des saintes parcelles. On ne saurait donc trop recommander cette pratique. Mais il faut avoir soin, comme l'observe notre auteur avec plusieurs liturgistes, de mettre cette croix à un ou deux doigts du bord, de sorte qu'on ne soit pas obligé de mettre l'hostie dessus, ce qui serait une violation de la deuxième partie de cette règle. Observons encore que le but qu'on se propose ne serait pas rempli, si l'on mettait une croix sur chacun des côtés du corporal, comme on le fait en certaines contrées. On objecte, nous le savons, qu'il n'est pas à propos de faire servir un corporal toujours du même côté, et lorsqu'il a été blanchi, il faut le changer de côté pour l'user également. Cette objection est sans fondement, et il n'est pas d'église si pauvre qu'on ne puisse renouveler les corporaux quand un côté est usé : rien n'empêche d'ailleurs de faire changer la place de cette petite croix quand on le juge nécessaire. Les corporaux doivent être bien empesés ; s'ils ne l'étaient pas, il serait plus difficile de bien recueillir les parcelles. « Corporalia, dit Gavantus (*de Nitore « et Munditia s. supell.*) dentur personis peritis ut amylo inducto ea « durescere faciant ». 6° D'après le même auteur, le corporal est aussi long que large : « Longe autem uncias triginta ad minus pateat, late totidem ». Quant à ses dimensions, le corporal doit être plus ou moins grand, suivant l'autel sur lequel il est destiné à être placé.

La rubrique du Missel ne prescrit rien sur la manière de plier le corporal. Notre auteur, résumant la doctrine des liturgistes sur ce point, indique trois manières de le faire. La première consiste à plier le corporal de manière à former neuf carrés égaux. On le plie d'abord en trois parties égales, en commençant par la partie antérieure; on replie la partie postérieure par-dessus, puis on le plie dans l'autre sens en trois parties égales. D'après une seconde manière, on plie d'abord le corporal en trois, en faisant deux plis, un de chaque côté, de façon

que la partie du milieu ait environ deux ou trois centimètres de plus que les autres plis par-dessus ; on fait ensuite un petit pli d'environ cinq ou sept centimètres, selon la plus ou moins grande dimension du corporal, à l'extrémité qui est du côté du prêtre, et à celle qui est vers le fond de l'autel ; on replie enfin le tout par le milieu. Il faut avoir soin de plier le côté de l'évangile avant celui de l'épître : sans cette précaution, les petites hosties à consacrer se plaçant du côté de l'évangile, les parcelles qui pourraient être restées se trouveraient du côté de l'épître et sur la partie du corporal la plus éloignée du prêtre. Une troisième manière consiste à le plier d'abord en trois, en commençant par la partie antérieure ; mais de sorte que la partie du milieu ait deux ou trois centimètres de plus que les deux autres pliées par dessus ; on fait ensuite aux deux bouts un pli selon la dimension indiquée par la méthode précédente ; puis, on plie le tout par le milieu. — La première manière est la plus généralement usitée ; elle est la plus simple, et présente l'avantage de n'avoir pas de pli au milieu. Les deux autres méthodes, qui sont, surtout la deuxième, en usage dans plusieurs diocèses de France, sont appuyées sur un grand nombre d'autorités : « Quod attinet ad plicaturam corporalis, dit Gavantus (t. I, part. II, « tit. I, l. p.), docet Alcuinus ita plicandum esse, ut nec initium nec « finis appareat ; quod et hodie observatur ab accuratioribus in ec- « clesiastica disciplina : quia, inquit, corporale significat linteamina, et « sudarium præsertim capitis Christi. Cum autem caput Christi sit « Deus, qui nec initium habet, nec finem, eadem, ut in corporali sacra « palla pallientur et abscondantur, quam maxime decet ». Bisso dit la même chose (l. c., n. 537, § 4) : « Ita plicetur corporale, ut nec in- « itium nec finis appareat : ita enim sudarium in sepulchro Domini « inventum ». Bauldry s'exprime de la même manière (part. II, ch. VII, art. II, tit. I, n. 5) : « Quod ad plicaturam corporalis spectat, ita dis- « poni debet, ut nec finis nec initium appareat ». Le *Manuel des Cérémonies romaines* indique aussi cette manière en parlant du corporal (part. I, art. I, n. 6) : « Il est à propos qu'il soit plié en trois, et que les « deux bouts soient repliés en dedans avant de le plier par le milieu, « en sorte que les bords du corporal ne paraissent point au dehors ».

II. *De la pale.*

La pale, comme on le sait, n'est autre chose qu'un petit corporal. L'usage de la pale ne remonte pas à une haute antiquité. Dans le principe, le corporal était beaucoup plus grand, et l'on recouvrait le calice en repliant la partie postérieure, comme le font encore les Chartreux. Les corporaux étaient même assez grands pour recouvrir plusieurs calices, lorsqu'on donnait la communion aux fidèles sous les deux espèces. On lit dans un ancien ordre romain (tit. I) que le corporal était étendu et replié par deux diacres. « Cum venit subdiaconus ferens in brachio dextro patenam et in sinistro calicem; et « super calicem corporale, quod accipiens diaconus ponit super altare « a dextris, projecto capite altero ad diaconum secundum ut expandatur. » On lit plus bas (tit. II) : « Diaconus vero statim ut a pulpito « gradum ad altare ascenderit, accipiens corporale ab acolytho, alio se « adjuvante diacono super altare distendat. . . . . Tantæ quantitatis « esse debet, ut totam altaris superficiem capiat. » Après la communion, il est dit : « Illis ita peractis, duo diaconi complicantes corporale ponant super calicem ». — « Ideo autem, dit à ce sujet le cardinal Bona (*Rerum liturg.* l. I, c. XXV § 11), totum altare tegebat, « ut tot in eo panes commode possent collocari, quot necessarii erant « pro multitudine communicantium, qua cessante et ipsum strictius factum est. Unicum quoque fuit olim corporale, nec aderat parva illa « palla, qua nunc calicem operimus : cum enim palla corporalis latior « esset, ea etiam utebantur ad tegendum calicem. » Le savant auteur cite alors les passages suivants : le premier du livre des *Usages de Cîteaux*, c. LIII, ainsi conçu : « Diaconus, posito offertorio super altare, « ponat calicem super corporale in secundo plicatu anterioris et sinistræ dextræque partis, et panem ante calicem, revolvens super eum « corporale » ; le second, tiré du *Cérémonial bénédictin*, c. XLIV : « Plicatu extremæ partis corporalis calicem operiat ». L'usage de la pale séparée du corporal paraît remonter au XIe siècle, comme on le voit par une lettre de saint Anselme. Le savant docteur n'improuve pas cette pratique, déjà supposée en usage dans quelques églises.

Le corporal et la pale, pris collectivement ou séparément, sont souvent appelés par les auteurs *corporalis palla*, par opposition aux autres linges liturgiques destinés à couvrir quelque chose, suivant le sens naturel du mot *palla*. Cette expression se retrouve dans l'instruction que l'évêque adresse aux ordinands pour le sous-diaconat, instruction tirée des ordres romains : « Pallæ quæ sunt in substratorio altaris, in « alio vase debent lavari, et in alio corporales pallæ ». Catalani, commentant ce passage, s'exprime comme il suit : « Primas enim pallas a « pallis corporalibus distinguit, quæ vulgo corporalia appellantur .... « corporalis nomen, sæpe legitur in ordine Romano .... In eodem « libro et in sacramentario S. Gregorii, palla corporalis nuncupatur».

Ces notions suffisent pour nous montrer que le corporal et la pale sont un seul et même linge liturgique, et, comme on le verra plus bas, ils sont bénits par la même formule. D'où il résulte que ces deux linges peuvent, dans diverses circonstances, être employés l'un à la place de l'autre : ainsi, à défaut de pale, on pourrait recouvrir le calice avec un corporal plié ; on pourrait aussi se servir d'une pale pour faire reposer dessus un vase sacré contenant les saintes espèces.

Il nous reste à parler des conditions dans lesquelles doit être la pale destinée à couvrir le calice. En Italie, elle consiste dans une double toile empesée ; chez nous, on met un carton entre les deux toiles sans les empeser. Ce dernier usage en a amené un autre, qui consiste à recouvrir la partie supérieure de la pale d'une étoffe enrichie de broderies ou seulement d'une étoffe semblable à celle des ornements du jour, comme on le voit en certaines églises, où l'on se sert de pales de diverses couleurs. La Sacrée Congrégation a condamné cet usage par le décret suivant. *Question :* « An in sacrificio missæ uti possit palla « a parte superiori drappo serico cooperta ? » *Réponse :* « Negative. » (Décret du 22 janvier 1701, n° 3575, q. 6). Cette réponse est tout à fait conforme aux principes : ces sortes de pales sont alors un ornement plutôt qu'un linge. Cependant, nous trouvons dans les *Analecta* une réponse de la Sacrée Congrégation, d'après laquelle on pourrait ne pas entendre cette loi dans toute sa rigueur. Cette réponse consiste à dire que l'usage des pales recouvertes d'étoffe peut être permis, pourvu,

toutefois, que cette étoffe ne soit pas noire et qu'aucune image de mort n'y soit représentée. Cette décision est la suivante. *Question :* « An non « obstantibus decretis a S. R. C. editis, uti liceat palla a parte supe- « riori panno serico cooperta ? » *Réponse :* « Permitti posse, dum- « modo palla linea subnexa calicem cooperiat, ac pannus superior non « sit nigri coloris, aut referat aliqua mortis signa ». Par cette réponse, la loi n'est pas abrogée ; seulement on peut en dispenser dans certaines limites, et d'après notre auteur, la permission tacite de l'ordinaire peut suffire. Il faut noter, toutefois, que les pales noires sont tout à fait interdites. La raison en est évidente : jamais il n'est permis, comme nous l'avons vu plus haut, de couvrir en noir le tabernacle où repose le Saint-Sacrement, et aux offices funèbres on le couvre d'un voile violet ; d'après plusieurs auteurs, tout l'autel devrait alors être en violet si le Saint-Sacrement est dans le tabernacle : par le même principe, on ne peut pas couvrir d'une pale noire le calice qui contient le précieux Sang.

L'usage des pales recouvertes d'étoffe est, comme on le voit, une simple tolérance. De plus, comme le remarque notre auteur, il est sujet à deux graves inconvénients. Ces inconvénients, à la vérité, peuvent être évités avec les précautions nécessaires : cependant, comme on ne prend pas toujours ces précautions, il semble que ce linge sacré devient, par les ornements dont on le couvre, moins propre à sa destination. Le premier inconvénient est que ces pales étant, en apparence, plutôt un morceau d'ornement qu'un linge sacré, ne sont pas traitées avec tout le respect qui leur est dû ; le second est la négligence presque inévitable que l'on met à les faire blanchir à temps, vu la difficulté de les démonter et l'apparence de propreté qu'elles ont en dessus. Nous ne voudrions pas tirer de là un motif de réprouver ces sortes de pales ; les textes positifs sont formels à cet endroit ; mais nous ne pouvons trop insister pour recommander aux ecclésiastiques chargés du soin des sacristies une attention spéciale sur le respect dû à ce linge sacré, et le soin qu'ils doivent avoir de l'entretenir dans une grande propreté. Qu'ils examinent s'il ne serait pas mieux de se servir de pales de lin, au moins pour l'usage ordinaire !

III. *Du purificatoire.*

Le purificatoire, dit notre auteur, ne doit pas être de toile trop fine, ce qui le rendrait impropre à son usage ; mais il ne conviendrait pas d'y employer de grosse toile. Il ne doit pas avoir beaucoup d'ornements ; mais toujours une croix au milieu, faite à l'aiguille, qui le distingue de tout autre linge. Ces règles sont données par les auteurs les plus remarquables : « Purificatorium, dit Gavantus, suivi par Bauldry (*de « Mens. sacræ supell.*), e tela neque tenui, neque crassa nimis, et « simplici sit acus opere confectum. . . . . In medio crux parvula acu « pingatur ». Quarti s'exprime ainsi (part. I, tit. I, sect. 2, dub. 5) : « Purificatoria omnino reponi debere et servari separatim ab aliis « lineis pannis communibus, et sudariis ; quod ut melius fiat, convenit « ut in medio cujusque acu pingatur crux ». Bisso dit la même chose (l. D, n. 272) : « Nota ut in purificatorio acu pingatur crux ut ita di- « stinguatur ab aliis pannis lineis : fiat autem purificatorium ex tela « quæ sit apta ad extergendos digitos, quare non debet esse nec nimis « tenuis, nec nimis crassa ».

Il n'y a pas de règle positive sur la dimension du purificatoire. Il doit être plus ou moins grand, suivant la dimension du calice. D'après saint Charles, Bauldry et Gavantus, il serait aussi large que long : « Latitudine unciarum circiter octodecim ad nimium, longitudine toti- « dem, nec vero minus ». Il est d'usage cependant que les purificatoires soient plus longs que larges.

Le purificatoire doit être plié de manière à pouvoir être étendu sur le calice, suivant la rubrique du Missel : « Purificatorium extendit « super calicem ». (Rub. Miss., part. II, tit. x, n. 5.) L'usage le plus général est de le plier en trois, de manière que la croix soit au milieu, ce qui donne la facilité de le replier par le milieu à l'offertoire ; mais rien n'est prescrit sur ce point.

IV. *Des nappes de communion.*

Rien ne s'oppose, dit notre auteur, à ce que les nappes de communion soient ornées, vers les extrémités, de dentelles ou de bro-

deries. Ajoutons que si elles étaient ainsi ornées dans toute leur longueur, on ne pourrait pas facilement retrouver les parcelles des saintes hosties, s'il en était tombé sur la nappe.

C'est ici le lieu de faire mention d'une coutume qui s'est introduite dans un certain nombre d'églises, plus commune il est vrai autrefois qu'aujourd'hui, celle de se servir du voile du calice en guise de nappe de communion. Parfois, le voile du calice sert de nappe pour la communion des clercs ; d'autres fois, comme nous en avons été témoin, ce sera l'unique nappe de communion dans une église, et dans une communion nombreuse, tous les communiants, hommes et femmes, se passeront le voile du calice les uns aux autres. Nous avons encore vu quelque chose de mieux en ce genre : nous avons vu un clerc prendre pour nappe de communion la partie antérieure de la chasuble du Prêtre. On ne réclamera pas de nous des preuves de l'illicéité de cette pratique. Si quelqu'un nous en demandait, nous répondrions en citant le texte de la rubrique du Missel (partie II, tit. x, n. 6) : « Minister « ante eos (communicandos) extendit linteum seu velum album ».

V. *Du manuterge.*

Nous nous contenterons de citer ici le texte de Gavantus (*Ibid.*) : « Manutergium pro Missa ex lino tenui contextum longitudine bicubi- « tali, latitudine sesquicubitali constet : ornentur capita laciniis et « filamentis ejusdem materiæ ». On voit par ce texte qu'il est convenable, surtout pour les jours de fête, d'employer des manuterges dont les extrémités soient ornées de dentelles.

VI. *De l'amict.*

L'amict, d'après la rubrique du Missel, doit avoir une croix au milieu, et aux extrémités des rubans assez longs pour pouvoir être croisés par derrière et attachés devant la poitrine. Voici comment, d'après cette rubrique, le prêtre doit se revêtir de l'amict (part. II, tit. I, n. 3) : « Ac primum accipiens amictum circa extremitates et « cordulas, osculatur illum in medio, ubi est crux ».

Mais on demande si cette croix doit être seulement au milieu de la longueur de l'amict, ou si elle doit être marquée au centre de ce linge. L'une et l'autre manières sont conformes à la rubrique, mais principalement la seconde : celle-ci doit être adoptée si l'on veut changer les cordons des amicts pour les faire servir successivement par deux côtés différents. Si les cordons ne doivent pas être changés, on la met toujours assez loin du bord supérieur pour qu'elle ne touche pas le cou et ne contracte aucune espèce de tache.

Ces règles résument la doctrine des auteurs sur la forme de l'amict : 1° Gavantus (*de Mens. s. supell.*) : « In duobus ejus (amictus) an« gulis anterioribus assuantur funiculi commode longi, ut reserari « ante pectus queant et cum iis fieri nodus. In medio crux acu pingatur, « unciarum duarum, longe ab extremitate digitis duobus ex parte su« periori ». 2° Bisso (L. A. n. 326) : « In medio unius extremitatis « acu pingatur crux, quæ tamen non sit tantum in parte extrema, sed « per unciam ab extremitate distet.... In duobus autem angulis inse« reantur cordulæ ita longæ, ut commode possit sacerdos eas ante « pectus reducere et ligare ». 3° Bauldry donne les règles et ajoute (*de Mens. s. supell.*) : « In Gallia nostra fiunt in quatuor angulis « amictus quatuor foramina, ut funiculi in duobus apponantur, et postea « iidem in aliis duobus reponantur, quando scilicet una ora ipsius « amictus aliquam maculam contraxerit e collo sacerdotum. Item crux « in medio ipsius pingatur acu, non ad oram, ne forte maculæ in os« culo ipsius aliquam nauseam celebraturis pariant ».

Les mêmes auteurs enseignent encore que l'on peut orner les bords de l'amict, sauf la partie que le prêtre place sur le cou : « Extremitates « illi præterquam ex ea parte quæ collum ambit, aliquo modesto opere « ornari possunt ».

Quant à la dimension de l'amict, il n'y a pas de règle positive sur ce point. Les amicts, tels que les décrivent les anciens auteurs, étaient autrefois plus grands qu'ils ne sont aujourd'hui. Gavantus et Bauldry, d'après saint Charles, fixe deux coudées de long sur une coudée et demie de large, c'est-à-dire, d'après la mesure de la coudée indiquée par Bauldry, environ 60 centimètres de longueur sur 45 de largeur.

VI. *De l'aube.*

Les règles tirées de la rubrique du Missel au sujet de la forme de l'aube se réduisent à celle-ci, savoir que l'aube doit être assez longue pour couvrir les vêtements du prêtre. Le texte de la rubrique suppose même qu'elle a besoin d'être relevée pour ne pas traîner à terre (part. II, tit. I, n. 3) : « Albam corpori adaptat, elevat ante et a lateribus, « hinc inde.... Minister elevat albam supra cingulum circumcirca, ut « honeste dependeat, et tegat vestes, ac ejus fimbrias diligenter aptat « ut ad latitudinem digiti vel circiter supra terram æqualiter fluat.

Tout le monde peut juger du mauvais effet que produit une aube trop courte. On n'en peut justifier l'usage que si le prêtre qui en est revêtu est étranger et d'une taille notablement au-dessus de l'ordinaire. L'aube d'ailleurs est appelée par les auteurs *poderes*, c'est-à-dire une robe qui descend jusqu'aux talons. « Tunica hæc, dit du Saussay (*Panop. sacerd.* part I, l. II, c. 1) dicitur ποδήρης, quod talaris sit ».

L'aube, ajoute notre auteur, doit être bien faite. Gavantus et Bauldry donnent les règles suivantes : « Alba e tela linea sit, longe pro- « ducta cubitos quatuor, late sexdecim, ac paulo amplius circumqua- « que pateat. Manicas habeat longitudine sesquicubitali, hoc est, cu- « bito cum dimidio, latitudine ab humeris pene cubitali, quæ usque « ad manus sensim angustius ducantur. In summa veste, et in extre- « mis manicis aliquid duntaxat sit acu paululum ac tenuiter elabora- « tum ; nimius enim labor in his ornandis vanitatem sapit et levita- « tem ». Bisso donne les mêmes règles ; mais il regarde comme trop rigoureuses les dernières paroles citées : « Permulti, dit-il (L. A, « n. 203), ornant albas in ima illarum parte pretiosa elaboratione, « quod non approbat Gavantus citandus ad vitandam vanitatem ; non « video tamen esse reprobandam consuetudinem de ornanda etiam « pretiose sacra supellectili, dummodo non fiat ad vanum finem, sed « ad majorem Dei gloriam ». Tout en disant avec les auteurs que l'ornementation des aubes ne doit pas modifier notablement la forme de ce vêtement sacré telle qu'elle est admise dans l'Église, tout en rappe-

lant ce que nous avons dit déjà, à savoir que les garnitures dont on l'enrichit ne doivent pas monter trop haut, surtout si ces garnitures sont en étoffe de coton ; nous croyons qu'il est non-seulement permis, mais à propos d'orner les aubes, surtout celles qui doivent servir aux jours de fête, de riches broderies, soit aux manches, soit au collet, soit à la partie inférieure. L'usage de soutenir les manches brodées par une étoffe de la couleur de la soutane est fort louable ; mais il ne faudrait pas y mettre une étoffe rouge, si ces aubes doivent servir à l'usage des simples prêtres. C'est ainsi que les auteurs entendent le décret suivant : *Question.* « An liceat ubique terrarum in « fimbriis et manicis albarum et aliarum vestium, sub velo transpa- « renti fundum rubrum mittere ; vel an sit privilegium peculiare Italiæ, « Hispaniæ, etc.? » *Réponse* « Negative » (Décret du 17 août 1833, n. 4718, q. 5). Notre auteur observe enfin et avec raison qu'il n'est pas à propos d'ajouter aux aubes une garniture de dentelle qui pend au bout des manches ; cette garniture pourrait toucher le corporal à des endroits où se trouvent des parcelles de la sainte Hostie, ou la sainte Hostie elle-même.

VII. — *Du cordon.*

Quant à la forme du cordon, nous n'avons rien à ajouter à ce que nous avons dit à cet égard t. IX p. 266, où nous avons montré qu'un simple prêtre ne peut pas se servir d'une ceinture.

P. R.

TABLE DES MATIÈRES.

Pages.

DE QUELQUES RÉCENTS TRAVAUX D'ARCHÉOLOGIE CHRÉTIENNE, par M. l'abbé J. Didiot 5, 244
LE JANSÉNISME ET LES SACREMENTS, par le R. P. H. Montrouzier, S. J. 25, 89, 227
DE RATIONIBUS FESTORUM MOBILIUM, auctore N 41
PROBLÈMES DE PHILOSOPHIE. — Des Idées, par le R. P. Marin de Boylesve, S. J. 63, 161
ÉTUDE CRITIQUE SUR LES ÉVANGILES (7e et 8e articles), par M. l'abbé Vilmain 107, 400
ORIGÈNE EXÉGÈTE (4e et dernier article), par M. l'abbé Contestin. 133
UNE THÉOLOGIE NOUVELLE (2e et dernier article), par M. l'abbé Marthy. 164
L'ANNÉE DU MARTYRE DES SAINTS APOTRES PIERRE ET PAUL ; trad. de l'italien de Mgr Bartolini, par le R. P. Martinof, S. J. 193
DES DIVERS SENS DE L'ÉCRITURE (1er et 2e article), par M. l'abbé A. Gilly 289, 481
LA PHILOSOPHIE ANCIENNE 306
DE LA PROMULGATION DES DÉCRETS DOGMATIQUES DU SAINT-SIÉGE, par M. l'abbé Périssé. 318
L'ÉGLISE ET LA SCIENCE ALLEMANDE (1er article), par M. l'abbé J. Didiot 329
LA GRACE DIVINE (2e article), par M. l'abbé Le Roy 350
NOUVEAUX DOCUMENTS INÉDITS SUR L'ASSEMBLÉE DE 1682 . 377
DE L'ADMINISTRATION DES SACREMENTS (1er et 2e article), par le R. P. Desjardins, S. J. 438, 541
CORRESPONDANCE. — De la premiere communion et de la confirmation des enfants 67
ENCORE UN MOT SUR LE SACREMENT DE CONFIRMATION, par le R. P. H. Montrouzier, S. J. 151
UN CHAPITRE DE LA VIE DE Mgr RENDU ; art. du R. P. Desjardins, S. J. 364
LE GALLICANISME ET LA CANONISATION DES SAINTS, par M. l'abbé Périssé. 503
LE SERMENT DES ÉVÊQUES D'APRES LE PONTIFICAL, par le R. P. Montrouzier, S. J. 521
DE PECCATIS LUXURIÆ IN GENERE, par M. l'abbé Craisson . . 546
L'EXEMPTION DES REGULIERS EN FRANCE, par le R. P. Montrouzier S. J. 556
JURISPRUDENCE CANONIQUE 71, 273, 282, 452
DE LA MESSE *PRO POPULO*, par M. l'abbé Girard. 284
EXAMEN DE L'INTRODUCTION AUX CÉRÉMONIES ROMAINES DE M. L'ABBÉ BOURBON, par M. l'abbé P. R 267, 360, 582
QUESTIONS LITURGIQUES, par le Même. 77, 78
LETTRE DE S. E. LE CARDINAL PATRIZI SUR LA QUESTION DES CLASSIQUES. 468
DÉCISIONS DE LA S. C. DES RITES. 80, 184
BIBLIOGRAPHIE. 84, 374, 470, 472, 474, 476, 477
CHRONIQUE, par M. l'abbé Hautcœur. 87, 192, 286, 376, 479

TABLE ALPHABÉTIQUE.

Archéologie.—De quelques récents travaux d'archéologie chrétienne, 5 ss., 243 ss.. — Réveil de l'archéologie chrétienne, 5. — Numismatique, 7. — Origine des Catacombes, 12.—Question de droit des cimetières chrétiens, 16. — On retrouve dans les Catacombes la preuve des différentes phases de légalité par lesquelles a passé la religion chrétienne, 21. — Description des Catacombes, 244. — Le symbolisme des Catacombes interprété par la Théologie, 249. — Symboles eucharistiques, 257. — Inscription de l'arc-de-triomphe de Constantin ; monnaies de cet empereur, 260.

Bénard (l'abbé).—*Le Christ et César*, 88.— *Règne social du Christ*, ibid.

Bible (*Petite Bible illustrée*), 288.

Boylesve (le P. Marin de).— *Les Malices de la science*, 192.

Burettes (des), 267.

Bus (le V. César de). — *Instructions familières*, 480.

Calice. — Matière dont il doit être fait, 189.

Chauvière (l'abbé). — *Les Martyrs de Gorcum*, 480.

Cierges. — Peut-on se servir de bougies stéariques pour la célébration de la messe ? 78.

Classiques. — Lettre du cardinal Patrizi sur cette question, 468.

Communion. — Lettres concernant la première communion des enfants, 67, 363. V. *Jansénisme*.

Confirmation. — Age auquel les enfants doivent la recevoir, 70, 151. — Décrets des conciles provinciaux relatifs à cette matière ; autorité qui s'y rattache, 155. — Questions pratiques sur le sacrement de Confirmation, 157.

Coulomb (l'abbé). — *Le Calvaire et Jérusalem*, 477.

Cousin (M.) et le Saint-Siége, 364.

Curé. — V. *Jurisprudence*.

Dantier. — *Les Monastères bénédictins d'Italie*, 287.

Décisions de la S. C. des Rites, 80, 185.

Dictionnaire. — *Grand Dictionnaire universel du clergé*, 376.

Dubois. — *Histoire de l'abbé de Rancé et de sa Réforme*, 192.

Ecriture (des divers sens de l'), 289 ss., 481 ss.— De la parole écrite, ibid.— Divers sens de l'Écriture, 293.— Sens littéral, 481.— *Cours élémentaire d'Écriture-Sainte*, 474.

Eglise (l') et la Science allemande, 329 ss. — Prétentions de la Science allemande, *ibid.*—Sentiments de l'Église sur la Science allemande, 333. — Hostilité de cette dernière envers l'Église, 338. — Ses progrès dans les Universités, 344.

Evangiles (Etude critique sur les), 107 ss., 400 ss. (V. la table du

tome précédent). — Les Évangiles n'ont pas été successivement remaniés et enrichis de légendes, 107. — Les deux premiers chapitres de saint Matthieu sont authentiques, 113.— Il n'a pas existé de protévangile, 120. — L'Église n'a pas choisi parmi les apocryphes les quatre Évangiles que nous possédons, 122. — Ils ne proviennent pas de la prétendue rivalité des Apôtres, ni de la fusion du judaïsme avec le paganisme, 127. — Pourquoi ils sont classés différemment dans quelques manuscrits, 131.—La forme littéraire des Évangiles, les détails historiques qu'ils contiennent, l'ethnographie, la numismatique, la géographie établissent leur authenticité et leur intégrité, 400.—Chaque Évangile révèle par sa physionomie spéciale l'auteur particulier que lui assigne l'histoire, 413.

Exemption des réguliers en France, 553.

Fêtes. — Des Fêtes mobiles dans l'Eglise latine et dans l'Eglise grecque, 41 ss. — Des Fêtes mobiles avant Pâques, 55 ; — après la Pentecôte, 58.

Fisquet. — *La France pontificale*, 479.

Gallicanisme (le) condamné par la pratique de l'Eglise en matière de canonisation, 503 ; — par le serment des évêques lors de leur consécration, 521. — Documents sur l'Assemblée de 1682, 377.

Grace. — Considérations sur ce dogme, 350 ss.

Hausherr. — *Compendium cæremoniarum*, 480.

Hergenrother. — *Histoire de Photius*, 192.

Hilaire (le R. P.). — *Theologiæ universalis elementa*, 87.

Hulskamp. — *Literarischer Handweiser*, 288.

Idée. — Peut-on dire que l'idée fausse ou obscure soit une idée ? L'homme peut-il avoir des idées adéquates ? 63. — Classification des idées, 161.

Index. — Livres mis à l'Index, 87.

Jansénisme (le) et les Sacrements, 24 ss., 89 ss., 227 ss. — Utilité de cette étude, 24. — Guerre au sacrement de l'Eucharistie, 29. — Le Jansénisme à Port-Royal, 37.— Guerre au sacrement de Pénitence, 89.—Négation totale du dogme catholique sur le sacrement de Pénitence, 98. — Autorité des SS. Pères faussement invoquée par les Jansénistes, 102. — Le Jansénisme ruine aussi les autres sacrements, 105. — Les rigoristes auxiliaires des Jansénistes, 227. — L'enseignement de Concina conforme à celui des Jansénistes, 229. — Morale rigoriste de Bailly, 237. — Conclusion, 240.

Jurisprudence canonique. — Quelle est la conduite à tenir envers un curé scandaleux ou odieux à ses paroissiens, 273. — V. *Mariage*, *Messe*.

Kleutgen. — V. *Philosophie*.

Lacroix. — *Théologie morale*, 286.

Lagrange (l'abbé). — *Histoire de sainte Paule*, 287.

LINGES d'église. — Leur matière, 360. — Leur forme, 562.
LITURGIE. — Des antiennes à la sainte Vierge, 77. — Réponses à diverses questions sur la messe *pro populo*, 284. — V. *Linges, Burettes, Calice, Cierges, Hausherr, Maurel, Office.*
LUCIDI (Mgr). — *De Visitatione sacrorum Liminum*, 287.
LUXURE (Péchés de), 546.
MADELEINE (sainte) et la sainte Baume, 476.
MARIAGE. — De la pratique du Saint-Siége relativement à la dispense *in radice*, 71. — De l'empêchement de clandestinité par rapport à l'Irlande, 282. — Du quasi-domicile pour le mariage, 453.
MARTINET (l'abbé). — *Theologia moralis*, 479.
MAUREL (le P.). — *Guide pratique de la Liturgie romaine*, 374.
MÉDITATIONS (*Nouvelles*) *à l'usage des communautés religieuses*, 88.
MESSE. — De la messe *pro populo*, 284. — V. *Cierges.*
MONTALEMBERT (de). — *Les moines d'Occident*, 287, 480.
OFFICE (Petit) de la sainte Vierge. — Décision de la S. C. des Rites qui le concerne, 80. — *Le Saint-Office*, par un Directeur de Saint-Sulpice, 84.
ORIGÈNE exégète, 133 ss. (V. la table du tome précédent). — Méthode d'Origène dans l'explication des Écritures, *ibid.* — Origine et développements du sens spirituel des Écritures d'après Origène, 142.
PATRIZI (le cardinal). — V. *Classiques.*
PÈRES de l'Eglise. — Nouv. éditions publiées à Vienne, 286.
PERRONE (le P.). — *Traité de la vertu de religion*, 492.
PHILOSOPHIE (la) *ancienne*, par le P. Kleutgen, 306 ss. — V. *Idée.*
PIERRE et Paul (Année du martyre des saints apôtres), 193 ss. — Discussion des textes et des faits, 194-202. — Il faut placer le martyre des SS. Apôtres en l'année 67, 206. — Témoignage du pape saint Clément, 210. — Conclusion, 225.
PLANTIER (Mgr). — *Instructions, Lettres pastorales*, etc., 472.
PURGATOIRE. — *Les saintes âmes du purgatoire*, 492.
RENDU (Mgr). — Un chapitre de sa vie, 364.
SACREMENTS. — Réflexions d'un bon curé sur l'administration des Sacrements, 438. — Cas pratiques, 541. — V. *Jansénisme.*
SAINT-SIÉGE. — De la promulgation des décrets dogmatiques du Saint-Siége et de leur force obligatoire, indépendante de cette promulgation, 318 ss.
SCHNEIDER (le P.). — *Manuale sacerdotum*, 376.
SERMENT des évêques, lors de leur consécration, 521.
THÉOLOGIE. — Une Théologie nouvelle, 164 ss. V. *Martinet, Thomassin.*
THOMASSIN. — *Les Dogmes théologiques*, 470.

Arras. — Typ. ROUSSEAU-LEROY, rue Saint-Maurice.

REVUE

DES

SCIENCES ECCLÉSIASTIQUES

IMPRIMATUR :

Atrebati, die 20 Julii 1867.

† J.-B.-J., *Episc. Atrebatensis, Bolonien. et Audomaren.*

REVUE
DES SCIENCES
ECCLÉSIASTIQUES

DIRIGÉE

PAR M. L'ABBÉ D. BOUIX

RECUEIL MENSUEL

Fondé sous le patronage de Mgr PARISIS, évêque d'Arras.

Ubi Petrus, ibi Ecclesia. (S. Ambroise.)

DEUXIÈME SÉRIE. — TOME VIe.

(XVIe de la Collection.)

ARRAS,
ROUSSEAU-LEROY, ÉDITEUR
(BUREAUX DE LA REVUE)
rue St-Maurice, 26.

PARIS,
PUTOIS-CRETTÉ,
LIB.-ÉDITEUR,
39, rue Bonaparte, 39.

1867

REVUE

DES

SCIENCES ECCLÉSIASTIQUES

DE LA PREMIÈRE COMMUNION

DES ENFANTS.

Voici une question dont l'importance n'échappe à personne. Elle entraîne, pour les enfants et pour leurs familles, les plus graves conséquences ; elle touche au point difficile des droits curiaux. Il y a donc un intérêt souverain à s'en occuper.

Mais, avant d'entrer en matière, nous devons prévenir tout fâcheux malentendu.

Nous déclarons donc ne prétendre nullement faire le procès aux usages qui ont cours çà et là en France. Il ne nous appartient pas de nous faire juges des statuts diocésains, non plus que d'en dispenser qui que ce soit. Notre but est seulement d'engager une discussion qui appelle sur ce point important l'attention de l'autorité compétente. D'un côté, se présente à nous une discipline universellement reçue partout ailleurs qu'en France ; de l'autre, nous apercevons des tendances à une discipline particulière. Le théologien n'a-t-il pas le droit d'examiner sur quels fondements s'appuie la pratique générale, et de discuter la force ou la faiblesse des raisons que fait valoir en sa faveur la pratique nouvelle ?

Oui, sans doute, tel est notre droit ; et personne ne le peut contester.

Il y aurait donc quelque injustice à nous interdire la parole, sous prétexte « que tous nos évêques ont approuvé ce que nous nous permettons de discuter ». (Voir le N° de janvier, p. 70). Est-ce que cette raison a jamais arrêté la discussion au sein des écoles? Nos traités de théologie élémentaire ne contiennent-ils pas des solutions qui donnent tort à quelque évêque savant et saint? Est-ce que saint Liguori n'a pas combattu quelquefois le sentiment de saint Thomas, de saint Antonin, de saint François de Sales? Saint Liguori lui-même n'est-il pas chaque jour combattu avec plus ou moins de ménagement dans plusieurs de nos écoles ecclésiastiques?

Non, le respect dû à l'autorité épiscopale, aussi bien qu'à la sainteté et au savoir, n'exclut en aucune façon la liberté d'une discussion modeste. Les évêques savent tous et reconnaissent les premiers que le seul Évêque de Rome a le privilége d'être infaillible et irréformable dans ses décisions, et ils ne s'offensent pas de la liberté respectueuse que le théologien se donne vis-à-vis de leurs ordonnances. Au surplus, le cardinal Lambertini, qui fut depuis Benoît XIV, nous apprend, par son immortel ouvrage de *Synodo diœcesana*, comment le théologien peut et doit se conduire en face des statuts épiscopaux. Profond respect, oui; mais aussi liberté entière de tout examiner à la lumière des vrais principes.

Ces réserves faites et ces explications données, abordons un sujet que trop souvent le préjugé embrouille et obscurcit. C'est pourquoi nous conjurons le lecteur de faire son possible pour se dégager de toute idée préconçue, et de nous lire avec attention et patience, comme il convient à quiconque cherche la vérité. Il y va de la plus grande gloire de Dieu et du véritable bien des âmes : c'est là, nous croyons pouvoir nous en rendre le

témoignage, le seul motif qui, en ce moment, dirige notre plume.

I.

Partout ailleurs qu'en France, les enfants sont admis pour la première fois à la Table sainte lorsque le confesseur les en juge capables et les en avertit. Le fait est certain, et personne ne le conteste. Il est l'application exacte d'une règle posée par le Catéchisme romain, dont voici le texte :

« Nota. — Qua vero ætate pueris sacra mysteria « danda sint, nemo melius constituere poterit, quam « pater, et sacerdos cui illi confitentur peccata : *ad illos* « *enim pertinet explorare, et a pueris percunctari*, an hujus « admirabilis Sacramenti *cognitionem aliquam* acceperint, « et gustum habeant. » (P. II, c. IV, n° 68.)

Nous disons que la coutume dont il s'agit est l'application d'une *règle* imposée par le Catéchisme romain. Car il est bon de se demander si l'autorité de ce Catéchisme est simplement *directive*, ou bien si elle n'est pas vraiment *préceptive*. N'est-ce pas une loi qui règle tout ensemble l'enseignement doctrinal et moral, et la discipline relative aux fidèles? Le pape Clément XIII semble l'affirmer en termes exprès dans l'Encyclique *In universo agro* du 14 juin 1761, publiée pour recommander de nouveau aux évêques l'usage du Catéchisme romain : « ..... Hunc librum, dit le Pontife, quem *veluti Catholicæ* » *fidei, et Christianæ disciplinæ normam*, ut etiam in » *tradendæ doctrinæ ratione constaret omnium consensio*, » *Romani Pontifices pastoribus propositum voluerunt....* »

Assurément, personne n'a jamais refusé de reconnaître au Catéchisme romain son *autorité doctrinale*, et l'on sait assez combien on se préoccupe dans l'École d'une objec-

tion que son texte semble soulever. Pourquoi n'aurait-il pas la même autorité en matière de discipline, *Christianæ disciplinæ normam ?*

On se retranchera peut-être derrière la forme peu impérative dont se sert le Pape. Il *recommande* et il *exhorte*, COMMENDAMUS *et* COHORTAMUR : il n'*ordonne* pas. — Mais cette manière d'éluder l'autorité du Catéchisme romain est insuffisante ;

1° Parce que le but que se proposèrent les souverains Pontifes, en publiant leur Catéchisme, exigeait qu'il fût revêtu d'une double autorité, *doctrinali et disciplinari.*

Il s'agissait, en effet, de faire disparaître non-seulement toute dissension en matière de doctrine, mais aussi toute divergence en manière d'agir, qui pourrait blesser la charité et opérer la division des esprits et des cœurs. Voilà pourquoi le Pape insiste si puissamment auprès des évêques, auxquels il dépeint en sombres couleurs les fruits amers de division et de schisme produits par la négligence à se servir du Catéchisme romain, et qu'il presse de donner enfin satisfaction au Siége apostolique : « Vobis, venerabiles Fratres, nunc *maxime commendamus,* « vosque etiam *enixe in Domino cohortamur*, ut *jubeatis* ab « omnibus qui animarum curam gerunt, in informandis « catholica veritate populis adhiberi, quo *tum eruditionis* « *unitas*, *tum charitas*, *animarumque servetur concordia.* « Vestrum enim est, *tranquillitati omnium studere*, quæ « denique sunt partes episcopi : qui propterea illuc in- « tentos oculos habere debet, ne quisquam propter suos « honores superbe agendo schismata faciat, unitatis « compage disrupta. »

Impossible d'exprimer plus clairement *l'unité en toutes choses* que le Pape veut réaliser par son Catéchisme. Or, atteindrait-il son but s'il se contentait de le proposer comme une simple *direction* et non comme une loi ?

2° De plus, il faut se souvenir que certaines expressions reçoivent, dans la bouche du Pape, une force qu'elles n'auraient pas, employées par tout autre. Nul doute que les termes rapportés plus haut : *maxime commendamus* et *enixe cohortamur*, n'équivalent dans leur contexte à un *jubemus et præcipimus.*

Aussi bien, lorsque Paul V publia le Rituel romain, il n'usa pas d'autres expressions que Clément XIII : « *Hortamur in Domino*, disait-il, Patriarchas, archiepisco- « pos, episcopos, necnon parochos universos, ut eodem « Rituali in sacris functionibus utantur ». Plusieurs théologiens, il est vrai, argumentèrent du mot *hortamur* pour décliner la valeur *strictement obligatoire* du nouveau Rituel ; mais le plus grand nombre, à la suite de Fagnan, y reconnut une autorité véritablement *préceptive*, alléguant, comme nous le faisions tout-à-l'heure, que le but du Pontife dans la promulgation de son œuvre, exigeait impérieusement une semblable sanction. Or, chacun sait que la Sacrée Congrégation des Rites a plusieurs fois donné raison à ces derniers. On peut, entre autres, consulter la célèbre Lettre adressée à Mgr Cœur, évêque de Troyes, le 7 septembre 1850, et la décision non moins fameuse du 10 janvier 1852, en réponse à la consultation de M. Lottin, chanoine du Mans.

Ne pouvons-nous pas tirer un argument *a pari* en faveur du Catéchisme ?

Nous inclinons fortement vers cette conclusion, soit à cause de la valeur intrinsèque des raisons qui viennent d'être alléguées, soit à cause de l'autorité de Benoît XIV, dont l'esprit se préoccupe singulièrement des contradictions apparentes qui semblent exister entre le Catéchisme romain et les monuments vraiment législatifs de l'Église. Voyez, par exemple, dans le traité *de Synodo*, l. VII, c. 10, comment il s'applique à concilier le

Pontifical et le Catéchisme. Or, si les pratiques du Catéchisme n'étaient pas des *lois*, pareilles préoccupations paraîtraient exagérées.

Quoi qu'il en soit, et ici nous revenons à notre thèse, il faut du moins convenir que la pratique généralement admise dans toute la chrétienté, par rapport à la première communion, est l'application fidèle d'une recommandation très-grave du Catéchisme romain. C'en est déjà assez.

Examinons maintenant cette règle en elle-même : — à quelles lois se rattache-t-elle ; quelles conséquences en découlent.

II.

Notre-Seigneur Jésus-Christ, en instituant le sacrement de l'Eucharistie, a voulu que nul homme ne puisse, s'il n'y participe, conserver la vie spirituelle. (Joan. VI.) De là, selon le sentiment commun des théologiens, un *précepte divin* qui oblige tous les fidèles à recevoir l'Eucharistie durant le cours de la vie. — Mais à quelle époque de la vie oblige ce précepte, de lui-même vague et indéterminé ? A quel âge le fidèle y est-il soumis ? Combien de fois doit-il en répéter l'accomplissement ? Autant de questions que l'Église seule pouvait résoudre, et qu'elle a résolues, en effet, par des réglements clairs et précis. De là un *précepte ecclésiastique* liant tous les fidèles, par rapport à la sainte Communion. Ce précepte, le voici, tel que le 4e Concile général de Latran l'a formulé :

« Omnis utriusque sexus fidelis, *postquam ad annos* « *discretionis pervenerit*, semel saltem in anno confitea- « tur...., suscipiens reverenter ad minus in Pascha « Eucharistiæ sacramentum ; nisi forte de proprii sacer-

« dotis consilio ob aliquam rationabilem causam ad « tempus ab ejusmodi susceptione duxerit absti- « nendum.... »

Un texte aussi clair doit se passer de commentaire. Qu'il suffise d'ajouter que le canon *Omnis utriusque sexus* est une loi générale toujours subsistante et qui n'a rien perdu de sa force obligatoire. Si en quelques endroits la pénalité extérieure qui l'accompagne est tombée en désuétude ou devenue d'une exécution impossible, il n'en reste pas moins que la transgression du précepte affecte la conscience et entraîne une faute mortelle.

Or, sans de longues réflexions, il est aisé de constater que le texte du Catéchisme romain n'est que le complément obligé du canon *Omnis utriusque sexus*. Le concile de Latran décrète que tout homme est tenu de participer à la sainte Eucharistie lorsqu'il est parvenu à l'âge de discrétion, *postquam ad annos discretionis pervenerit :* mais la règle qui fixe le moment précis où commence pour l'adulte l'âge de discrétion, il ne la donne point. Le Catéchisme romain comble cette lacune en déclarant qu'il faut là-dessus s'en remettre totalement à la décision des parents et du confesseur : *Nemo melius constituere poterit, quam pater et sacerdos cui illi confitentur peccata.* C'est ainsi que la règle du Catéchisme est intimement liée avec le précepte ecclésiastique édicté par le 4e Concile général de Latran, aussi bien qu'avec le précepte divin sorti de la bouche même du Sauveur.

Quelques théologiens se sont demandé si le Concile de Latran aurait pu *ne pas soumettre* au précepte de la communion les adultes *même parvenus à l'âge de discrétion*, en ne les obligeant, par exemple, à recevoir la sainte Eucharistie qu'au moment de la mort.

Il semble naturel de répondre que non. Car s'il est vrai que Notre-Seigneur ait lui-même obligé les adultes

à la réception de son sacrement, comment concevoir que la loi ne les lie pas quand arrive l'âge de raison, et peut-on, en ce cas, imaginer une dispense de l'Église? C'est le sentiment de Vasquez : l'Église, d'après lui, a eu le droit d'expliquer le précepte divin, en déclarant qu'il atteint seulement les adultes arrivés à l'âge de discrétion, et que les enfants avant cet âge n'y sont point soumis. Mais là s'arrête sa compétence; si bien, qu'aussitôt arrivé à l'âge de discrétion, l'enfant est à l'instant saisi par le précepte divin, sans que l'Église puisse l'en exempter : *Si autem puer semel ad hunc usum rationis pervenerit, statim ipso jure divino ita obligatur, ut Ecclesia non potuerit ipsum ab eo omnino liberare.* (In 3m S. Thom. disputat. 214, c. IV, n° 43.)

Aussi bien, cette question ne touche pas directement à notre sujet, et nous n'en avons pas besoin. Si nous l'avons mentionnée, c'est uniquement pour montrer la gravité de la loi qui nous occupe.

Quoi qu'il en soit, deux choses sont constantes : 1° que, d'après le canon *Omnis utriusque sexus*, tout fidèle arrivé à l'âge de discrétion est tenu au devoir pascal, dont le confesseur seul peut le dispenser pour un temps, *ad tempus;* 3° qu'aux termes du Catéchisme romain, nul ne peut décider si l'enfant est arrivé ou non à l'âge de raison que les parents et son confesseur.

Il nous faut désormais étudier la parfaite conformité du Catéchisme avec la doctrine des auteurs qui l'ont précédé ou qui l'ont suivi.

III.

Ç'a été une opinion fort répandue chez les théologiens que le canon *Omnis utriusque sexus* est d'une interprétation rigide, au point de soumettre les enfants à l'obliga-

tion du devoir pascal aussitôt qu'ils savent discerner le bien du mal, *statim ac sint doli capaces*. Ainsi l'enseignent saint Antonin et beaucoup d'autres après lui, dont Benoît XIV regarde le sentiment comme ne manquant point de probabilité. « Plerique doctores, dit le savant « Pontife, non improbabiliter docent, omnes pueros, « statim ac sint doli capaces, sicut obstringuntur sacra- « mentalis confessionis præcepto, ita obligari ad com- « municandum in Paschate. » (*De Synodo*, l. VII, c. 12.) Sur quoi il rapporte un vieux statut prescrivant de faire faire la communion pascale aux enfants âgés de sept ans.

Cependant, il y eut toujours d'autres docteurs et en plus grand nombre, qui, d'accord avec la pratique générale des fidèles, ne prétendirent pas agir avec une telle rigueur, et crurent devoir laisser une certaine latitude au prêtre chargé du soin de l'enfant, pour lui dénoncer l'obligation nouvelle qu'il contractait. Depuis saint Thomas jusqu'à saint Liguori, une multitude d'illustres théologiens ont enseigné constamment cette doctrine, que saint Alphonse appelle *très-commune et plus probable* : « Sententia « vero communissima et probabilior negat teneri. » (L. VI, n° 301.)

Le cardinal de Lugo explique parfaitement la raison de cette doctrine. C'est que, le précepte du devoir pascal étant, en partie du moins, un précepte positif, il n'entre pas dans les habitudes maternelles de l'Église d'obliger ses enfants avec une telle rigueur : « Noluit « enim Ecclesia, pia mater, nec revera expediebat ita « stricte cum illis agere, ut ubi primum possent, debe- « rent *ex præcepto* statim Eucharistiam sumere. » (*De Eucharistia*, disput. 13, sect. 4, n. 39.) De plus, le concile de Latran ayant permis au confesseur de différer l'accomplissement de la loi pour un temps, et sur de graves

motifs, il faut bien, dès lors que le confesseur puisse éprouver le degré de connaissance de l'enfant, jusqu'à ce qu'il soit capable de s'approcher du sacrement avec plus de respect et de fruit : « Respondetur, ex ipsis ver-« bis præcepti colligi diversitatem (confessionis annuæ « et communionis paschalis) ; nam communio præcipitur « cum illa limitatione, *nisi forte proprii sacerdotis consilio* « *ob aliquam rationabilem causam ad tempus ab hujusmodi* « *perceptione duxerit abstinendum.* Hæc autem rationabilis « causa prudenter existimatur esse ad non sumendam « Eucharistiam, quando puer nondum plene cognoscit « dignitatem hujus sacramenti, ut cum debita reverentia « accedat. » (*De Sacram. Pœnit.*, disput. 15, sect. 7, n. 151.)

Mais enfin ces délais ne sont pas illimités, et le confesseur a des bornes qu'il ne doit pas franchir. Quand donc prononcera-t-il que l'enfant a définitivement atteint l'âge de discrétion qui l'oblige au sacrement ? A quels signes pourra-t-il reconnaître qu'il est réellement pourvu de ce degré d'intelligence que requiert le concile ?

C'est ici que nous rencontrons le plus merveilleux accord des docteurs avec notre texte du Catéchisme romain.

Saint Thomas avait dit, il est vrai, dans son Commentaire sur le Maître des sentences, que d'ordinaire l'enfant est admissible à la communion entre *onze* et *douze* ans. (In l. IV *Sentent.* dist. 9.) — Mais, dans la *Somme*, il n'articule absolument rien à cet égard. Son dernier mot est celui-ci : « Sed quando jam pueri incipiunt *ali-* « *qualem usum rationis* habere, ut possint devotionem « concipere hujus sacramenti, tunc potest eis hoc sacra-« mentum conferri. » (3ª p., q. 80, art. 9, ad 3.) Réserve infiniment sage, car, ainsi que le remarque Vasquez, il est impossible de préciser par une règle générale et uniforme le commencement de l'*âge de discrétion.*

Quoi de plus variable? Est-ce que le premier développement intellectuel ne dépend pas d'une multitude de circonstances, qui se rencontrent rarement chez les différents individus? C'est pourquoi VASQUEZ ne veut pas que l'on précise un âge quelconque : « Quod autem « *sit tempus discretionis*, in jure definitum non est, *neque* « *videtur definiri posse certus aliquis dies, mensis, aut annus* « *pro omnibus.* » (Loco supra cit., n° 37.)

SUAREZ partage l'avis de Vasquez :

« Dico ergo tertio : tempora pro quibus per se et vi « sua obligat Communionis præceptum, non possunt « singula *indivisibiliter* designari, sed prudenti arbitrio « dijudicanda sunt, negative potius præcavendo ne talis « communio nimium differatur, quam præcise determi- « nando diem vel horam. » (*De Euchar.*, disput. 69, sect. 3, n° 6.) Et encore : « Deinde *fere omnes in hoc conveniunt*, « non posse generaliter hanc definiri obligationem per « hominum ætates, seu annorum numerum. » (Disp. 70, sect. 1, n° 4.)

Inutile de rapporter les suffrages unanimes de LUGO, CASTROPALAO, TOLET, Jean SANCHEZ, LACROIX, etc. Bornons-nous à une nouvelle citation qui mettra le lecteur à même de se prononcer sur le vrai sentiment de l'École.

BENOÎT XIV dit à son tour :

« Quo vero ætatis anno eam maturitatem advenisse sit « præsumendum, *non potest certa regula definiri :* cun alii « tardius, alii citius perfectum rationis usum, rerumque « spiritualium intelligentiam assequantur. » (*De Synodo*, loco cit.)

Concluons donc, nous aussi, que le Catéchisme romain a sagement fait de ne pas assigner un âge quelconque pour la communion des enfants. Quelques rares théologiens s'étaient attiré le blâme universel pour

avoir, comme Dominique Soto, déterminé l'âge de douze ans, ou même l'âge de quatorze ans, comme quelques autres. Le Catéchisme a donné satisfaction au sentiment commun.

Mais, en même temps que nous constatons la prudente rédaction du Catéchisme romain, ne perdons pas de vue l'importante conclusion qui en découle; à savoir l'illégitimité des règles qui seraient posées à l'encontre du principe établi tout-à-l'heure.

Il est manifeste, en effet, que l'époque du premier développement intellectuel des enfants, étant variable à l'infini, une règle générale et *à priori* devenait impossible. Il fallait donc de toute nécessité recourir aux parents et aux personnes immédiatement placées auprès de l'enfant. C'est de leur vigilance que l'on a dû attendre l'assignation précise de l'âge auquel chaque enfant en particulier pourra être admis à la Table sainte. De là, la décision unanime des Docteurs, qu'en définitive c'est aux parents et au confesseur qu'il appartient de prononcer sur ce point; décision que donnent aussi ceux-là mêmes qui pensent que *d'ordinaire* l'enfant est apte à communier entre dix et onze ans, ou entre neuf et dix ans, etc.

« Placet etiam, dit VASQUEZ, id quod dixerunt Cajeta-
« nus et Navarrus, ut pueri ab hoc præcepto excusentur,
« cum ab iis quorum curæ subsunt non sinuntur commu-
« nicare, nam *penes illos præcipue debet esse judicium de*
« *hac re.* » (Loco cit. n° 41.)

« Communiter dicunt doctores, dit S. LIGUORI, regula-
« riter loquendo, pueros non obligari ad communionem
« ante nonum vel decimum annum... Dictum est *regula-*
« *riter*, nam, UT ADVERTUNT AUCTORES, citius possunt
« obligari pueri, qui ante talem ætatem perspicaciores
« conspiciuntur. *Unde recte reprehendit Roncaglia parochos,*

« *qui indiscriminatim non admittunt ad communionem, nisi* « *pueros in certa ætate constitutos.* » (L. VI, n° 301.)

Mgr KENRICK, archevêque de Baltimore, tient le même langage :

« Pueri ad communionem accedere tenentur, quando « cibum cœlestem discernere valent, quod circa annum « decimum plerumque contingit.... Sed excusantur à « violato præcepto, quamdiu iis non innotuit : *quod ex* « *parentum et parochorum studio pendet.* Hos idcirco « minus facile excusandos notat Benedictus XIV si negli- « gant pueros hanc obligationem edocere, eosque ad eam « implendam disponere et urgere. » (*Theolog. moral.* tract. XVII, n° 43.)

Écoutons enfin le pieux et savant cardinal GOUSSET :

« A quel âge le curé peut-il et doit-il admettre les « enfants à la communion? On croit assez généralement « que les enfants ne sont pas, régulièrement parlant, « obligés de communier avant l'âge de neuf ou dix ans, « mais qu'ils doivent le faire avant l'âge de quinze ans. « On ne peut donner, sur ce point, d'autres règles géné- « rales; car il n'est pas rare de trouver des enfants de « neuf, de dix ou onze ans, plus instruits et mieux dis- « posés que d'autres qui en ont douze, treize ou quatorze. « On doit donc avoir égard au développement des facul- « tés intellectuelles, qui n'est pas le même chez tous les « enfants, au degré d'instruction, au caractère et aux « dispositions de chacun. *Un curé se tromperait et serait* « *répréhensible, s'il adoptait pour règle générale et absolue* « *de n'admettre à la première communion que les enfants qui* « *ont un certain âge, par exemple ceux qui sont arrivés à leur* « *douzième, ou treizième, ou quatorzième année.* Dispensa- « teurs des choses saintes, nous ne pouvons en disposer « à volonté. » (*Théologie morale*, de l'Eucharistie, n° 242.)

C'est ainsi qu'en se déchargeant de sa sollicitude sur

la vigilance des parents et des confesseurs, l'Église montre qu'elle n'a pas entendu assigner à l'obligation de son précepte une époque *indivisible*, comme parlent Suarez et Lugo.

Du reste, le lecteur a pu s'en convaincre par les passages déjà cités, ni les parents ni les confesseurs ne sont libres de différer à leur gré leur jugement sur le développement intellectuel de l'adulte. Un enfant est-il jugé avoir atteint le degré *strictement suffisant* pour s'approcher convenablement de l'Eucharistie, le confesseur peut sans doute différer de l'admettre, s'il prévoit que ce délai lui sera utile. Lugo permet *une* année; Suarez en accorde *deux*.

Mais l'enfant fait-il preuve d'une intelligence ouverte? En ce cas, l'hésitation n'est plus permise : le précepte est là qui oblige. « Sæpe, dit SUAREZ, sæpe ante duodecimum « ætatis annum, sunt multi ita doli capaces atque ita « instructi in rebus fidei, *ut sine dubio obligentur hoc* præ- « cepto. » (*De Euchar.*, disput. 70, sect. 1, n° 4.)

« Procul dubio, ajoute LUGO, multi pueri ante deci- « mum quartum, imo ante duodecimum annum *possunt et* « DEBENT communicare; habentque discretionem plus « quam sufficientem. » (*De Euchar.*, disput. 13, sect. 4, n° 33.)

Et saint LIGUORI nous disait tout-à-l'heure que, d'après les auteurs, *ut advertunt auctores*, les enfants peuvent *être obligés* à la communion, s'ils font preuve d'un esprit pénétrant, *perspicacioris ingenii*. Nous expliquerons bientôt en quoi consistent l'ouverture d'esprit et la pénétration requises pour être admissible à la réception du sacrement.

Au surplus, ne l'oublions pas, la préoccupation du confesseur doit se porter beaucoup moins sur le danger d'une admission trop hâtive que sur les inconvénients

de délais trop prolongés. L'excès d'indulgence est ici préférable à une trop grande sévérité. « Tempora.... pru-« denti arbitrio dijudicanda sunt, *negative potius præca-« vendo ne talis communio nimium differatur....* » C'est ce que nous enseigne Suarez. Mais nous reviendrons là-dessus.

Concluons de nouveau à la haute sagesse du Catéchisme romain. Partant, n'est-elle pas digne de tout éloge, la discipline des églises qui est en pleine conformité avec une doctrine si bien appuyée? SAINT LIGUORI déploya tout son zèle à la maintenir dans son diocèse. « Qu'ils observent, écrivait-il aux curés, qu'ils obser-« vent, en outre, que, *suivant la commune opinion des doc-« teurs, l'obligation de communier commence, pour les en-« fants, dès l'âge de neuf ou dix ans.* » — « En Carême, il « est nécessaire que le curé, quelque temps avant la « semaine sainte, leur explique (aux enfants) ce que « c'est que la communion pascale, *communion que les gar-« çons devraient faire à l'âge de neuf ou dix ans, et jamais « plus tard que douze* » (1).

Différente n'était pas l'appréciation de SAINT FRANÇOIS DE SALES. « Oui, ma fille, écrivait-il à une dame ; sans « doute, il ne faut pas laisser passer ces Pâques sans « faire communier votre fils. Mon Dieu ! c'est un doc-

(1) Nous prenons ces textes dans la traduction des œuvres de saint Liguori, par MM. Delalle, Vidal et Bousquet (Paris, 1843, 30 vol. in-12). Voir tome XI, pp. 309 et 324. Si le lecteur est tenté de croire que saint Liguori et saint Charles sont en désaccord avec le Catéchisme romain, lorsqu'ils déclarent que l'on ne doit pas dépasser un certain âge, il voudra bien considérer que cette *limite* du délai n'a rien qui contredit la règle. Car dans l'hypothèse de nos deux saints, un enfant qui à *dix ans*, ou à *douze ans* au plus tard, ne serait pas capable de communier, accuserait par là-même un état d'hébètement voisin de la folie. Le Catéchisme interdit de fixer un âge au-dessous duquel on n'admette pas l'enfant : il n'interdit pas d'en assigner un après lequel tous les enfants seront admis.

« teur déjà ! *C'est une grande erreur, ce me semble, de tant* « *différer ce bien en cet âge, auquel les enfants ont plus de* « *discours à dix ans que nous n'en avions à quinze.* » (Lettre 792e, *édition Blaise*, Paris 1832.)

Avançons.

IV.

Il est remarquable que le Catéchisme romain confie le soin de prononcer sur la discrétion de l'enfant, non à l'évêque, ni même au curé de la paroisse, mais au propre confesseur et aux parents : *Pater et sacerdos cui illi confitentur peccata.* Pourquoi cela ? C'est, sans contredit, parce que nul n'est plus en état de prononcer en pareille matière que celui ou ceux qui ont avec l'enfant des rapports intimes. Ici la question d'autorité et de juridiction n'en est point une : il s'agit d'un fait que des témoins oculaires sont seuls aptes à constater. Autrement, il faudrait dire que le Pape est, lui aussi, compétent pour déclarer tel ou tel enfant en état de satisfaire au devoir pascal. Car le souverain Pontife n'est-il pas, bien plus encore que l'évêque, le pasteur propre de chaque fidèle ? Et pourtant, en promulguant son Catéchisme, le Pape déclare n'être pas en état de prononcer une telle sentence : *Qua ætate... nemo melius constituere poterit quam pater.* Est-ce démonstratif ?

Donc ce n'est pas l'évêque qui prononcera. Il ne connaît pas assez en détail le personnel des familles. — Le curé serait probablement plus que l'évêque en état de formuler une décision. Mais il est encore fort possible qu'il ne soit pas suffisamment renseigné sur tous et chacun des paroissiens. Restent donc le confesseur et les parents ; pour ceux-là, il n'y a pas de doute possible.

Par qui donc l'enfant sera-t-il connu et apprécié, si ce n'est par eux (1) ?

Mais, dira-t-on, serait-elle donc bien défectueuse, l'ordonnance épiscopale qui prescrirait un âge *minimum* au-dessous duquel l'enfant ne saurait être admis à la première communion ?

La question est délicate, et nous croyons devoir rappeler nos protestations préliminaires. — Au surplus, ce n'est pas nous qui posons la question pour la première fois. Elle a été posée en Belgique, il y a vingt ans, par les auteurs des *Mélanges théologiques* (3e cahier, 1847-1848).

Eh bien ! oui, une semblable ordonnance serait défectueuse en plus d'un point. Car,

1° Elle donnerait un démenti formel à la presqu'unanimité des théologiens qui soutiennent qu'une pareille détermination d'âge ne se peut fixer *à priori* et d'une manière absolue. Or, ne sait-on pas que les souverains Pontifes eux-mêmes sont très-soigneux à ne rien décréter qui heurte les opinions accréditées dans l'école ? C'est Benoît XIV qui le dit : « Quin etiam ipsa Sedes apostolica « cavere solet, ne quid novi contra jus commune *receptas-* « *que doctorum opiniones*, sine gravi causa decernat. » (*De*

(1) Quelques auteurs, entr'autres les rédacteurs des *Analecta juris pontificii*, veulent que le curé de la paroisse ait le droit d'examiner les enfants qui aspirent à la première communion. Ils apportent à l'appui de leur sentiment la constitution de Benoît XIV *Etsi minime* (7 février 1742), laquelle ordonne aux curés d'examiner diligemment les enfants avant de les admettre à la Table sainte. Nous avons lu et relu les prescriptions de Benoît XIV, et nous avouons n'y rien voir qui légitime une conclusion aussi absolue. Il nous paraît plus probable que le Pape a seulement en vue les enfants qu'on présente au curé. Ceux-là, en effet, ne doivent être admis qu'après examen, puisque sans cela il ne saurait prudemment accepter une responsabilité quelconque. Il ne s'agit pas des enfants que d'autres confesseurs croiraient devoir admettre. Telle est l'interprétation admise par le P. Gury, dans ses *Casus conscientiæ*. Voir tome II, p. 173, note.

Synodo, l. XII, c. V.) Comment espérer que le Saint-Siége approuvât un pareil statut chez un évêque ? Et un évêque voudrait-il consentir à édicter un règlement qu'il n'oserait soumettre à l'approbation du Pape ?

2° En contredisant ainsi le sentiment général des docteurs, l'auteur de cette ordonnance prendrait sur lui de trancher une très-grave difficulté. Or, Benoît XIV enseigne encore qu'il n'est point permis à des évêques de statuer quoi que ce soit qui leur donne les apparences de juges dirimant des controverses théologiques : « Si ne-« que fas erit Episcopo,..... aut quidquam de ejusmodi « controversia in sua synodo decernere, ne videatur sibi « arrogare partes judicis inter gravissimos hac super re « inter se contendentes theologos. » (*Ibid.*, l. VII, c. XI, n. 2.) Le lecteur fera bien de lire le passage dans son contexte ; il verra que le savant Pape applique sa décision à des exemples qui présentent une frappante analogie avec notre sujet.

3° Enfin, en assignant un âge *minimum* pour la première communion des enfants, l'évêque ne *dispenserait-il pas* par là même du précepte pascal les enfants qui n'auraient pas atteint l'âge indiqué ? Or, quoiqu'il puisse, dans certains cas particuliers, dispenser d'une loi générale de l'Église, l'évêque peut-il dispenser de cette même loi d'une manière générale et en masse ? Les meilleurs canonistes le nient.

Non, les évêques n'ont pas le droit *d'interpréter* les lois générales : ils doivent les appliquer et porter les mesures nécessaires ou utiles pour leur parfaite exécution ; mais là s'arrête leur pouvoir. Que le lecteur nous permette de rapporter une décision de la Sacrée Congrégation du Concile, qui donne une merveilleuse confirmation à ce que nous venons de dire.

L'évêque de Macérata s'était plaint à la Congrégation

de ce qu'on éludait des décrets par des interprétations que les professeurs de théologie morale répandaient dans le public. Il demandait, en conséquence, *de pouvoir ordonner qu'on observât, dans son diocèse, l'interprétation qu'il jugerait la plus convenable à la bonne administration.* On refusa, et le 26 avril 1664, on lui répondit de consulter la Congrégation sur les cas particuliers. (Voy. Zamboni, V° *Episcopus*, § 18, n° 23.) Sur quoi les auteurs des *Mélanges théologiques* remarquent judicieusement : « Si l'évêque avait « le droit de fixer l'interprétation à donner aux lois et « aux décrets de l'Église, il lui était tout-à-fait inutile « de la demander ; comme il eût été plus que ridicule, « de la part de la Congrégation, de le lui refuser ».

V.

Jusqu'à présent, la communion des enfants s'est montrée à nous comme *un précepte* qui les oblige. Les auteurs que nous avons cités, et les autres aussi, envisagent la première communion à ce seul point de vue : ils ont raison, vu le but qu'ils se proposent, qui est de définir les obligations de chacun.

Mais ne peut-on pas, en se plaçant à un autre point de vue, se demander comment il faudrait répondre à l'enfant qui réclamerait le bienfait de la première communion comme un *droit* ?

Or, il nous semble que cet aspect de la question ne doit pas être négligé. L'enfant, comme tous les autres fidèles, a un droit strict et rigoureux à recevoir tous les sacrements qui peuvent contribuer à son bien spirituel. L'Eucharistie ne saurait donc lui être refusée, au risque de le priver ainsi du plus puissant secours. — Il est vrai que presque jamais l'enfant ne songe à revendiquer son

droit. Mais il le pourrait faire ; et, s'il le faisait, serait-il loisible au prêtre de ne pas satisfaire sa juste demande? Et alors même que l'enfant ne demande rien, ne faut-il pas interpréter son silence et présumer quel serait le vœu de sa volonté, s'il avait plus de lumières? Est-ce que le prêtre n'est pas le tuteur de l'enfant? N'est-il pas chargé de ses intérêts les plus chers? Ne doit-il pas les gérer avec une paternelle sollicitude? Et ne devrait-il pas se reprocher avec amertume de n'avoir pas empêché les désordres d'une jeunesse orageuse, quand il aurait pu les prévenir, si, avec un peu plus de diligence, il eût de bonne heure fortifié l'âme de son pupille par la grâce du sacrement? Graves et redoutables questions que nous livrons aux méditations du prêtre zélé.

Saint Liguori semble être de notre avis. Il enseigne que, pour n'être pas *tenu* à la loi dès l'instant qu'il est parvenu à l'âge de discrétion, l'enfant n'en a pas moins le *droit* de communier, s'il le désire, par suite de quelque motif surnaturel : « Alii vero, ut Suarez..... probabilius « dicunt, quod esto pueri non teneantur communicare « statim post adeptum usum rationis, *non tamen prohi-* « *bentur ad Eucharistiam accedere*, semper ac sciant dis- « cernere hunc cœlestem cibum a profano : tunc enim, ut « inquit D. Thomas (3 P., q. 80, art. 9, ad 3.), *quia* « *possunt aliquam devotionem concipere, non est eis Sacra-* « *mentum denegandum*. Idque confirmatur in cap. penult. « *caus.* 26, q. 6, ubi dicitur : *Cui pœnitentiæ Sacramentum* « *conceditur, neque Eucharistiæ Sacramentum negari debet,* « *si desideret.* » (L. VI, n° 301.)

La pensée du saint Évêque n'est point obscure. Il veut que l'on ne refuse pas la grâce de la communion à l'enfant que son incapacité n'empêche pas de la demander. Il répète, avec saint Thomas : « *Quia possunt aliquam devo-* « *tionem concipere, non est eis hoc Sacramentum denegandum*; »

et avec le décret de Gratien : *Neque Eucharistiæ sacramentum negari debet, si desideret.*

Mais il est évident aussi que satisfaction ne sera pas donnée à ce droit de l'enfant, là où l'on voudra fixer un âge *minimum* pour la communion. *La discipline établie par le Catéchisme romain a l'avantage de tout respecter* : elle concilie, dans une mesure parfaite, l'observation du précepte et les intérêts spirituels de l'enfant. Nouveau titre qui doit la rendre précieuse.

Entrons actuellement dans l'examen de la discipline qui voudrait s'introduire chez nous. Quels en sont les motifs? Quels avantages présente-t-elle? Voilà ce qui nous reste à étudier.

VI.

Et d'abord, il n'est point hors de propos de rappeler que, pendant fort longtemps, la France n'eut pas d'autre discipline que le reste du monde chrétien. Parcourez les Conciles provinciaux qui se célébrèrent chez nous immédiatement après le saint Concile de Trente : dans aucun vous ne rencontrerez trace de règlements relatifs à la première communion. Ces vénérables assemblées supposaient avoir tout dit en invitant les curés à se montrer vigilants, pour que le devoir pascal ne soit omis de nul de ceux qui ont atteint l'âge convenable : « Observent « parochi *eos qui idoneam ætatem ad suscipiendum Euchari-* « *stiæ sacramentum jam attigerint*, si Eucharistiam die « sancto Paschæ prætermittant. » (Concile de Bourges, an 1584, tit. 22, *de Eucharistia.*) Il leur suffisait, à l'exemple du Concile de Toulouse, de rappeler aux prêtres combien grave est l'abus de retarder l'admission des enfants à la Table sainte : « Quæ tanto animarum dispendio in locis « quibusdam increbuit, *sero nimium communicandi consue-*

« *tudo, sanctius erit immutanda* : adolescentesque ii, quos « de summo mysterio satis decernere posse *parochi vel* « *confessarii judicarint*, ad communionem sunt recipiendi, « imo etiam impellendi. » (Conc. Tolosan. an 1590, p. II, c. 5.) C'est là tout ce que nous offrent sur la matière les actes admirables des conciles du XVIe siècle. Vainement, vous chercheriez quelque chose de plus explicite dans les fameuses constitutions de l'Assemblée de Melun (1579-80), ou dans les célèbres Avis de l'Assemblée de 1626. Rien d'étonnant à cela : le Clergé de France avait ordonné d'enseigner et de suivre en toutes choses le Catéchisme romain ; faut-il être surpris qu'il ait voulu appuyer le précepte par son exemple, en appliquant fidèlement la règle du Catéchisme relative à la communion des enfants?

Même silence chez les théologiens français. Ouvrez le *Parfait Ecclésiastique*, manuel si populaire; pas un mot sur la communion. ABELLY se contente d'écrire ces paroles que nous avons déjà citées ailleurs : « Unde graviter ali- « quando peccant parentes, pastores et confessarii, qui « ex incuria primam puerorum communionem nimis diu « differunt, quos beatæ memoriæ Franciscus Salesius in « ipso rationis crepusculo ad Christum Dominum volebat « in hujus participatione Sacramenti adduci. » (*Medulla theol.*, de Euchar., sect. IX.) — NOEL ALEXANDRE dit : « Cum vero pueri hujus admirabilis Sacramenti cognitio- « nem et gustum habent, *quod ex parentum, et parochi, vel* « *sacerdotis cui eorum in Doctrina Christiana institutio com-* « *missa est, et cui peccata confitentur, judicio pendet*, ad com- « munionem possunt admitti, circa decimum vel undeci- « mum annum. » (*Theolog. dogmatica et moralis*, de Eucharistia, cap. V, propos. 4.) Donc, comme le Catéchisme romain, Noël Alexandre s'en remet au jugement de ceux qui ont la charge d'élever l'enfant, tout en constatant que d'ordinaire l'âge de discrétion n'est bien apparent

que dans la dixième ou onzième année. — COLLET garde un silence absolu. — Il n'y a pas jusqu'au Rituel janséniste de Pavillon, évêque d'Aleth, qui ne rende hommage à la réserve gardée par le Catéchisme romain : « On ne donne la communion aux enfants, y est-il dit, « que quand ils ont l'âge de discrétion, et qu'ils sont « bien instruits : *ce qu'on laisse à juger à la prudence des curés « et des vicaires.* » Nous n'aimons pas la condition : *et qu'ils soient bien instruits*; car elle peut embarrasser beaucoup, et elle prête à de graves abus. Mais, à part cela, le Rituel de Pavillon s'éloigne-t-il là-dessus du Catéchisme romain? — M. de Montazet s'est cru obligé à la même réserve dans son Rituel. Ici nous voyons, il est vrai, un titre spécial : *De la première Communion des enfants.* Mais, en dépit des tendances rigoristes du Prélat, force reste à la loi commune : « *Il n'y a point d'âge fixé pour la première com- « munion.* On connaît si les enfants en sont capables, non « par le nombre des années, mais par leur discerne- « ment et leur piété. Tant qu'ils ne donnent pas des « preuves effectives de l'un et de l'autre, il faut la leur « différer. L'âge *ordinaire* avant lequel on ne doit pas « les y admettre, est celui de quatorze ans pour les gar- « çons et de douze ans pour les filles. *Cependant, il peut « y avoir des motifs légitimes pour prévenir ce terme. C'est à la « sagesse des pasteurs d'en décider.* » (Rituel de Lyon, 1788.) Encore une fois, nous n'approuvons pas tout ce passage. Le rigorisme y perce trop sensiblement. Toujours est-il que c'est à la prudence des pasteurs, par conséquent non à la volonté exclusive de l'évêque, qu'il faut, en définitive, remettre l'admission des enfants au banquet eucharistique.

Enfin, nul doute possible sur la conformité de l'ancienne église gallicane avec les autres églises sur ce point important de discipline, après ce passage qu'on va lire des

Conférences d'Angers. On sait avec quel soin minutieux le rédacteur de ces conférences célèbres enregistre nos moindres usages. Voici donc le passage relatif à la première communion :

« Comme il y a des enfants, quoique moins âgés, qui « ont le jugement plus formé que d'autres qui sont plus « avancés en âge, *l'Église laisse aux curés et aux prêtres « qui les entendent en confession, et aux pères et mères aussi, « ou à ceux qui sont chargés de l'éducation des enfants, à « juger de la maturité de leur esprit et de leurs dispositions...* « Les Rituels et les ordonnances de plusieurs diocèses « marquent la douzième ou la quatorzième année pour le « temps de la première communion des enfants, comme « étant l'âge où ils ont communément assez de raison « pour faire le discernement du pain céleste d'avec le « pain commun ; *mais si, avant cet âge, on voit qu'ils ont de « la piété et assez de lumières pour faire ce discernement, on « peut les faire communier plus tôt....* On peut faire com- « munier les enfants à l'âge de sept ou huit ans, s'ils ont « le jugement assez formé, et sont instruits des mystères « de la Religion, selon la portée de leur esprit, particu- « lièrement s'ils sont en danger de mort : *car il n'y a « point de raison de les priver de la grâce qu'ils recevront par « la participation de l'Eucharistie.* Quand les Rituels défen- « dent de donner l'Eucharistie aux enfants, ils ne doivent « être entendus que des enfants qui sont sans raison et « sans discernement. » (6e conférence sur le sacr. de l'Euchar., quest. 4e.)

Concluons donc que, dans les siècles précédents, l'Église de France n'a point connu l'usage de fixer un âge *minimum* pour la première communion des enfants. L'invention est d'origine récente : elle remonte au commencement du siècle présent. Quelle en fut l'occasion ? Nous l'ignorons.

Au surplus, n'allons pas croire qu'aujourd'hui même la fixation de l'âge *minimum* soit d'une pratique universelle en France. Quelques-uns de nos derniers Conciles provinciaux attestent formellement le contraire. Le lecteur voudra bien nous permettre de lui en citer trois.

Le concile de TOULOUSE (1850), voulant faire revivre le décret du concile de 1590 que nous avons déjà transcrit, statue que l'admission des enfants à la sainte Table sera laissée désormais à la charge *du curé* OU *du confesseur* : « *Quantocius* etiam ad primam hujus sacramenti percep- « tionem admittantur pueri, quos congrua pietate et suf- « ficienti mysteriorum fidei scientia præditos *judicaverint* « *parochi* VEL *confessarii* ». (Decr. 72.)

Le concile d'AUCH (1851) a porté aussi un remarquable décret : « *Quamvis nullam absolute assignemus ætatem admis-* « *sionis ad sacrum convivium*, cum discretionis dispositio- « numque potiusquam ætatis habenda sit ratio, caveant « tamen animarum rectores ne, incuria sua, tardius diffe- « ratur prima communio qua impetui libidinum occur- « rere expedit ». (Decr. 81.) Ainsi les Pères du Concile d'Auch ne donnent point d'autre règle, sinon de veiller à ce que les enfants communient de bonne heure et le plus tôt possible.

Mais impossible de concevoir un décret plus explicite que celui du concile d'ALBI. C'est le cinquième du titre V. Il est porté sous la rubrique : *De Prima Communione non nimis protrahenda*. Le voici :

« In quibusdam parœciis plures sæpius inveniuntur « utriusque sexus pueri, qui nondum panem Eucha- « ristieum degustarunt, licet ad discretionis ætatem jam- « pridem pervenerint : quod vix absque incuria pastorum « accidit. Ex ea negligentia non raro, juvenes præsertim, « totam vitam, aut saltem adolescentiam transigunt, quin « sacramenti subsidia recipiant, aut ad illud non prius

« accedunt quam in peccatis innumeris et vitiorum cœno « volutati. *Ideo parochis præcipimus* ut speciali cura pueris « invigilent, eos assidue edoceant, et debite disponant, « quo maturius sacram mensam adire possint, *ea scilicet « ætate qua discernere valent corpus Domini, et qua nondum « vitiis fœdati, innocentiam ut plurimum retinent.* Ætas hæc « communiter intra decimum et duodecimum annum ver- « satur ».

On le voit : si les Pères du Concile d'Albi croient que d'ordinaire c'est entre 10 ou 12 ans que l'enfant est apte à faire sa première communion, ils se préoccupent surtout d'une communion faite d'assez bonne heure pour que l'enfant s'approche du Sacrement avec l'*innocence conservée.* Nous reviendrons sur ce remarquable décret.

En attendant, nous avons le droit de conclure que, même aujourd'hui, la France n'a pas abandonné sa discipline traditionnelle. Par conséquent, rien ne serait plus injuste que d'accuser de téméraire innovation quiconque veut maintenir les antiques traditions de nos Églises. Pour frapper juste, le reproche devrait s'adresser à ceux qui patronnent des usages que la France ne connut jamais.

Cependant la discipline nouvelle que l'on voudrait créer chez nous paraît se recommander par de plausibles motifs. Voyons-les de près.

VII.

On dit : « Il y a un avantage à fixer ainsi l'âge de la « première communion. C'est que les enfants, étant plus « capables de comprendre ce qu'ils font, travaillent plus « généreusement à se vaincre, et subissent avant de rece- « voir la sainte Eucharistie une partie de l'épreuve que la « primitive Église exigeait pour l'admission au sacrement

« de baptême, alors que le premier des sacrements était « donné aux adultes ». (*Revue*, n° de janvier, p. 68.)

Nous ne nous arrêtons pas au souvenir de la vénérable antiquité que l'on invoque ici (1). Quelle parité peut-on établir entre un adulte qui, du plus profond des erreurs payennes, voulait s'élever à la profession du christianisme, et un jeune enfant aussitôt baptisé que né, et qui est encore radieux de l'innocence de son baptême? Au catéchumène des temps primitifs une épreuve était nécessaire sans doute; pour l'enfant chrétien elle est parfaitement superflue. — Donc, par ce côté, l'argument est faible. Il semble plus fort, il est vrai, pris du côté du plus grand développement de l'enfant qui produira chez lui une préparation plus généreuse et une dévotion plus réelle.— Cependant, ici encore, l'argument est plus spécieux que solide. Car, 1° c'est s'abuser que d'exiger de l'enfant une connaissance de l'Eucharistie telle qu'on la demanderait à peine à une personne avancée en âge et lettrée. Le Catéchisme romain se contente d'une science assez légère : *An hujus admirabilis sacramenti cognitionem* ALIQUAM *acceperint.* Pesez le mot *aliquam* qui rappelle celui de saint Thomas : *Quando jam pueri incipiunt* ALIQUALEM *usum rationis habere !* — Le cardinal TOLET n'exige qu'une discrétion *médiocre : Rursus non quælibet discretio et ratio sufficit, sed quæ sit* MEDIOCRITER APTA *ad cognoscendam cibi hujus qualitatem.* (*Instructio sacerdot.*, l. VI, c. 15.) — Enfin, VASQUEZ définissant d'après CAJÉTAN en quoi consiste le développement intellectuel dont il s'agit, le réduit à assez peu de chose. « Cajetanus, « dit-il, in art. 9 hujus quæst. 80, secutus S. Thomam in « 4, dist. 9, quæst. 1, art. 5, q. 4, inquit, *tunc esse pueris*

(1) Puisqu'il plaît à l'adversaire de recourir à l'antiquité, pourquoi ne dit-il pas qu'autrefois, et pendant plusieurs siècles, l'usage a été de donner la sainte Eucharistie aux petits enfants, immédiatement après le Baptême ?

« *sufficientem rationis usum,* ut hoc præcepto teneantur, « quando sciunt discernere inter cibum hunc spiritualem « et corporalem ; nempe, *quod sciant hunc esse pro salute et « sanctificatione animarum, et non nisi pura conscientia su- « mendum esse.* » (Disput. 214, c. 4, n° 37.)

C'est fort peu assurément ; et s'il en est ainsi, il faudra bien avouer que très-souvent l'enfant ne devra attendre ni sa douzième ni même sa onzième année pour s'approcher du sacrement de l'Eucharistie. Car enfin, ils sont nombreux les enfants qui longtemps auparavant savent que le pain eucharistique est destiné à la nourriture de l'âme, et qu'il n'est point permis de le manger sans une parfaite pureté de conscience.

C'est pourquoi nous ne pouvons comprendre comment un grand nombre de théologiens, et même des plus illustres, n'admettent pas à la communion l'enfant qu'ils ont cependant cru devoir admettre au sacrement de Pénitence. Est-ce donc qu'il faut plus d'intelligence pour se rendre compte de l'accès à la Table sainte, que des actes qui précèdent, accompagnent et suivent la réception de l'absolution sacramentelle ? CASTROPALAO a dit très-judicieusement : « Adde non minorem requiri discretionem « ad recipiendam absolutionem sacramentalem quam ad « recipiendam reverenter Eucharistiam. Nam ad reci- « piendam absolutionem sacramentalem, non solum requi- « ritur quod scias distinguere inter bonum et malum, sed « ut scias te debere omnia peccata cum intimo dolore con- « fessario manifestare : at hoc non minus difficile est « quam scire te non debere communicare nisi purgatum « peccatis et jejunum ». (*De Leg.*, disp. 1, punct. 24, § 2.) — Il va plus loin dans le *Traité de l'Eucharistie*, où il enseigne que la préparation est plus difficile pour la Pénitence que pour l'Eucharistie : « *At longe difficilior est dispo- « sitio ad pœnitentiæ fructum obtinendum, quam ad obtinendum*

« *fructum Eucharistiæ :* cum ad pœnitentiam confessio pec-
« catorum dolorosa requiratur cum proposito de cetero
« non peccandi, at ad Eucharistiæ fructum sola voluntas
« suscipientis existentis in gratia sufficiat. Qui ergo usum
« rationis habet sufficientem ad excitandum supernatu-
« ralem dolorem, et illius obligationem pro sacramento pœ-
« nitentiæ suscipiendo cognoscendam, usum rationis suffi-
« cienter habebit, ut distinguere possit hunc cibum cœ-
« lestem a profano, et illius essentiam agnoscere ». (Disp. unic., punct. 10.)

Lacroix approuve pleinement cette doctrine : « Unde,
« dit-il, unde qui judicatur capax absolutionis sacramen-
« talis absolute accipiendæ, *potius est capax communionis,*
« *cum ad hanc minus prærequiratur* ». (L. VI, p. 1, n° 635.)

A merveille ! dira peut-être quelqu'un. Oui, les dispositions au sacrement de Pénitence sont d'une acquisition difficile, et voilà pourquoi il est avantageux de retarder jusqu'à 12 et 14 ans l'époque de la première communion.

Pour être spontanée, l'objection n'en est pas plus difficile. Quoi donc ! ne savez-vous pas que les théologiens s'accordent presque tous à fixer la septième année comme l'époque où l'enfant est tenu au précepte de la confession? « Alii, dit Louis Bail, alii *communiter* putant *in septennio* « *teneri* ». (*De Triplici Examine Pœnitentium,* 3a p., quær. 1°.) N'avez-vous pas contre vous la pratique universelle des fidèles, qui amènent aux pieds du confesseur les enfants âgés de sept ans? Ils croient donc, ces théologiens et ces fidèles, que l'enfant est, à sept ans, capable de recevoir avec fruit l'absolution sacramentelle. — Il faudrait au besoin vous souvenir de la récente lettre du cardinal Antonelli à nos évêques : il y était signalé comme un abus inqualifiable de différer l'absolution aux enfants jusqu'à leur douzième année (1).

(1) Quand on demande à ceux qui, tout en obligeant les enfants à

Quoi qu'il en soit, d'ailleurs, de cette divergence entre les théologiens, il reste vrai que l'intelligence des choses de la foi n'est pas si rare qu'on le suppose, dans l'esprit des plus jeunes enfants. La raison en est simple : c'est que la grâce de la foi agit d'autant plus activement dans ces jeunes âmes, qu'elle n'y est point contrariée par les mauvaises passions. Là se vérifie la grande parole de l'Évangile : *Beatus es, quia neque caro neque sanguis revelavit tibi.* C'est la foi toute seule qui parle et qui éclaire : *Fides præbens intellectum.* Un grand Évêque l'a dit, à propos des vérités les plus sublimes qu'il aurait voulu voir enseigner aux plus humbles fidèles : « L'ignorance et la « grossièreté des esprits sans culture ne sauraient être un « obstacle à la connaissance des vérités qui sont la vie de « nos âmes ». (Mgr Savy, evêque d'Aire : *Discours sur la vie surnaturelle.*)

2° Mais du moins n'est-il pas utile pour l'enfant de se préparer à la réception de l'Eucharistie par une lutte engagée contre ses passions naissantes?

Ici encore prenez garde. Lorsque vous demandez à l'enfant qu'il lutte contre ses passions et qu'il s'éprouve lui-même, ne lui demandez-vous pas une chose impossible, ou pour le moins fort difficile? Ignorez-vous donc tout ce qu'exige de force, d'adresse et d'industrie cette lutte que vous proposez à l'enfant, d'autant plus exposé à céder à la séduction qu'il est plus neuf dans la vie, et que l'ennemi est plus jaloux de son innocence? Or, pouvez-vous espérer que sans la grâce du sacrement de l'Eucharistie,

se confesser dès leur septième année, ne consentent pas à les absoudre avant la première communion, quand on leur demande le but de ces confessions réitérées, ils répondent d'ordinaire qu'ils veulent par là habituer les enfants à la pratique de la confession sacramentelle. N'est-il pas à craindre qu'au lieu de les habituer on ne les dégoute? Car, la confession sans l'absolution et sans la communion a-t-elle beaucoup de charmes, et ne ressemble-t-elle pas à une torture?

l'enfant pourra sortir victorieux du combat que vous lui proposez? Les saints ne l'ont pas cru; et voilà pourquoi saint François de Sales, au rapport d'Abelly, voulait que l'enfant communiât de bonne heure, *in ipso rationis crepusculo*. Plusieurs de nos Conciles provinciaux ne l'ont pas cru non plus; et voilà pourquoi le concile d'Albi et le concile d'Auch insistent si fort sur la nécessité d'admettre de très-bonne heure les enfants à la première communion.

C'est par la communion, dit le concile d'Auch, que l'on prévient le terrible déchaînement des passions : « *Prima communio qua impetui libidinum occurrere expedit* ». C'est un déplorable malheur, dit le concile d'Albi, que par l'incurie de quelques pasteurs, les enfants s'approchent de la Table sainte dépouillés de leur innocence première : « ... Aut ad illud prius non accedunt quam *in peccatis in-* « *numeris et vitiorum cœno volutati*... maturius sacram men- « sam adire possint, ea scilicet ætate... *qua nondum vitiis* « *fœdati innocentiam ut plurimum retinent* ».

Encore, si l'enfant avait été prémuni par le sacrement de Confirmation, l'épreuve exigée de lui serait plus acceptable. Mais non : par le même système, la Confirmation sera différée indéfiniment (1). Et l'on veut que ce pauvre enfant, faible comme un nouveau né, destitué de ce secours merveilleux qui constitue les parfaits chrétiens et les fortifie pour la lutte; l'on veut que cet enfant résiste avec

(1) Dans les numéros de décembre et de février, nous avons établi que, pour entrer dans l'esprit de Jésus-Christ et de l'Eglise, le sacrement de Confirmation doit *régulièrement* être administré *avant la première communion*. Nous n'avons pas à revenir sur notre démonstration. Toutefois le lecteur voudra bien observer la prescription du Rituel romain par rapport au Baptême des adultes. Il y est dit que si l'évêque assiste à la cérémonie, le néophyte *sera confirmé par lui*, et qu'*ensuite* il entendra la messe à laquelle il communiera. Cette rubrique nous semble démonstrative.

courage et ne soit pas entamé par son infernal antagoniste !

Que l'on y réfléchisse. Au fond d'une telle exigence vous rencontrerez la négation pratique de l'*opus operatum* des sacrements. Et nous aussi nous voulons que l'enfant lutte, oui : mais nous commençons par le fortifier des grâces que produisent les sacrements. Vous, au contraire, vous voulez que l'enfant lutte presque par ses propres forces, et que, par une victoire impossible, il mérite comme une récompense la grâce sacramentelle qui, dans la pensée du Sauveur, lui était destinée comme un renfort et une armure. Vous bouleversez donc l'économie divine des sacrements de Jésus-Christ.

Hélas ! les appréhensions du Concile d'Albi ne se réalisent-elles pas trop fréquemment ? Avons-nous donc oublié que l'enfant est aujourd'hui d'une précocité effrayante ? Trop souvent, les enfants que nous admettons pour la première fois au sacré Banquet, ne sont-ils pas de vieux esclaves de Satan, *vitiis fœdati?* Dès lors, faut-il s'étonner que la première communion puisse peu pour la préservation de leur adolescence ? .. *Et nunc intelligite !* — Lorsque saint Paul écrivait que l'homme doit s'éprouver lui-même, voulait-il parler d'une lutte dont il faut sortir vainqueur ? Mais non : le *probet seipsum homo* doit s'entendre un peu autrement. Il s'est suffisamment éprouvé, quiconque a la conscience de ne pas sentir le remords d'une faute mortelle.

VIII.

D'autres nous opposent « le bien immense produit sur les fidèles en général, et sur les enfants en particulier, par la cérémonie imposante qui accompagne cette grande action de la vie. » (*Revue*, loc. cit., p. 69.)

Il y aurait de l'injustice à nier les avantages réels qui accompagnent la pompe de nos cérémonies de première communion. L'impression en est salutaire à l'enfant qui, d'ordinaire, n'oubliera pas une époque aussi solennelle ; aux parents qui, plus d'une fois, trouvent dans ces touchantes fêtes une précieuse occasion de réconciliation avec Dieu.

Toutefois, notre admiration ne doit pas être aveugle, et nous empêcher de reconnaître que, suivant le vulgaire dicton, la médaille a son revers. M. Richaudeau a très-bien dit que « l'émotion dans la piété est le luxe en « quelque sorte ; et le luxe n'est pas la richesse : bien « souvent même il est le masque de la misère. » (*Revue*, n° de décembre 1866, p. 563.)

Et puis, n'est-ce pas assez souvent pour les curés un sujet d'embarras ? Un enfant a été retardé parce qu'il n'était point encore suffisamment préparé ; et toutefois les parents insistent pour son admission. A leurs yeux, en effet, c'est un déshonneur que leur fils ne participe pas à la solennité ; ils ne sauraient se résigner à tant d'humiliation Que fera le pauvre curé ? Tiendra-t-il ferme , au risque de contrister et même d'irriter une famille honorable ou puissante ? Cèdera-t-il, en admettant un enfant mal disposé ? Quelle alternative ! — Pour les évêques eux-mêmes , la solennite de la première communion n'entraîne-t-elle pas de pénibles préoccupations ? Ne sont-ils pas trop fréquents ces fâcheux conflits de juridiction soulevés à l'occasion d'enfants qui vont faire leur première communion dans une autre paroisse que la leur ? Quelle difficulté ne rencontre-t-on pas dans la pratique à concilier de prétendus droits curiaux que le droit commun n'a ni réglés ni connus ?

Voilà quelques-uns des inconvénients qui se trouvent unis aux précieux avantages de la *première communion so-*

lennelle. Ils sont réels, l'on en conviendra; et nous les croyons de nature à faire révoquer en doute, au moins jusqu'à plus ample informé, l'exactitude d'une assertion comme celle-ci : « Ce bien est si grand, de l'aveu de tous, « que les étrangers nous envient cette louable pratique, « et voudraient rompre avec leurs habitudes locales pour « introduire l'usage français de la première communion ». (*Revue*, janvier, p. 69.) — Où donc serait l'obstacle qui empêcherait les étrangers d'adopter pour eux-mêmes une pratique dont ils se montrent les admirateurs si passionnés ?

Mais, en tous cas, il n'est nullement besoin de fixer un âge *minimum* pour pouvoir conserver cette précieuse solennité. Jugez-en par un fait. A Chambéry, les statuts prescrivent la cérémonie d'une première communion solennelle et générale : ils n'en laissent pas moins au curé toute latitude pour admettre les enfants à l'âge qui leur paraît le plus convenable. (*Statuts* de 1842, art. 300.) Il n'y a donc pas incompatibilité entre ces deux choses.

Remarquons en passant que, d'après les statuts de Chambéry, l'enfant qui n'aurait pas été admis à l'époque de la première communion générale ne doit pas être renvoyé à l'année suivante. Le délai serait trop long : aussi est-il prescrit d'admettre cet enfant aussitôt que sa préparation sera jugée suffisante. Mesure merveilleusement sage !

IX.

Autre objection; et ce n'est pas la moins considérable.

« Nous avons, en France, une très-grande difficulté à « obtenir que les enfants acquièrent une instruction reli- « gieuse suffisante. Le seul moyen qui soit à notre dis- « position, pour lutter contre l'indifférence religieuse des

« parents et contre leur préoccupation d'intérêts tempo-
« rels mal entendus, c'est de ne pas admettre les enfants
« trop tôt à la première communion. On exige généralement qu'ils aient atteint leur onzième année. Comme
« les parents tiennent encore à ce que leurs enfants satisfassent à ce devoir religieux, ils les envoient à l'école et
« au catéchisme jusqu'à cette époque. Qu'on admette ces
« enfants à un âge moins avancé, dès le lendemain de la
« première communion ils seront envoyés, par leurs
« parents, aux travaux des champs ou de l'atelier, et ils
« cesseront d'avoir avec le prêtre les rapports nécessaires
« pour qu'ils s'instruisent et se forment aux vertus chré-
« tiennes. » (*Revue*, janvier, p. 67-8.)

Oui, sans doute, l'objection a du poids, et nous n'en avons rien dissimulé. Mais est-elle insoluble?

Et d'abord, nous ferons observer au lecteur qu'il ne semble pas juste de supposer qu'il n'y ait point pour l'adulte d'autres moyens d'instruction que le catéchisme paroissial. Si c'était ici le lieu, nous redirions ce qui se répète dans toutes les *Retraites pastorales*, ainsi que les meilleurs ouvrages contemporains écrits pour le prêtre : *Voulons-nous que les hommes viennent à l'église compléter leur instruction religieuse, attirons-les et tâchons de les intéresser !* Et par là nous indiquerions que si ces pauvres hommes, parfois si négligés, ne savent pas ce qu'ils devraient savoir et ne sont pas ce qu'ils devraient être, la faute n'est pas toujours entièrement de leur côté. Mais avançons.

Est-il bien sûr que l'abus soit général? Est-ce dans toutes les villes, dans tous les villages que les parents se montrent à ce point peu soucieux des intérêts spirituels de leurs enfants? — Est-il bien vrai que, généralement parlant, ces parents, que l'on suppose si cupides, trouvent leur compte à isoler leurs enfants du catéchisme avant l'âge de onze ou douze ans? Car enfin, avant cet âge, quel

service peut-on attendre de l'enfant pour les travaux des champs et de l'atelier ?—Lors même qu'il en irait de la sorte, croit-on que l'enfant échappe pour toujours à l'action de la religion et du prêtre ? Car, ou cet enfant demeure à la campagne, ou il habite la ville. Dans le premier cas, n'est-il pas vrai que l'action du prêtre n'est pas encore, grâce à Dieu, rendue impossible sur la plupart des familles ? Et dans le second cas, cette action bienfaisante du prêtre renduc, hélas ! bien plus difficile, n'est-elle pas très-souvent, en quelque sorte, suppléée par des secours d'une efficacité réelle, tels que les associations catholiques de jeunes ouvriers, les Écoles du soir des Frères, etc., etc.?

En résumé, le danger de désertion tant redouté n'est pas aussi réel qu'on le craint. Avec des soins et de l'industrie on peut, ce semble, le réduire à peu de chose ; et c'est pour obvier à un abus relativement peu fréquent, que l'on voudrait prendre une mesure générale qui priverait le plus grand nombre des enfants de l'un de leurs droits les plus précieux ! Franchement, nous ne saurions souscrire à une semblable mesure : le remède nous paraît être pire que le mal.

D'ailleurs, quel prétexte plausible peut rester aux familles de ne plus envoyer au catéchisme leurs enfants, après la première communion faite de bonne heure, lorsque de tous côtés on montre un si vif empressement en faveur de l'instruction primaire ? Est-il facile de se persuader qu'un curé zélé ne puisse, avec avantage, profiter de l'occasion, pour obtenir des parents que leur enfant, qui assidûment fréquente l'école, ne déserte pas tout-à-fait le catéchisme de la paroisse ?

Mais allons plus loin. La mesure en question nous semble recéler un danger fort grave.

Voyez, en effet, ces familles peu chrétiennes, il fau-

drait dire *antichrétiennes*, contre lesquelles l'on éprouve un si grand besoin de sauvegarder l'avenir religieux de l'enfant. Là, point de sentiments de foi; mais seulement un certain respect humain qui porte à ne pas vouloir être signalé aux yeux du public comme des mécréants. Par conséquent, on tient à se présenter à l'église à certaines époques de la vie consacrées par l'usage : on voudra donc que l'enfant fasse sa première communion; toujours par le seul motif de donner satisfaction à l'opinion publique. Or, croyez-vous que, dans ces tristes familles, la mesure de fixer un âge *minimum*, produise de bons résultats? Les parents trouveront bien long le temps qu'il leur faut envoyer l'enfant au catéchisme : ils le diront tout haut. Souvent ils s'excuseront auprès de l'enfant lui-même de la gêne qu'il subit, sur les exigences despotiques du curé. Ils lui feront entrevoir le jour heureux de la première communion, comme le terme de ses ennuis et le commencement de son émancipation de la tyrannie cléricale. Et l'enfant, que fera-t-il? Croyez-vous qu'il fermera ses oreilles et son cœur à de pareilles impiétés? Trop souvent, hélas! il les accueillera avec confiance. Il continuera à fréquenter le catéchisme, il est vrai; mais sans goût et sans application sérieuse, quelquefois même la haine dans le cœur. Est-ce là le résultat que l'on attendait? Ne serait-il pas à désirer que l'enfant eût un peu moins d'instruction, mais qu'il n'eût pas grandi dans la haine du prêtre?

Dans le système adopté partout ailleurs qu'en France, les choses se passent un peu autrement. De très-bonne heure l'enfant est admis à la Table sainte, et la divine Eucharistie le prémunit contre ses passions naissantes. Cependant son éducation religieuse est loin d'être achevée. Mais on ne craint rien. Ses parents, s'ils sont chrétiens, savent qu'il y a pour eux une obligation grave d'envoyer

leur enfant au catéchisme ; et s'ils l'oubliaient, le prêtre saura le leur rappeler. D'ailleurs, l'enfant, familiarisé de bonne heure avec Jésus-Christ et son prêtre, s'approchera souvent et avec amour du ministre sacré ; et dans ce commerce intime se complètera doucement et sans effort son éducation chrétienne. Ne trouvez-vous pas cette méthode préférable à la première ?

L'on nous objecte encore les décrets de nos derniers Conciles provinciaux. Le lecteur voudra bien trouver bon que nous ne nous arrêtions pas à cette difficulté. Car après avoir constaté que la plupart de ces vénérables assemblées, loin de nous être défavorables, prètent, au contraire, un argument nouveau à notre thèse ; nous dirons des deux ou trois conciles qui sont contre nous, ce que nous avons dit à propos de la Confirmation. (*Revue*, février : *Encore un mot sur la Confirm.)* — D'ailleurs, serait-il aussi certain qu'il l'est peu, que la mesure en question a été approuvée à Rome, ce ne serait, on en conviendra, qu'à titre de tolérance, et non d'une manière absolue. Le Pape désire, à coup sûr, que le Catéchisme romain soit partout parfaitement pratiqué. Si la parfaite observance en est parfois impossible, c'est un malheur qu'il faut déplorer, qu'il y a obligation de chercher à faire disparaître, et que, dans aucun cas, il ne doit être permis de vouloir perpétuer.

Telles sont les réflexions que nous a suggérées notre amour pour l'enfance chrétienne. Elles nous ont semblé une conséquence directe du touchant *Sinite parvulos venire ad me.* Le Sauveur Jésus ne peut-il pas se plaindre que l'enfance est parfois éloignée mal à propos de sa divine Personne ?

Donc, si nous nous sommes trompé, c'est assurément sans le vouloir. En ce cas, nous désirons sincèrement être repris par nos juges dans la foi, et, de bonne grâce, nous nous soumettrons à leur correction.

Quant à nos conclusions, ce sont les mêmes que celles de M. l'abbé Richaudeau : nous les formulerons dans les mêmes termes que le savant et modeste auteur :

« ..... Il y a lieu au moins d'essayer si, par ce moyen, « on ne parviendra pas à enrayer ces défections lamen- « tables qui font craindre un avenir encore plus malheu- « reux que le présent. En tous cas, cette pratique ne peut « donner lieu à un mal plus grand que celui qu'on a à « déplorer. Je ne prétends pas toutefois qu'il soit pos- « sible partout et pour tous les prêtres de changer subite- « ment l'usage suivi depuis longtemps parmi nous ;... « mais je crois qu'on fera bien d'y tendre avec une « bonne et généreuse volonté, tout en observant les « ménagements convenables : *Attendens fortiter et dispo- « nens suaviter* ».

H. Montrouzier. S. J.

L'ÉGLISE ET LA SCIENCE ALLEMANDE.

—

Deuxième et dernier article.

—

V.

Quelque désir qu'on ait d'expliquer dans un sens pacifique le discours académique sur « les universités d'autrefois et d'aujourd'hui », quelque effort que l'on fasse pour échapper à l'impression pénible que produit sa lecture, on est contraint de reconnaître que l'idée fondamentale de cette thèse est très-défavorable à toutes les nations catholiques, aux grandes écoles du moyen-âge et par conséquent à l'Église elle-même. Les jeunes auditeurs de M. le recteur de Dœllinger ont pu croire qu'en dehors de l'Allemagne, ou plutôt de la Prusse et de la Bavière, et avant le XIXe siècle, personne n'a su réaliser l'idéal d'un établissement universitaire ; que l'Église s'est arrêtée au milieu de cette entreprise, et que si, d'une main, elle a introduit la raison humaine dans le sanctuaire de la science, de l'autre, elle lui a imposé de regrettables limites.

En effet, « à l'exception de l'école de Salerne, l'Italie ne sut jamais étudier et enseigner que la jurisprudence civile et canonique : le *droit* régnait si bien dans ses hautes écoles qu'il en excluait toutes les autres études ou du moins qu'il les effaçait : le *droit* était aux mains

des Italiens un instrument de domination universelle, en sorte que tous les royaumes de l'Europe devenaient leurs sujets et leurs tributaires. En 1262, n'y avait-il pas 20,000 étudiants à Bologne, et parmi eux des milliers d'hommes mûrs, tous occupés de *droit*, exclusivement ou à peu près, et composant, en vérité, une légion qui pouvait subjuguer et tyranniser la terre? » Voilà le premier grief de la *science allemande* contre les universités du moyen-âge (1), mais aussi voilà bien de l'exagération, et la domination européenne de cette pauvre Italie, si divisée, si humiliée, si foulée par ses puissants voisins, est une découverte réellement curieuse. D'ailleurs, la nature des institutions académiques exige-t-elle une parfaite égalité de science, de progrès et de succès entre les diverses facultés? Serait-il interdit à l'une d'elles de marcher plus rapidement que les autres, et d'accepter les hommes de génie que la Providence se plairait à lui envoyer pour maîtres? Le régime égalitaire est aussi ridicule qu'impraticable dans l'ordre scientifique, et si l'ancienne université de Bologne excellait dans la culture du droit, « elle ne renonçait point pour cela, dit Hurter (2), « soit aux arts libéraux, soit à la médecine, soit à la « théologie; » et l'on sait que les facultés des arts, au moyen-âge, étendaient leur enseignement à la grammaire, où l'école de Bologne se distingua par d'excellents professeurs (3), à la rhétorique, à la philosophie, aux mathématiques, aux sciences naturelles et à la musique.

(1) *Die Universitæten sonst und jetzt*, p. 4 et 5. M. de Dœllinger reproche surtout aux têtes italiennes (sic) les duretés du droit public au moyen âge (p. 8). Est-il sûr que ces têtes fussent les plus coupables?

(2) *Tableau des institutions et des mœurs de l'Eglise au moyen âge*, tome III, p. 412. Cet ouvrage où les questions spéciales ne pouvaient guère être qu'indiquées, donne cependant, sur les Universités du moyen âge, des vues assez complètes, que la monographie du Docteur de Dœllinger a singulièrement abrégées.

(3) Cf. Hurter, *op. cit.*, tome III, p. 452.

Autre reproche : les études de jurisprudence avaient, en Italie, un but éminemment *pratique* (1). Mais peut-on s'en étonner ? le droit est-il une même chose avec la métaphysique ou l'histoire? Ces travaux étaient souvent inspirés et encouragés par l'ambition, la cupidité, la soif des dignités et riches prébendes (2). Nous en convenons, mais l'illustre censeur voudra bien nous accorder, dans la prochaine édition de son discours, que ces vices sont de toutes les époques ; qu'il pouvait se rencontrer autant d'étudiants désintéressés, à Bologne en 1262, qu'à Munich en 1866 ; enfin, que les plaintes de Roger Bacon et du Dante portent le cachet de la déclamation et de l'exagération.

Mais voici le grand coup : on n'étudiait pas le droit *par des moyens et pour un but scientifiques !* (3) Si l'on entend par là, que Gratien, Bernard de Pavie et Pierre de Bénévent, S. Raymond de Pennafort, le cardinal Henri d'Ostie et l'évêque de Mende, Azzo et Accurse ne bâtissaient point de législations *à priori*, et ne rejetaient ni les coutumes des peuples ni les décrets de l'autorité, pour tout reconstruire « d'après de vagues théories et « dans une glaciale uniformité (4) ; » si l'on prétend que les canonistes manquèrent parfois de critique et de tact historiques, cela est vrai : mais quelle est donc la science humaine où l'erreur ne se puisse glisser ? Et quand l'on joint la précision des idées, la clarté des déductions à la rectitude et à l'ampleur de la méthode, ne mérite-t-on pas le titre de savant? Le moyen-âge n'a guère connu, sauf peut-être dans quelques écoles de dialectique, la théorie moderne de la science pour la science, de l'art

(1) *Die Universitæten*, p. 4.
(2) *Ibid.*
(3) *Ibid.*
(4) Hurter, *loc. cit.*, p. 438.

pour l'art : il n'y avait pas alors de doctrine si spéculative, de théorie si abstraite, qu'elles ne fussent dirigées à un but moral, comme l'organisation chrétienne de la société, la défense de l'Église, la gloire de Dieu ; c'est pour cela que Vincent de Beauvais composait son encyclopédie et que S. Bonaventure réduisait tous les arts à la théologie.

La France de saint Louis, au dire de M. de Dœllinger, n'était pas plus heureuse que l'Italie. La fameuse Université de Paris « était pauvre et jamais elle ne posséda une « seule maison en propre » (1). Cette assertion est bien hasardée (2) ; mais, après tout, pauvreté n'est pas honte ; que l'école de Paris fût misérable, peu importe, si elle était vraiment aussi parfaite qu'on l'a toujours pensé. Le docte recteur n'est point de cet avis. A Paris, « la philo- « sophie et la théologie excluaient ou refoulaient dans « l'ombre toutes les autres études. D'université, il n'en « existait pas, dans le sens complet, dans le sens actuel- « lement reçu en Allemagne (3) ». Eh quoi ! n'avions-

(1) *Die Universitæten*, p. 5.

(2) Dès l'an 1218, l'Université cédait la *propriété* d'un bâtiment aux Dominicains (*Tableau de Paris*, par de S. Victor, tome III, 1re partie, p. 565). Innocent IV permit à Guillaume de Saint-Amour de retirer *sur les biens* de l'Université, les avances faites par lui pour le procès contre les ordres mendiants, et d'emprunter *sous l'hypothèque des mêmes biens*, 300 livres tournois. (Du Boulai, *Histoire de l'Université*, tome III, p. 276). Les grandes écoles de la rue du Fouarre, la plupart des colléges fondés et dotés par la munificence des évêques ou des fidèles appartenaient sans doute aussi à l'Université ; telle paraît être la pensée de nos écrivains ecclésiastiques des XVIIe et XVIIIe siècles. L'Université possédait aussi le *Pré Saint-Germain* ou *Pré-aux-Clercs*, et quand on y bâtit l'un des plus beaux quartiers de Paris, il fit partie de la censive de l'Université (Cf. Statut de Robert de Courçon, *ap.* Théry, *Histoire de l'éducation en France*, tome II, p. 304 (Paris, 1861) ; Berthier, *Histoire de l'église gallicane*, tome XVIII, p. 415 (Nîmes, 1782) ; etc. Ajoutez à ces biens immeubles, les taxes ordinaires, les nombreux bénéfices conférés aux gradués, etc.

(3) *Die Universitæten*, p. 5 et 6.

nous pas une florissante faculté des arts où le recteur de l'Université tout entière fut choisi très-longtemps ? une faculté de médecine où l'on trouvait, dès 1209, une éducation médicale complète et parfaite? (1) une très-noble faculté de théologie et même une faculté de droit? M. de Dœllinger dit à ce sujet : « Longtemps la jurisprudence « ne put être enseignée à Paris, en vertu d'une défense « spéciale venue de Rome (2); » c'est une erreur. Il y avait à Paris, durant le moyen-âge, une faculté de droit ecclésiastique ; la prohibition pontificale ne concernait que le droit civil ; encore cette matière ne fut-elle pas absolument proscrite de l'école où elle avait ses chaires avant la bulle d'Honorius : « Le règlement si gênant de « ce pape, dit Crevier, ne fut jamais régulièrement ob- « servé. On l'éludait, autant qu'il était possible ; on y « donnait des atteintes dans le fait, quoique l'on n'osât « pas attaquer la loi en elle-même » (3).

C'est aussi une erreur de s'imaginer que les universités de nos provinces « ne furent jamais que des écoles spé- « ciales, comme Orléans, Bourges, Cahors et Angers pour « la jurisprudence, et Montpellier pour la médecine (4) ». Les diplômes apostoliques et royaux de fondation établirent expressément les quatre facultés dans plusieurs villes du royaume, à Bourges, par exemple, à Angers, à Nantes, à Caen, à Reims, à Cahors, etc., et ces universités subsistèrent longtemps, quoique sans atteindre toutes le même degré de splendeur et sans obtenir la réputation de leur sœur de Paris. Beaucoup ressemblèrent à ces petites universités d'Allemagne que notre auteur appelle plaisamment « des universités de format in-12, édition

(1) Hurter, *loc. cit.*, p. 410.
(2) *Die Universitæten*, p. 5.
(3) Crevier, tome I, p. 316, coll. p. 245 et 247.
(4) *Die Universit.*, p. 6 et 11.

« de poche, » mais il n'en est pas moins vrai qu'elles existaient et en quantité.

Lors donc que l'on représente la France comme une nation « qui, depuis des siècles, marche logiquement et « sans s'arrêter, vers une centralisation toujours de plus « en plus serrée, de plus en plus rigoureuse et étroite,— « comme un peuple de 36,000,000 d'habitants qui possède « une seule ville où un français cultivé puisse désirer de « vivre, une ville qui, en réalité, est un centre qui attire « à soi-même et *suce* toute la vie nationale ; » quand, dis-je, l'on s'inspire soudain de la philosophie de l'histoire pour proclamer que « la France n'a jamais eu qu'une « université et que cette université était à Paris, preuve « manifeste que le caractère national et le développement « d'un peuple se reflètent dans l'histoire de ses univer- « sités (1), » on ne saurait élever une plus fragile théorie sur des bases plus ruineuses. Autre chose est l'unité, autre chose la centralisation : celle-là est depuis longtemps l'objet de nos aspirations ; celle-ci est moderne, antipathique à l'esprit français. Il faut aussi méconnaître entièrement notre situation intellectuelle pour accuser Paris d'accaparer toute la vie nationale, et pour croire que tous les hommes distingués sont fatalement arrachés à la province et attirés par une force irrésistible vers le centre de l'empire. Il faut fermer les yeux à l'histoire pour se persuader qu'il n'y eut jamais en France que l'Université de Paris. Enfin, il faut oublier les faits les plus récents pour écrire que « la France moderne a ren- « versé sa vieille université, et lui a substitué un réseau « d'autorités administratives qui embrassent et gou- « vernent *toutes les affaires relatives à l'enseignement dans* « *le pays ;* et qu'à leur tour ces autorités mêmes sont dé- « pourvues de volonté, et livrées comme un mineur à la

(1) *Die Universitæten*, p. 10 et 11.

« tutelle de l'État » (1). Grâce à Dieu, l'enseignement primaire et secondaire, philosophique et théologique, jouit parmi nous d'une liberté féconde qui tient une place glorieuse dans nos lois.

Le docteur de Dœllinger constate et déplore les efforts tardifs, pénibles, passablement infructueux, que fit l'ancienne Allemagne pour se donner des universités particulières. Nous n'en suivrons pas le récit, non plus que le tableau des diverses phases par où passèrent ces établissements, jusqu'à leur réorganisation sous l'influence de la Prusse et de G. de Humboldt. Ce serait nous éloigner du but exclusivement *ecclésiastique* de ce travail, et d'ailleurs nous sommes bien et dûment avertis « que l'intelli-« gence réelle, la connaissance approfondie et pénétrante « de tout ce qui est allemand (*deutsche Wesen*), est un don « refusé au Français plus encore qu'à l'Anglais (2) ». Nous en prenons acte ; et en même temps que nous avouons de bonne grâce notre incompétence dans les questions relatives à la théologie allemande, nous admirons fort l'heureuse ressource que nos doctes voisins se ménagent pour toutes les controverses possibles : leurs adversaires ne comprendront pas le *deutsche Wesen*, et tout sera dit.

VI.

M. le recteur de l'Université de Munich a de singulières amitiés dans l'histoire, et il est à craindre que la vivacité de ses affections ne lui laisse point voir la vérité tout entière. Pour lui Roger Bacon fut, en son temps, « le seul homme d'une culture plus universelle (3) ». Vincent de Beauvais, Albert le Grand, saint Thomas d'A-

(1) *Die Universit.*, p. 10 et 11.
(2) *Ibid.*, p. 37.
(3) *Die Universitæten*, p. 4.

quin, saint Bonaventure, Brunetto Latini, etc., n'étaient-ils pas aussi de vivantes encyclopédies? La théologie, telle qu'on la comprenait alors, n'exigeait-elle pas une éducation très-multiple, aussi variée que les branches de la science divine et humaine? (1) Ainsi, quand le fameux franciscain, astronome et un peu astrologue, rêvait une science immense « qui embrasserait l'ordre surnaturel et « l'ordre rationnel, le monde sensible et le monde invi- « sible, une science dirigée et surveillée par l'Église, cul- « tivée par le clergé (2) », cet idéal n'était pas exclusivement le sien (*sein Ideal*). Même ce n'était plus de l'idéal, mais un fait accompli, surtout dans l'université de Paris, et l'on ne peut dire « qu'il ne trouva pas ses contempo- « rains à la hauteur de cette tâche, le clergé ne voulant « rien étudier en dehors de la jurisprudence, et n'ayant « d'autre ambition que de s'élever, par cette échelle, « jusqu'au paradis des hautes dignités et des riches pré- « bendes (3) ».

Au dix-septième siècle, le Dr de Dœllinger veut bien accorder que l'Italie fut encore une fois, « quoique pour « peu de temps », l'institutrice du reste de l'Europe dans le domaine de la philosophie et des sciences naturelles. Elle dut cette influence « à ses écoles de Padoue et de « Pise, et à des hommes tels que Telesio, Baglivi, Fa-

(1) Voir sur ce point l'intéressante et toute nouvelle brochure de M. le Dr Frédault : *De la scolastique à la science moderne* (Paris, Palmé, 1867). M. de Dœllinger rapporte (p. 4) ces paroles de Roger Bacon : « La « jurisprudence des Italiens ruine depuis quarante ans l'étude de la sa- « gesse (philosophie et théologie), l'Eglise elle-même et tous les royaumes. » Cette plainte est évidemment exagérée et injuste. Il suffit de parcourir l'histoire littéraire du XIIIe siècle, pour comprendre qu'il n'y a là qu'une boutade du pauvre moine en mauvaise humeur (Cf. Hurter, *op. cit.*, chap. XXXV et suivants. — Dr Hœfer, *Histoire de la Chimie.* — Pouchet, *Histoire des sciences physiques au moyen âge*, etc.)

(2) *Die Universitæten*, p. 4.

(3) *Ibid.*, p. 5.

« brizio, Cardano et Galilée (1) ». L'influence de Baglivi et de Fabrizio fut honnête, sans utilité éclatante et prodigieuse. Mais quant à l'impie, débauché et fou Cardano, quant à Telesio, précurseur de Campanella, restaurateur des rêveries de Parménide et auteur d'ouvrages philosophiques mis à l'Index, quant à Galilée lui-même, nous ne voyons pas qu'on fasse grand honneur à l'Italie et à l'Europe catholiques, en citant de tels hommes pour leurs maîtres en philosophie (1) et en sciences naturelles.

Par contre, l'Italie était alors très-pauvre en théologiens, paraît-il ; car « si, au XVIIe siècle, un homme tel « que Noris n'eût pas enseigné quelque temps à l'uni- « versité de Pise, on serait embarrassé de citer le nom « d'un seul théologien vraiment distingué et doué d'une « science étendue, qui ait appartenu à une université ita- « lienne (2) ». Mais pourquoi donc ne pas remarquer ici l'éclat extraordinaire de la faculté théologique du Collége Romain ou Université grégorienne, depuis l'apparition de Bellarmin et de Tolet? Pourquoi taire les noms de Suarez, Vasquez, Pallavicini, de Lugo, Cornelius à Lapide? Pourquoi ne pas rappeler les luttes théologiques *de Auxiliis*, quand D. Alvarez, Th. de Lemos et Gr. de Valentia engageaient et soutenaient de vrais combats de géants? Pourquoi omettre enfin le souvenir des cardinaux Baronius, Bona, d'Aguirre, des savants Luc Holstein, Léon Allatius, Schelstrate, etc., qui n'étaient pas universitaires, il est vrai, mais dont la simple mention empêcherait le lecteur de tomber dans une méprise grossière et de s'imaginer que l'Italie et Rome n'avaient plus, au XVIIe siècle, le goût des grandes entreprises théologiques. Il serait aisé de montrer que ces traditions se sont conservées jusqu'à nos jours sur le sol classique de la littérature et des arts,

(1) *Die Universit.*, p. 14.
(2) *Ibid.*, p. 83.

et qu'il ne faut pas attribuer à l'oubli de ces traditions les malheurs qui frappent l'Église dans la péninsule italique. Nous y reviendrons tout-à-l'heure.

D'après le discours inaugural de M. de Dœllinger, Kant est « le grand réformateur de la philosophie (1) ». Nous espérons pourtant que l'université de Munich n'appartient pas à cette réforme, et qu'à son sens, Kant est bien l'un des plus insignes sophistes et faussaires de la vérité, qu'on ait jamais rencontrés en ce monde. Après Kant, vient Fichte, « un esprit allemand au suprême degré (2) ». Est-ce bien sûr ? Ses idées ne sont-elles pas uniquement le produit monstrueux d'un cerveau détraqué ?

Le savant recteur n'avait pas à faire ici sa profession de foi philosophique, et c'est ailleurs probablement qu'il faudrait la chercher. Nous avons eu cependant la curiosité d'en noter quelques indices dans sa harangue officielle. « Je ne crains pas, dit-il aux étudiants en théologie, que « l'élargissement de votre horizon intellectuel ait pour « vous le moindre péril. Pour rejeter une doctrine qui « voudrait détrôner le Dieu vivant et personnel de la « *conscience* et de la religion, et le remplacer par les abs- « tractions du panthéisme, il vous suffira de votre *pro-* « *testation interne*. De même, un système qui repousse « ouvertement la liberté de la volonté humaine, ou qui, « par une conséquence nécessaire, conduit à une semblable « négation, ne prendra aucun empire sur votre esprit, « par cela seul que cette liberté est enracinée trop pro- « fondément et trop solidement dans votre *conscience in-* « *dividuelle* ; car, lors même que les raisons ingénieuses « du scepticisme réussiraient à ébranler momentanément « cette certitude innée que nous avons de notre libre « arbitre, aussitôt elle se relèverait victorieusement en

(1) *Die Universitæten*, p. 19.
(2) *Ibid.*, p. 21.

« nous, par la seule vertu du sentiment intime que nous « aurions du conflit de l'entendement et la volonté (1) ».

Tout cela est bien subjectif, bien sentimental ; et puisque l'illustre recteur sentait le besoin de prémunir ses élèves de théologie (oui, de théologie !), contre le panthéisme, le fatalisme et le matérialisme, il aurait pu leur indiquer des raisons plus philosophiques et plus solides que celles-là.

VII.

« Aujourd'hui l'Allemagne est justement la terre clas- « sique des Universités : elle leur a donné un tel déve- « loppement, une telle plénitude et capacité scientifique, « que non seulement elle surpasse incontestablement en « cela tous les autres peuples, mais qu'elle est seule, on « peut presque le dire, en possession de véritables uni- « versités (2) ». Cette proposition, qui résume clairement la seconde partie du discours sur les universités d'autrefois et d'à présent, mérite l'attention de tous les hommes soucieux du progrès scientifique et littéraire de leur patrie. C'est une sorte de défi général qui, nous l'espérons, sera un jour relevé par la France catholique, et l'avenir montrera si la *science allemande* a réellement droit au monopole de l'éducation académique. En attendant, nous n'acceptons pas la responsabilité d'une prétention ridicule que M. Dœllinger nous attribue : celle de croire

(1) *Die Universit.*, p. 54 et 55. On désirera peut-être savoir la pensée de M. de Dœllinger sur les philosophes scolastiques : il ne parle guère que de ceux qui laissèrent décheoir entre leurs mains les grandes théories de l'école ; encore leur adresse-t-il un reproche immérité, en les accusant de « pauvreté dans les idées et de maladresse » (p. 12). Les philosophes scolastiques, même de la décadence, ont toujours eu des idées en abondance, et leur excessive adresse allait jusqu'à la plus incroyable subtilité.

(2) *Ibid.*, p. 28.

que « notre pays soit destiné à éclairer la terre, ou bien « comme le soleil ou bien comme un volcan (1) ». D'autre part, nous n'avons ni le dessein ni l'habitude de nous réduire au rôle de « monnayeurs chargés de mettre en « circulation l'or que les Allemands extraient des mines « de la science (2) ». A Dieu ne plaise que nous refusions jamais un seul rayon de vérité, d'où qu'il vienne, et que nous cessions de travailler à répandre la lumière! Mais le docte écrivain qui daigne nous confier la mission de convertir ses lingots en « petite et légère monnaie », oublie trop la vive répulsion que les prétentions du germanisme excitent en France, chez les théologiens comme chez les physiciens, chez les historiens comme chez les juristes, chez les chimistes comme chez les littérateurs (3). Les traductions françaises d'ouvrages ecclésiastiques composés au-delà du Rhin, ne sont ni très-nombreuses ni très-désirées; et quant aux *vulgarisateurs* attitrés de la science *allemande*, il faut les chercher dans une certaine école de philosophie et d'exégèse rationalistes, peu sympathique à la France.

Parmi les nations qui ont conservé des universités, l'Italie surtout serait, à ce point de vue, dans un état déplorable, s'il en faut croire notre orateur. « Pour la plu- « part, les universités d'Italie n'ont pas de facultés de « théologie; le clergé est exclusivement formé dans les « séminaires episcopaux : *c'est pourquoi* il est séparé, par « un large abîme, des classes éclairées, et reste étranger « à leur manière de voir (4) ». Mais la seule ville de Rome n'a-t-elle pas les facultés théologiques de la Sa-

(1) *Die Universitæten*, p. 38.

(2) *Ibid.*

(3) Voir, par exemple, les réflexions du *Journal des Economistes* (fév. 1867) sur les Universités d'Allemagne (article de M. Courcelle-Seneuil sur les *Erreurs de la guerre.*)

(4) *Die Universitæten*, p. 32.

pience et du Collége romain, sans parler des écoles de l'Apollinaire, de la Minerve et de la Propagande? N'y voit-on pas un très-grand nombre d'élèves venus de tous les diocèses d'Italie, de Milan jusqu'à Naples? Est-ce que Turin, Bologne, Ferrare, Pérouse, Foglino, Macerata, Naples, etc., n'ont pas de semblables facultés? Et puis, l'éducation des séminaires épiscopaux est-elle si mauvaise qu'elle puisse creuser un abîme entre le clergé et les classes vraiment éclairées?

Non, la théologie n'est pas, comme vous le dites, plus florissante en Amérique qu'en Italie! Non, « la théo-« logie scientifique » n'est pas « en mauvaise estime au-« delà des Alpes ». Elle y est représentée par des professeurs très-zélés, très-érudits, versés dans la littérature patristique et dans les langues orientales, dans la philosophie scolastique et contemporaine, et ce qui vaut mieux encore, très-dévoués au Saint-Siége apostolique et à la tradition chrétienne. Non, encore une fois, le clergé le plus nombreux du monde n'est point « parfaitement sa-« tisfait de l'instruction élémentaire (?) qu'il reçoit dans « ses 217 séminaires (1); » il n'est pas vrai « qu'à peu « d'exceptions près, il ne connaisse pas le besoin d'une « science plus haute ».

Enfin, ce n'est pas dans cet ordre de considérations imaginaires et injustes qu'il faut chercher l'explication et la cause première « des événements récents de l'Italie, « particulièrement de l'aversion dédaigneuse que les laï-« ques des classes moyennes et élevées témoignent com-« munément pour le clergé (2). » C'est dans une région toute différente qu'ont pris naissance ces tempêtes terribles, et certes, l'honorable prévôt capitulaire ne les calmera pas en citant Massimo d'Azeglio comme celui de

(1) Ce nombre épouvanterait-il M. de Dœllinger?
(2) *Die Universit.*, p. 33.

tous ses contemporains et compatriotes qui a été « le juge « le plus équitable, le plus impartial, le plus éclairé, de « la situation de l'Italie. »

L'Espagne n'est guère mieux placée dans l'estime de notre austère critique. Parlant des universités d'autrefois, il n'a pas même accordé l'apparence d'un souvenir aux grandes écoles d'Alcala, de Salamanque, etc. (1). Pour la situation actuelle des institutions académiques qui leur ont succédé, encore qu'elle soit médiocre, elle n'est point si déplorable, ni surtout si soumise à l'influence française qu'on l'a raconté à M. Dœllinger. Les études ecclésiastiques y suivent de belles traditions et y portent encore de bons fruits; et le témoignage du voyageur de 1846 qui affirme que les étudiants des universités espagnols forment encore aujourd'hui « une classe où l'on va « se choisir des domestiques » (2), nous paraît plus que suranné.

En Belgique, « *à peine* y a-t-il *une* université qui, au « tribunal de l'esprit allemand, puisse passer pour une « école supérieure (Hochschule) vraiment complète (3). » De grâce, qu'on nous dise *laquelle?* Et si c'est la belle institution de Louvain, qu'on fasse aux catholiques le plaisir de la nommer tout haut! Après quoi, prouvez-nous la compétence de l'esprit allemand : elle n'est pas évidente de soi.

Le silence si bien gardé à l'endroit de la chère université de Louvain n'est pas moins rigoureux, pas moins inconcevable, à l'égard des écoles de Wurzbourg, d'Inspruck, de Dublin, et de la jeune université catholique de Montmorency-Laval qui grandit à Québec, précisé-

(1) Cette omission n'est pas la seule dont on pourrait se plaindre; et le tableau historique « des Universités d'autrefois, » n'est en vérité qu'une ébauche par trop rapide.

(2) *Die Universit.*, p. 33.

(3) *Ibid.*, p. 34.

ment dans cette Amérique du Nord où M. de Dœllinger n'a vu que des universités protestantes. La cause de l'Église, utilement servie par les établissements académiques, méritait, ce nous semble, une plus grande considération (1).

La Suisse *française* n'a jamais essayé de se procurer l'avantage d'un institut universitaire, preuve nouvelle, remarque l'orateur, que l'élément romain et ses dérivés sont incapables de fonder ou de maintenir ces hautes écoles. Les Américains, les Suédois, les Anglais même ne savent point les faire prospérer ; et si les Slaves, les Hollandais, les Danois, les Suisses allemands y ont réussi à certains degrés, c'est grâce à l'élément germanique dont ils sont naturellement pénétrés ou qu'ils ont volontairement appelé à leur aide (2).

Donc, « nous sommes conduits à admettre que les uni-
« versités avec tous leurs avantages, et aussi leurs im-
« perfections, en partie guérissables, en partie inévi-
« tables, sont la forme la plus adéquate, par laquelle
« l'individualité allemande parvienne à s'exprimer, et
« par laquelle son besoin intellectuel se puisse assouvir.
« L'esprit allemand, s'étant tourné vers l'enseignement
« et vers la science, s'est incorporé dans cette forme ;
« et partout où la vie allemande arrivera à se constituer,
« elle ne manquera sûrement pas d'engendrer quelque
« chose de semblable à nos écoles supérieures (3). » La France, l'Italie, l'Espagne, l'Église même, sont averties :

(1) Ce que nous disons des Universités catholiques, nous pourrions le dire des personnes. Le discours du Dr bavarois mentionne à peine quelques catholiques de second ordre, au milieu d'une quantité d'auteurs protestants ou rationalistes.

(2) *Die Universit.*, p. 28-35.

(3) *Ibid.*, p. 35. A ce magnifique éloge du germanisme, ajoutons encore ces louanges tombées des lèvres de M. Dœllinger : « Incontestablement, « les Allemands sont de toutes les nations la plus universelle (p. 36). » Leur nationalité a quelque chose « d'incommensurable » (*ibid.*). J'en passe

la forme universitaire est essentiellement allemande ; on n'en peut jouir qu'à la condition de se germaniser ! *Tanta grazia !*

VIII.

Quelle est donc l'idée archétype des universités allemandes et de quelle façon le célèbre recteur de Munich veut-il qu'on les organise? Quel est son programme et qu'en devons-nous penser du point de vue ecclésiastique où nous continuerons à nous placer, car il est le véritable et le plus élevé : puissante consolation pour des esprits peu accoutumés aux magnificences du transcendantal et de l'*à priori*.

Or, la première condition de succès pour les maîtres et les élèves sera de ne point parler latin, non pas même en théologie. Leibniz l'a déclaré, « la langue allemande « convient mieux que toute autre pour le langage tech- « nique de la philosophie et de la science, car jamais « elle n'exprime que des choses comme il faut, et il ne « lui arrive pas une seule fois d'exprimer des lubies sans « fondement (1). » Heureux grand homme qui n'a pas entendu Kant, Hegel, leurs intermédiaires, leurs successeurs, et qui se défiait peut-être un peu de sa protégée puisqu'il écrivait si volontiers en latin et en français, si rarement et assez mal, dit-on, dans son idiôme maternel !

Au reste, notre auteur avoue lui-même que ses compatriotes n'ont pas encore su donner à leur langage toutes les qualités désirables, « la clarté, la transparence, l'é- « légance parfaitement unie à la pensée, enfin la préci-

et des plus curieuses, si curieuses même que l'on ne comprendra pas en France qu'un prêtre puisse faire un pareil panégyrique de ses concitoyens, ni qu'il se trouve un auditoire capable de l'entendre sans rougir et sans protester. (Cf., par exemple, p. 36-38.)

(1) *Die Universit.*, p. 15.

« sion de la forme » (1), en sorte que leurs œuvres ne pourront jamais obtenir à l'étranger le succès étonnant des livres français ou anglais. Ces inconvénients n'existeraient-ils pas aussi à quelque degré, très-faible si l'on veut, dans le sein des écoles germaniques? Est-on d'ailleurs recevable à dire de l'usage de la langue latine dans l'enseignement, que « *rien* n'est plus désirable, plus commode, pour un professeur médiocre et borné, qui ne « sait communiquer à ses auditeurs que des choses ba- « nales? » Est-on croyable lorsqu'on ajoute : « Dans l'or- « nière battue de cet idiôme, déjà même appauvri sous « sa forme moderne, se dissimulent parfaitement l'obscu- « rité des concepts et l'indigence des pensées. Des lieux « communs qui seraient insupportables sous un vêtement « allemand rendent encore un son passablement dis- « tingué, sous leur enveloppe latine (2) ».

Quoique cette critique soit très-offensante pour le grand nombre d'écoles théologiques où l'emploi de la langue latine est scrupuleusement maintenu, les réflexions du Dr de Dœllinger — *pro domo sua* — sont d'un caractère si déclamatoire et si superficiel qu'on peut se dispenser d'y répondre. A coup sûr, elles ne feront aucune impression en Italie, en France, en Espagne. Vainement l'on soutient que chaque individu pense dans sa langue maternelle; qu'une langue morte restera toujours étrangère à nos pensées, à nos sentiments les plus personnels; et que, par conséquent, les maîtres qui se servent du latin dans leurs cours, imposent un double travail à leurs disciples. Il n'est pas difficile de penser dans une langue étrangère mais bien apprise; il n'est pas rare de trouver plus de ressources dans une langue morte que dans un idiôme vivant, pour exprimer avec justesse et netteté des idées qui ne s'harmonisent plus

(1) *Die Universit.*, p. 38.
(2) *Ibid.*, p. 16.

avec le langage moderne, faussé trop souvent par une mauvaise philosophie. Il n'est pas inutile d'obliger les élèves à un travail gênant, pour les mettre en communication directe avec le passé et avec leurs contemporains eux-mêmes, pour leur faire entendre et respecter les formules consacrées par l'usage ou l'autorité de l'Église, pour doubler enfin leurs richesses intellectuelles par l'étude approfondie d'une littérature classique. Au demeurant, croira-t-on jamais que l'emploi exclusif du latin et la coutume de *dicter*, aient empêché d'abord les universités allemandes de prospérer et ensuite les aient fait rétrograder (1) ?

La langue latine désormais bannie des leçons universitaires, il faut se débarrasser de la censure et donner à la pensée un libre champ. On ne doit pas mettre la science au service d'une confession de foi, d'un symbole. La pression intellectuelle, la contrainte des esprits, les bornes imposées à la science ne sauraient qu'entraver le progrès. Le dernier siècle l'a fait voir à l'université de Vienne, et cette école, maintenant plus libre, « prendrait « un essor certainement plus fécond, et obtiendrait de « plus amples résultats si la nécessité politique, l'écra- « sement, le découragement, et ce sentiment pénible que « l'on marche sur un terrain miné et vacillant, ne pe- « saient point là sur les âmes, comme un cauchemar qui « vous paralyse (2). » Donc, la liberté comme à Berlin !

Quelle délicatesse d'affection pour l'Église! quelle aimable sympathie pour les institutions catholiques de l'Autriche et pour le concordat de 1855! M. l'abbé de Dœllinger se fait apparemment une idée très-inexacte 1° de la *théologie*, science surnaturelle et par conséquent soumise directement à l'Église; 2° de la *raison*, strictement obligée à ne pas franchir les limites de l'orthodoxie;

(1) *Die Universit.*, p. 17.
(2) *Ibid.*, p. 23.

3° de la *censure* enfin qui exercée par l'autorité papale et épiscopale ne nuira jamais au véritable progrès, mais servira plutôt à son avancement. Car il est plus que douteux que « la science porte en elle-même la puissance de « guérir les maladies qu'elle a produites, à la seule con- « dition qu'on lui accorde pour cela quelque temps (1).» Ne vous y fiez point, très-savant docteur, et dans votre université de Munich, établissez, de grâce, une censure loyale et sévère qui empêche certains professeurs d'esthétique et de philosophie de semer dans les âmes de leurs auditeurs, les germes du rationalisme, du panthéisme et de l'impiété ! Les catholiques fervents gémissent à la vue de ce mal considérable, et il est digne de votre zèle sacerdotal d'y apporter un remède efficace.

Suivant toujours les mêmes principes, M. de Dœllinger ne reconnaît pas aux facultés de théologie la prépondérance que l'Église leur a toujours accordée sur les autres, et à plusieurs reprises il donne à penser que la liaison intime des établissements académiques avec la religion peut leur être nuisible quand la religion elle-même est en souffrance, attaquée et persécutée, ce qui est admissible en fait, mais ne prouve rien en droit. Il va plus loin et déclare ainsi ses vues d'indépendance et d'égalité : « Dans l'université, les facultés et les sciences « doivent *se surveiller* et se compléter les unes les autres. « Cela se fait de soi-même, pourvu seulement que les « professeurs se souviennent toujours de la solidarité de « toutes les connaissances : alors ils n'oublieront jamais « que *chaque* science a un intérêt puissant *d'employer les* « *autres à son service*, mais aussi qu'elle ne peut, de son « côté, se soustraire à leur *influence*, ni refuser de prendre « en considération les représentations qu'elles pourraient « lui faire..... Quelque paradoxal que cela puisse être

(1) *Die Universit.*, p. 20.

« pour maintes oreilles, si la physique ou la chimie, par « exemple, tombaient en décadence, *la théologie* même « et la science du droit auraient à en souffrir : à leur « tour et par là même elles seraient atteintes d'une affec- « tion maladive (1). »

Non, les sciences rationnelles et la philosophie qui en est le sommet et la base, la synthèse et le couronnement, n'ont point le droit de surveiller la théologie, pas plus que des servantes à l'égard de leur maîtresse ; elles doivent s'éclairer à sa lumière et lui offrir leurs trésors personnels, mais elles ne peuvent l'employer à leur service, ni exercer d'influence sur elle, ni lui imposer leur manière de voir ; on peut dire de la théologie, dans l'ensemble des sciences cultivées par l'esprit humain : « *Judicat omnia, a nemine judicatur* ». Et quant à prétendre que l'affaiblissement des sciences physiques ou chimiques l'endommagerait elle-même, nous sommes tout-à-fait persuadés que c'est un pur paradoxe, à moins que l'on ne fasse descendre cette noble reine, de son trône surnaturel, pour la confondre dans les rangs vulgaires des connaissances naturelles. Telle est peut-être, qu'on nous permette de le dire sous toutes réserves, la tendance du discours que nous examinons : car pourquoi si peu de soin à distinguer la doctrine catholique de la doctrine protestante ? pourquoi les réunir sous la formule abstaite et générale de théologie ? pourquoi goûter si fort la réunion des catholiques, des hérétiques et de leurs facultés de théologie en une même université ? (2)

IX.

Le *sens historique* ! quelle grande chose ! quel magicien merveilleux ! Rien d'étonnant à ce que M. de Dœllinger

(1) *Die Universit.*, p. 26 et passim.
(2) *Ibid.*, p. 41, 42 et passim.

le célèbre par des louanges à tout rompre, puisque « les « Allemands le possèdent dans un degré éminent et plus « que tout autre peuple (1). » Les universités germaniques d'à présent en sont les produits (2). C'est lui « qui con- « sacre l'homme pour en faire le prêtre (!) de la science « et le maître de la jeunesse (3). » Il a pour représentants principaux, que dis-je ? pour « héros », Niebuhr, A. de Humboldt, J. Grimm et Ch. Ritter, de saints consécrateurs pour un docteur catholique ! « La prospérité et la béné- « diction de la vie universitaire (pour les étudiants), « doivent principalement consister dans l'acquisition et « le développement du sens historique » (4), etc., etc.

Je n'exposerai pas ici les avantages énormes que l'éminent orateur a découverts dans le sens historique pour la culture et le progrès de toutes les sciences : droit, politique, médecine, philologie, histoire. Cela n'est pas de mon sujet ni du domaine de la *Revue*. La philosophie et la théologie me suffisent. M. de Dœllinger avoue que l'on s'occupe davantage, en Allemagne, de l'histoire de la philosophie que de la philosophie elle-même. La raison en est dans le mépris qui a tué tant de nouveaux et fameux systèmes ; de là une sorte de scepticisme et d'indifférence pratiques pour les hautes spéculations de la métaphysique, et un engouement singulier pour étudier l'histoire des diverses écoles de philosophes. Mais qu'on y prenne garde, cette nouvelle direction des esprits ne les arrachera certainement pas au mal dont ils souffrent : elle ne fera même qu'augmenter l'éclectisme et le scepticisme, sans jamais pouvoir remplacer la *science* qui s'en va de plus en plus des universités.

(1) *Die Universit.*, p. 37. La démonstration de cette assertion est aussi prétentieuse que contestable (p. 39-40).

(2) *Ibid.*, p. 41.

(3) *Ibid.*, p. 43, Cf., p. 52.

(4) *Ibid.*, p. 52.

Mais « avant tout, c'est dans la théologie que le sens « historique allemand trouve un riche aliment. Le Chris- « tianisme étant un fait, un événement historique, la « théologie doit avoir principalement un caractère his- « torique, et c'est d'après ce principe qu'elle doit être « explorée et construite » (1). Pour ce qui est de *construire* la théologie, c'est une bonne volonté superflue La théologie existe depuis longtemps, très-fortement assise sur des bases excellentes. Au point de vue historique même, elle n'a pas grand' chose à désirer après les immortels travaux de Noris, de Vasquez, de Petau, de Thomassin, de Tricassinus, de Habert, des Bénédictins de Saint-Maur, etc. Il reste assurément à compléter cet admirable édifice, à combler les lacunes ou à redresser les fautes dont la nature humaine ne peut se défendre ; il reste à mettre en œuvre les belles découvertes philologiques, littéraires et même scientifiques, que chaque année et pour ainsi dire chaque mois nous amènent, d'Allemagne et d'ailleurs. Mais encore une fois, la théologie existe ; elle ne nous appartient pas ; un docteur particulier n'a pas plus le droit de la rebâtir à son goût personnel qu'un architecte n'a celui de renverser Saint-Pierre de Rome et de le reconstruire dans le style gothique.

La sainte Église a un plus grand besoin de théologiens positifs et dévoués à l'héritage de leurs devanciers, que de chercheurs hardis, brillants, infatigables, encore qu'elle encourage ceux-ci et qu'elle bénisse leur initiative, en la dirigeant toutefois.

Le Christianisme est incontestablement un fait, le plus solennel de l'histoire, et il rentre ainsi dans le domaine du *sens historique*. Mais c'est un fait surnaturel et divin qui dépasse de beaucoup les moyens d'investigation et de critique dont la raison humaine dispose. Sans

(1) *Die Universit.*, p. 44.

la foi, sans une théologie savante et profonde, le *sens historique* ne peut comprendre et juger sainement le catholicisme : donc, il ne fait pas la théologie, il la présuppose.

Le Christianisme est un fait, mais il est aussi une doctrine, spéculative et métaphysique, en un grand nombre de ses points essentiels, pratique et morale dans les autres. Il ne se raconte pas seulement ; il s'expose par l'analyse et la synthèse, il s'éclaircit par la discussion intellectuelle jaillissant et s'inspirant de la foi. Le sens historique est utile, nécessaire même pour recueillir les documents sacrés de la révélation, qui sont les éléments de la théologie ; mais ce *sens* n'est pas la *faculté*, le *sujet* où réside formellement la science théologique. Ainsi, que l'Allemagne soit douée, au plus haut degré, du *sens historique*; qu'elle soit seule capable de tenir dignement le roseau de l'historiographe universel et d'écrire les fastes du monde, on n'en saurait conclure « qu'elle est devenue la terre classique « de la théologie (1) », et « que la vie ou la mort de la « théologie dépendent de la fidélité des maîtres et des « disciples à conserver le sens historique dans sa pureté « la plus haute (2) ».

X.

Nous avons indiqué, dans cette rapide étude, la tendance fâcheuse qui s'est manifestée sur quelques points de l'Allemagne catholique. Nous avons dû remarquer les dissentiments de deux écoles puissantes et avouer franchement nos vives sympathies pour les théologiens « ro-

(1) *Die Universit*, p. 44. Le Dr de Dœllinger dit encore : « C'est de « ses provisions que les essais théologiques et les efforts des autres na- « tions (Angleterre, Amérique) tirent leur force et leur aliment. » (*Ibid.*) On voit ici un exemple de confusion de la théologie protestante avec la théologie catholique.

(2) *Ibid.*, p. 54.

« manistes et néoscolastiques. » Est-ce à dire que les catholiques de France ne trouvent que des sujets de blâme et de mépris pharisaïque dans les travaux de la *science allemande?* Assurément non ; les hommes qui dirigent ce mouvement ont de louables intentions, de très-nobles talents. Nous avons beaucoup à imiter chez eux : par exemple, le dévouement aux choses de l'esprit, l'ardeur pour l'étude, la patience dans les recherches historiques.

Mais l'on ne saurait assez déplorer que, dans plusieurs écoles, ce bel ensemble de qualités soit terni par des préjugés et des prétentions dont nous avons donné des exemples. Nous regrettons surtout que ce mélange veuille posséder pour lui seul et porter exclusivement le titre de *science allemande*, en sorte qu'il est devenu difficile de constater ses ombres sans paraître aussitôt nier sa lumière.

Peut-être le temps achèvera-t-il de dessiner très-nettement le tiers-parti, fort estimable et fort savant, qui semble vouloir se tenir à égale distance de la *science allemande* et des *néoscolastiques* (1). Alors il se fera un grand apaisement dans les esprits. Les plus avancés comprendront que l'excès ne fait que nuire à la cause du progrès ; un amour filial et tendre envers l'Église éclairera tout à fait les intelligences, et la théologie allemande tout entière unira ses pensées et ses paroles aux doctrines et aux accents de la sainte et indivisible théologie des Pères, de l'École et du Saint-Siége.

L'abbé JULES DIDIOT.

(1) Voyez notre 1er article, nº d'avril 1867, pages 332, 333, 341 et ss.

LES RÉHABILITÉES [1].

L'opuscule intitulé *les Réhabilitées*, par le P. Jean Lataste, de l'ordre des Frères Prêcheurs, est un chaleureux plaidoyer en faveur de ces femmes malheureuses, que la justice des hommes a dû frapper, qui ont expié leur crime dans quelque maison centrale, et qui demandent à mener désormais, loin des occasions et des dangers du monde, une vie honnête et chrétienne.

Cette bonne œuvre a reçu de hautes approbations. L'Église s'empresse toujours d'applaudir et d'offrir son concours à toutes les œuvres de miséricorde. Toutefois, la plupart des vénérables Prélats et des éminents religieux qui ont donné leur approbation par écrit, ont eu soin d'avertir que l'œuvre, telle qu'elle était exposée, leur semblait offrir des difficultés *spéciales* qu'il était sage de prévoir et d'écarter.

Le meilleur moyen d'assurer le succès d'une œuvre qui commence, c'est d'aplanir la voie qu'elle est appelée à parcourir. Tel est l'unique motif qui nous engage à soumettre à l'auteur des *Réhabilitées* quelques observations pleines de sympathie pour sa personne, son ordre et son œuvre.

Donnons d'abord la parole au P. Lataste. On voit que son cœur brûle du feu de la charité. Il aime éperdument les âmes. Bon pasteur, il court après les brebis égarées ; médecin zèlé, il s'empresse auprès des pestiférés et crie à ceux qui se portent bien : *Venez m'aider !* Il ne lui suffit pas

(1) *Les Réhabilitées*. Chez Mme V. Poussielgue-Rusand et fils.

de *convertir*, il veut *réhabiliter* entièrement. Pour obtenir cette pleine et entière réhabilitation, il appelle à son aide l'élite de la société chrétienne. Non-seulement il s'adresse à toutes les malheureuses créatures qu'une sentence judiciaire à flétries mais à toutes les personnes du sexe, d'une conduite irréprochable, qu'il exhorte à travailler à la réhabilitation des femmes de la première catégorie, en se confondant avec elles. Il ouvre un noviciat pour y créer une nouvelle congrégation religieuse, qu'il appelle une *grande imitation de Jésus, inouïe jusqu'à nos jours.* A l'aide des ressources que la charité lui fournira, il se propose de fonder dans un site enchanteur et dans toutes les conditions de salubrité désirables, une maison, dite *de Béthanie*, où *Madeleine*, pleinement réhabilitée, doit vivre en communauté et en parfaite fraternité avec sa sœur *Marthe*. Les exprisonnières et les vierges dont le *nom est demeuré sans tache et le cœur sans souillures* (p. 61) *auront tout en commun; leur couche sera la même, leur nourriture la même, leur travail le même; leur prière sera commune* (p. 63) ; la clôture sera plus sévère pour Marthe qui n'a jamais abusé de sa liberté, que pour Madeleine qui a gémi longtemps sous les verroux. *Le vêtement sera le même, les vœux les mêmes* (p. 64). En un mot *nul regard humain ne pourra plus discerner les anciennes pécheresses de celles qui n'auront pas péché* (p. 3). *Ces dernières consentent à partager pleinement avec ces pauvres dégradées l'auréole de leur pureté, acceptant en retour quelque part de leur déshonneur, s'il en reste encore à leur front* (p. 61) ; *elles s'abaissent jusqu'à elles pour leur rendre, (fût-ce à leurs dépens) la vie, la liberté, l'honneur* (p. 68).

Telle est l'œuvre *des Réhabilitées*. Œuvre nouvelle, inouïe jusqu'à nos jours, qui appelle l'élite des vierges chrétiennes à vivre sur le pied d'une égalité et d'une fraternité parfaites avec des femmes que la sentence du juge a retenues plusieurs années en prison. Œuvre pleine d'actualité ; je cite : *L'œuvre*

des réhabilitées est à l'ordre du jour. Le rêve en a paru sur tous les théâtres, dans tous nos romans, dans nos feuilles publiques. On le retrouve partout. Ce rêve, si c'en est un, il est apparu à un homme entre tous les autres ; et cet homme, séduit par la grandeur de sa VISION, L'A NAGUÈRE COMMUNIQUÉ A NOTRE SIÈCLE, QUI A ÉCOUTÉ AVEC UN FRÉMISSEMENT D'ENTHOUSIASME, *mal étouffé sous des blâmes très-sérieux cependant et très-justement mérités ; et de ces éloges aussi bien que de ces blâmes, nous avons tous, sans y prendre garde, et sans le vouloir, dressé un plus haut piédestal à ce rêve gigantesque : Réhabiliter tous les misérables.... Ce rêve ce n'est point Victor Hugo qui l'a rêvé. Il est dans toutes les grandes âmes, il a fait battre plus ou moins toutes les poitrines, il a ému tous les cœurs*, etc., etc.

Ce passage rappelle ce mot de l'Imitation : *Amor sæpe modum nescit*, et cette admirable parole de saint François de Sales : *Il n'y a que Jésus-Christ et moi qui aimions les âmes !* M. Victor Hugo et ses lecteurs et ses lectrices, qu'on a voulu intéresser à l'œuvre des *Réhabilitées*, seront-ils gagnés par ces avances où l'ardeur du zèle semble dépasser les bornes de la dignité chrétienne ? Je le désire plus que je ne l'espère. Les âmes pieuses et charitables, qui sont la grande et unique ressource de toutes les bonnes œuvres, n'avaient pas besoin d'être stimulées par l'autorité de l'*auteur* des *Misérables*.

Mais laissons là M. Victor Hugo et ses rêves gigantesques élevés sur des piédestaux... Revenons à la conception de l'œuvre de *Béthanie*. Qu'on amène de malheureuses femmes libérées de prison, à s'abriter dans une maison de retraite, de prière et de travail ; qu'on leur donne, pour les diriger, les encourager, les contenir au besoin, des vierges très-pures, très-vertueuses, se dévouant volontiers et par des vœux perpétuels à ce travail obscur et difficile de réhabilitation, telle est l'œuvre admirable à laquelle les sœurs du *Bon-Pasteur*, de *Saint-Michel*, de *Saint-Joseph*, de la *Miséri-*

corde, du *Refuge*, etc., etc., consacrent leur existence. Saint Vincent de Paul, saint Ignace, le P. Eudes, le P. Médaille, etc., etc., ont institué dans ce but des congrégations de femmes dignes de toute louange. Ces œuvres excellentes rencontrent dans leur marche des difficultés de plus d'un genre. Les vocations à cette vie d'absolu dévouement manquent, ou ne sont pas assez nombreuses. Les ressources matérielles font également défaut. Ainsi dans le refuge de Sainte-Anne, à Clichy, une centaine de religieuses et de pénitentes en étaient réduites dans ces derniers temps à une dépense de *trente deux centimes* par jour ! Et pour recevoir une pénitente il fallait attendre le décès d'une autre (1).

Dans toutes ces institutions d'ancienne ou de fraîche date, ayant une supérieure générale ou n'en ayant pas, il y a deux catégories de personnes distinctes, très-distinctes, nécessairement distinctes : les *repenties* qui ont un costume uniforme et la vie commune, et les *religieuses*, dont Dieu seul connaît et récompensera dignement le mérite et qui souvent ont fait les plus grands sacrifices : sacrifice de leur liberté, de leur fortune, de leur famille, de leur avenir pour se dévouer, jusqu'à leur dernier jour, à ce culte de l'infirmité, de l'humiliation et de la douleur.

Cette distinction froisse encore l'amour-propre de quelques femmes meurtries par la loi, fatiguées de l'étroite clôture de la prison, et de la haute surveillance de la police. Elles consentent à vivre en communauté, mais aux deux conditions suivantes : la première, c'est que des vierges ou des veuves d'une conduite toujours irréprochable viendront vivre avec elles; la seconde, c'est que ces généreuses femmes porteront l'héroïsme du dévouement jusqu'à se confondre si bien avec les pécheresses échappées de prison que *nul regard humain ne pourra discerner les unes des autres.* Dans

(1) Voir le *Monde* du 2 juillet 1866.

une note postérieure à la publication du livre des *Réhabilitées*, je lis : *La petite sœur... pourra, sur sa demande et le vote de la communauté, être reçue au rang des religieuses elles-mêmes.* C'est probablement aussi le *vote de la communauté* qui devra appeler aux charges, et désigner la *supérieure*, la *maîtresse des novices*, etc., etc.

Je soumets entièrement mes vues à l'autorité hiérarchique qui devra examiner et approuver les règles du nouvel Institut. Mais, dans cette promiscuité entière qui appelle indistinctement à tous les emplois les repenties et les vierges qui se dévouent à leur conversion, j'aperçois deux difficultés que je signale uniquement afin qu'on les fasse disparaître dès le début de l'œuvre.

Première difficulté. D'après le plan rapidement exposé dans la brochure, les vierges appelées à exercer à Béthanie une influence moralisatrice et sanctifiante sont invitées à se dépouiller du moyen le plus efficace pour moraliser, conserver et sanctifier : ce moyen c'est leur *bonne réputation.*

Pour maîtriser le cœur et l'imagination de ces femmes dont la réputation a été enlevée par une sentence publique, dont le moral ne s'est guère amélioré pendant leur détention, il faudrait des saintes, il faudrait des anges, il faudrait, avec les douze apôtres, la Vierge elle-même, la Vierge Immaculée. Voyons ce qui se présente :

Une jeune personne d'une pureté parfaite, d'une vertu toujours exemplaire, appartenant à l'une des plus nobles familles de la Lorraine ou de la Franche-Comté, vient frapper au noviciat transféré de Nancy à Besançon. Son désir est de travailler à la réhabilitation des personnes de son sexe. Constamment victorieuse de l'enfer, de la chair et du monde, elle se sent assez forte non-seulement pour commander à ses passions, mais pour dominer et calmer les passions des autres. Elle apporte à Béthanie sa jeunesse, sa santé, sa

piété, sa noblesse et enfin sa renommée, dont l'Esprit-Saint lui recommande d'avoir *grand soin* (1)... Et voici ce qu'on lui dit dès l'entrée : « Laissez à la porte de cette maison votre bonne renommée, et résignez-vous à passer ici pour pénitente. Nos Réhabilitées veulent vous voir en tout semblable à elles. Vous allez être entièrement confondue avec des femmes condamnées pour vol, pour meurtre, pour infanticide, etc. Rien ne doit vous distinguer extérieurement des plus criminelles. Le vote de la communauté, parfaitement libre, élèvera aux dignités de la maison. N'aspirez donc ici à commander à personne. *Marie-Madeleine* sera peut-être votre maîtresse des novices ou votre prieure ; et vous, *Marthe*, vous serez renvoyée, comme une fille de peu d'expérience, aux travaux de la cuisine ou du jardin. Pour moraliser nos échappées de prison, il faut descendre à leur niveau ».

Serait-il vrai? Et ce sacrifice de la bonne réputation, est-il expédient et utile ? Les femmes qui ont mérité la prison centrale et achevé là l'éducation vicieuse qui les a conduites au crime sont souvent des femmes de beaucoup d'esprit, très-entreprenantes, très-audacieuses, très-habiles, et surtout se devinant très-bien les unes les autres. Toute l'énernergie de volonté d'une Françoise de Chantal, toute la piété d'une sainte Thérèse, toute la sympathie miséricordieuse d'une demoiselle de Lamourous suffiront à peine à les contenir longtemps dans le devoir. Il y aura dans ces pauvres âmes d'effrayantes tempêtes, des défaillances imprévues, des retours vers le mal désespérants. Tout cela est à prévoir. Pour venir à bout de leur conversion, il faudra de *l'autorité, beaucoup d'autorité*, l'autorité que donne non pas la loi civile, non pas la sentence du tribunal, non pas la force, mais l'ascendant d'une vertu reconnue, d'une renommée sans tache. Laissez donc à cette jeune postu-

(1) Eccl. XLI, 15.

lante, qui sera peut-être votre mère ou votre sœur, tous les avantages que lui a conquis sa vertu ; et qu'elle soit toujours connue, à Béthanie et hors de Béthanie, pour une personne constamment exemplaire. Afin d'élever jusqu'à elle celles qui sont tombées, qu'elle reste sur un terrain plus élevé, et que de là elle leur tende la main, en prenant garde de choir elle-même.

A qui profiterait, je vous prie, ce sacrifice de la réputation? — Je le cherche et je ne puis le voir. Les transfuges de la maison centrale seront-elles plus facilement, plus solidement gagnées à la vertu par une repentie ayant comme elles la science expérimentale du bien et du mal? Je ne puis me le persuader. La confiance s'accorde à l'estime, et l'estime se mesure à la bonne réputation. Jamais on n'a pris pour gardiens, pour surveillants, pour intendants du bagne des échappés du bagne. Saint Paul veut que les diacres préposés aux œuvres de miséricorde soient des hommes éprouvés à qui personne n'ait un reproche à faire. *Probentur primum, et sic ministrent nullum crimen habentes* (1). La première condition pour l'épiscopat, c'est d'être *irrépréhensible. Oportet episcopum irreprehensibilem esse.* La diaconesse, à son tour, doit s'être conquis par ses bonnes œuvres le témoignage le plus favorable. *In operibus bonis testimonium habens* (2). Toutes les congrégations religieuses ont pour règle essentielle de n'admettre dans leur sein que des sujets reunissant *une naissance honnête, une bonne éducation, une réputation intacte, un extérieur décent* (3), etc., etc. S'il y a dans certains refuges des repenties longtemps éprouvées, constamment fidèles, qui obtiennent, après de longues années d'attente, de porter un costume et de prononcer des vœux simples de religion, ce n'est qu'à la con-

(1) I Tim., III, 10 et 1.
(2) *Ibid.*, v.
(3) Extrait de la règle des Dames du Sacré-Cœur.

dition de rester toujours assujetties à l'ordre religieux chargé par l'Église de la direction de ces asiles. La profession religieuse opère, selon le droit, une entière *réhabilitation* (1), et cependant cette dépendance est jugée nécessaire; et plus les ordres religieux ont de rapports avec les victimes du vice, plus leurs membres doivent être à l'abri de tout soupçon.

J'entrevois bien le motif qui pousse Madeleine à rabaisser Marthe à son niveau. Elle espère par là se relever elle-même, se grandir, et se refaire, sous le manteau de sa sœur, une bonne ou du moins une meilleure réputation. Mais de cette prétention surgit, ce me semble, une nouvelle difficulté qui s'ajoute à la précédente, et que je précise en ces termes : La prétention d'abaisser Marthe à son niveau ne tend-elle pas à exempter Madeleine du premier sacrifice qu'elle aurait à faire pour se convertir solidement, qui est le sacrifice de son orgueil ?

Il est bien certain que la vraie conversion est la rétractation du mensonge et le retour à la vérité ; que le premier acte de la réhabilitation devant Dieu doit être la confession du péché devant les hommes ; que, la tache du péché effacée sur l'âme, la peine du péché doit le plus souvent subsister encore. Ce sont-là les éléments de la doctrine catholique sur la justification.

Marie-Madeleine se repent. Elle ne craint pas d'aller pleurer ses fautes, en présence de Simon le Lépreux et de tous les convives. Elle fait volontiers le sacrifice de ses parfums et de ses vaines parures. Elle agrée que les Évangélistes annoncent à l'univers qu'elle a été *pécheresse dans la cité* et que Jésus a *chassé sept démons de son cœur*. Dieu lui rend sa grâce et son amitié, mais l'auréole dont Dieu couronne la virginité dans le ciel est à jamais perdue pour

(1) *Conversationis monachalis vita sic est honesta ut omnem humanam maculam detergat.* Novel. 5 Justiniani.

elle. Tant que l'Église fera sa fête, c'est-à-dire jusqu'au dernier jour du monde, elle récitera l'office, non des *vierges*, non des *martyrs*, non des *veuves*, mais des *femmes pénitentes* qui, par leur faute aujourd'hui et pour toujours pardonnée, ont fait une perte irréparable à jamais. C'est ainsi que Dieu et l'Église entendent la réhabilitation.

La vraie conversion commence donc par un sentiment d'humilité et non par une pensée d'envie. Dès que le bon larron est converti, il dit : *Nous subissons le sort que nous avons mérité. Digna factis recipimus.* Il reconnaît la distance infranchissable qui le sépare de son Seigneur expiant près de lui les péchés qu'il n'a pas commis. *Hic autem nihil mali gessit.* Mais le pharisien, qui se vante de jeûnes et d'aumônes qu'il n'a point faits, reste dans son mensonge et son péché.

Je crois donc à la conversion de la pénitente, qui, consolée, soutenue, encouragée par les religieuses du *Bon-Pasteur*, ou autres semblables, se contente de vivre dans le travail et la prière, sous la direction maternelle qui lui est donnée, qui fait au prêtre la confession secrète de tous ses péchés et ne laisse pas ignorer à qui doit le savoir qu'elle sort de prison ; je crois à la conversion basée sur l'humilité et la vérité. Je me méfie de celle qui débute par un mensonge inspiré par la vanité et la jalousie, et qui, pour se relever elle-même prétend abaisser les autres.

Dans une communauté nombreuse, riche d'excellents sujets, qu'une femme flétrie par la cour d'assises se glisse *incognito*, ce peut être un bonheur pour elle, et peut-être, si la chose reste à jamais secrète, la communauté n'en s'ouffrira-t-elle nul dommage. Mais qu'arrivera-t-il si les ex-prisonnières s'y trouvent en majorité, si elles dominent, si elles donnent le ton, si elles se concertent pour écarter comme compromettantes, comme suspectes de faire de mauvais rapports sur leur compte toutes les religieuses de

Béthanie qui n'auront pas fait comme elles un premier noviciat dans la maison centrale ?

Écoutons Notre-Seigneur. Il y avait une fête de noces et dix jeunes personnes invitées à accompagner la jeune mariée. Sur ce nombre cinq se montrèrent *prudentes*. Elle voyagèrent de compagnie, elles eurent soin de se munir de lampes bien garnies d'huile, car elles avaient à marcher à travers les ténèbres. Cinq jeunes *folles* partirent sans rien prévoir ; et prises par la nuit au dépourvu, elles allèrent dire à leurs compagnes : *Donnez-nous de votre huile, s'il vous plait, car nos lampes s'éteignent !* et celles-ci de leur répondre sagement : *Nous avons tout juste ce qu'il nous faut d'huile pour nos lampes : nous sommes aux regrets de ne pouvoir partager avec vous; allez chez les marchands.* Et pendant que l'imprévoyance de ces étourdies les égare dans les ténèbres, les portes du banquet se ferment sur elles, hélas! pour ne s'ouvrir plus jamais. *Clausa est janua.*

Cette lampe allumée, qui répand au loin sa lumière, qui montre à tous la bonne voie, dont il n'est pas prudent de se dessaisir, n'est-ce pas la réputation ? Tout homme en a besoin : la femme, à raison de sa fragilité, en a un besoin plus grand encore. Qu'elle mette donc sa prudence à conserver, avec sa vertu, sa renommée tout entière !

Quant aux vierges folles, qui voudraient vivre aux dépens des sages économies des autres, et qui, sortant de prison, voudraient faire croire qu'elles descendent du Carmel, il ne faut pas se presser d'acquiescer à tous leurs désirs. Qu'elles vivent dans l'humilité, la soumission, le travail, dirigées par les religieuses de Béthanie, et sans émettre jamais la prétention de marcher les égales de ces religieuses. A ce prix, elles pourront se faire une provision de mérites qui leur ouvrira les portes du banquet nuptial. Elle voudraient se procurer *gratis* une bonne réputation. Qu'elles *l'achètent : Ite ad vendentes, et emite.*

Sans doute les constitutions et les règles des religieuses de Béthanie seront rédigées avec une sagesse prévoyante qui éloignera tous les dangers. Mon unique intention a été de signaler quelques-uns de ces dangers afin d'aider autant qu'il est en moi à la réhabilitation chrétienne de tous les misérables.

H. GIRARD.

DE L'ADMINISTRATION DES SACREMENTS.

Troisième et dernier article.

QUATRIÈME CAS.

Un jeune homme, ou une jeune personne, viennent se confesser avant leur mariage. Le confesseur se contente de les préparer à bien recevoir le sacrement. Il ne leur donne aucune instruction en détail ou en général sur les fautes qui peuvent se commettre dans l'état du mariage ; de peur, dit-il, de leur apprendre des devoirs qu'ils n'auraient pas la force de remplir.

Remarque.—La ligne de conduite tracée dans ce 4me cas est conforme à toutes les règles de la théologie et aux lois de la bienséance. *Sententia communis et vera*, dit saint Liguori, *docet quod si pœnitens laboret ignorantia inculpabili* (*sive sit juris humani*, *sive divini*), *et non speratur fructus*, *imo prudenter judicatur monitio fore magis obfutura quam profutura*, *tunc confessarius potest et tenetur eam omittere*, *relinquendo pœnitentem in sua bona fide* (l. 6. n. 609).

Ce principe général, qu'on ne doit pas faire connaître au pénitent des obligations qu'il ignore et qu'il n'aurait pas la force d'accomplir, s'applique aussi bien aux devoirs contractés par le mariage qu'aux autres préceptes de la vie chrétienne. Et plût à Dieu que la règle donnée par saint Liguori fût observée par tous les confesseurs, et aussi par tous les chrétiens ! Avec plus de prudence sur ce point, beaucoup de manque-

ments qui deviennent des péchés formels, resteraient de simples fautes matérielles.

Cette conduite est également conforme aux règles de la bienséance. Tout le monde comprend quelle réserve est imposée au confesseur en pareille matière. Sur la manière d'agir envers cette classe de pénitents, les prêtres trouveront d'excellents avis dans l'édition romaine du *Compendium* du P. Gury, t. 2, n. 949, note; nous y lisons la citation suivante qu'il ne sera pas inutile de reproduire ici : *Si ejusmodi puella (mox nuptura) habeat matrem superstitem, bonis verbis jubeatur genitricem interrogare potius quam confessarium... Si careat matre, aut præ verecundia non audeat interrogare, dicatur ei ut suo marito tanquam capiti obediat etiam in illis rebus. Si hic forte petat aliquid de quo ipsa dubitat an sit licitum, deprecetur verecunde ; si deprecando nihil efficiat, idcirco quod maritus asserat, se jam nosse quid permittant leges connubiales, tunc obediat, certa se non offensuram Deum, dum in dubio paret marito tanquam superiori ; proxima deinde occasione quærat ipsa ex confessario utrum illud in quo obedivit licitum sit conjugibus, necne.* — Ces paroles sont tirées de Gobat. (*Exper. Theolog. tract.* 12, cas. 17.)

CINQUIÈME CAS.

Un confesseur juge, d'après les circonstances, que son pénitent ne remplit pas comme il le devrait les devoirs du mariage, mais ce dernier ne s'en accuse pas, et déclare même après sa confession que rien n'embarrasse sa conscience. Le confesseur regarde son pénitent comme étant dans la bonne foi, et de peur de rendre formel son péché qu'il juge n'être que matériel, il passe outre, ne l'interroge pas, et lui donne l'absolution.

Remarque.—On ne peut nier que le péché dont il s'agit dans ce cas pratique ne puisse être simplement matériel ; et par conséquent il est du devoir du confesseur de ne pas avertir le pénitent du péché qu'il

commet, s'il le croit dans la bonne foi, et de ne pas l'exposer à devenir formellement coupable.

Or, dans le cas tel qu'il est proposé, d'un homme qui vient sincèrement se confesser, et après sa confession, déclare n'avoir plus rien sur la conscience, il y a des motifs suffisants pour croire à sa bonne foi. Les interrogations seraient donc superflues, odieuses et pleines de danger.

Dans l'édition romaine du *Compendium* du P. Gury, nous lisons la note suivante : *Aut confessarius supponit pœnitentem in bona fide, et, juxta præmissa, ratio procurandi integritatem confessionis non exigit ut a bona fide pœnitens deturbetur. Vel de bona fide pœnitentis dubitat, et tunc, cum non agatur de peccatis quorum omissio possit oblivioni tribui, interrogatio aut facile noxia evadet, si pœnitens in bona fide erat, aut inutilis si mala fide silentium ea de re pœnitens servat* (t. 2, n. 924).

Cette note du savant éditeur n'est pas en opposition avec le décret de la S. Congrégation de l'Inquisition du 29 mai 1851 qui déclare fausse, relâchée et dangereuse en pratique (*propositionem, prout jacet, esse falsam, nimis laxam, et in pravi periculosam*) la proposition suivante : *Nunquam expedit interrogare de hac materia utriusque sexus conjuges, etiamsi prudenter timeatur ne conjuges, sive vir, sive mulier, abutantur matrimonio.* Cette proposition est condamnée dans sa généralité : la S. Congrégation déclare qu'il est des cas où il faut interroger sur ces matières ; par exemple, si le confesseur reconnaît que le pénitent, à cause de sa mauvaise foi, se rend coupable de péché mortel, et que la fausse honte, ou une volonté perverse l'empêchent de faire une confession entière, il devrait évidemment interroger, ou refuser l'absolution. Mais s'il a des raisons de croire à la bonne foi du pénitent, est-il tenu d'interroger? Le décret de l'Inquisition ne le dit pas ; et le dilemme posé par l'annotateur du P. Gury nous semble rigoureux. Ou le pénitent est dans la bonne foi ou non. S'il est dans la bonne foi, l'interroger c'est l'exposer à rendre formel un péché qui n'était que matériel ; s'il est de mauvaise foi, l'interrogation sera probablement inutile ; car celui qui a caché volontairement son péché, ne

reculera pas devant un mensonge. Dans ce cas il est donc dangereux ou au moins inutile d'interroger.

SIXIÈME CAS.

Un jeune homme vient se confesser avant son mariage. Le confesseur voit qu'il veut remplir une formalité exigée par les lois du diocèse ; il fait de vains efforts pour l'amener à de meilleurs sentiments. Enfin, reconnaissant à la froideur du pénitent l'inutilité de ses exhortations, il lui donne un billet de confession, sans l'absoudre, et sans lui apprendre ce qu'il ignore peut-être, que, le sacrement de mariage étant un sacrement des vivants, on se rend coupable de sacrilège si on le reçoit en état de péché mortel.

Remarques.—En toute rigueur, la confession et l'absolution ne sont pas nécessaires pour bien recevoir le sacrement de mariage, quand même on aurait commis des péchés mortels ; l'acte de contrition parfaite suffirait. C'est seulement pour la réception du sacrement d'Eucharistie que la loi générale a été portée dans l'Église de ne pas le recevoir sans s'être purifié du péché mortel par la confession sacramentelle, à moins de nécessité ou d'impossibilité prévues par les théologiens. Néanmoins, c'est une règle pleine de sagesse portée dans un grand nombre de diocèses de ne pas admettre les nouveaux époux à la bénédiction nuptiale, sans un témoignage certain qu'ils se sont approchés du tribunal de la pénitence. Il ne faudrait pas cependant exagérer l'obligation de la confession avant le mariage. Le cardinal Gousset a dit fort sagement dans son cours de théologie morale : « Nous pensons qu'on ne doit pas obliger à la confession ceux qui se préparent au mariage, parce que l'Église ne les y oblige pas ; elle se contente d'exhorter. Voici les termes du Concile de Trente : *Sancta synodus conjuges hortatur ut antequam contrahant, vel triduo saltem ante matrimonii consummationem, sua peccata diligenter confiteantur, et ad*

sanctissimum Eucharistiæ sacramentum pie accedant. Cependant comme il est plus facile de se réconcilier avec Dieu par la confession que par la contrition parfaite, les curés engageront les fiancés à s'approcher du sacrement de pénitence ; ils l'exigeront même *autant que la prudence le permettra*, dans les diocèses où c'est l'usage de ne donner la bénédiction nuptiale qu'à ceux qui se sont confessés. »

Le docte Cardinal propose ensuite les cas où la prudence ne permet pas d'exiger le billet de confession (*Théol. moral.*, t. 2, n. 754 et 755). Cette question est également développée dans les *Analecta juris Pontificii*, t. 1, pag. 704 et suivantes.

Ce sont là des cas exceptionnels. Habituellement le prêtre doit s'en tenir aux prescriptions de ses supérieurs ecclésiastiques.

Mais le billet ne portant que sur la confession, et non sur l'absolution, il est certain que le confesseur peut et doit le donner au pénitent, lors même qu'il n'aurait pas reçu l'absolution. En agir autrement serait trahir en quelque manière le secret de la confession.

Le prêtre a donc agi sagement en donnant l'attestation demandée. Il a bien fait aussi de ne pas avertir le pénitent du nouveau sacrilége qu'il allait commettre, puisqu'il voyait, d'après les circonstances, que cet avertissement ne le ferait pas rentrer en lui-même et ne servirait qu'à rendre le péché formel, de matériel qu'il était peut-être.

Mais le confesseur ne doit pas oublier l'obligation qu'il y a pour lui de faire tous ses efforts pour disposer à l'absolution ceux qui viennent se confesser avant de se marier. Souvent ils ne veulent que remplir une formalité ; mais avec quelques exhortations il les amènera peut-être à faire une vraie confession, et à concevoir un regret suffisant de leurs fautes pour qu'il puisse prudemment les juger disposés et les absoudre. C'est donc une pratique condamnable d'après tous les principes de la théologie que de se contenter de la confession, et par une vaine crainte que le pénitent ne soit pas assez préparé, de remettre l'absolution après le mariage. C'est le cas plus que jamais de la donner, au moins sous condition, quand le pénitent à quelque apparence de regret et de bon propos.

SEPTIÈME CAS.

Un homme va se confesser une fois par an. Le confesseur pour le guider dans son accusation, lui demande d'une manière générale s'il n'a rien à se reprocher sur le vol, sur l'impureté, sur le travail du dimanche, sur les prières, sur le blasphème, etc. Il n'entre pas dans de plus grands détails, pensant que des interrogations plus multipliées ou plus détaillées seraient de sa part une inquisition odieuse ou une imprudence.

Remarques. Tous les théologiens enseignent qu'il est du droit et du devoir d'un confesseur d'interroger le pénitent, quand il le juge nécessaire pour procurer l'intégrité de la confession. Mais en même temps ils sont d'accord pour enseigner qu'il ne faut pas pousser au-delà des justes limites ces interrogations, de peur de molester les pénitents. Dans sa belle constitution sur le sacrement de Pénitence, Léon XII le recommande expressément : *Adhibita ab eo* (*confessario*) *necessaria, non qua præter modum graventur, in iis interrogandis diligentia* (const *Charitate christi*, 25 dec. 1825).

Jusqu'à quel point doit-on interroger? Et où faut-il s'arrêter pour ne pas molester le pénitent? C'est ce que l'on ne saurait définir. La prudence et l'expérience en apprendront plus sur ce point que toutes les règles de la théologie. Néanmoins, il est certains principes établis par les moralistes, qui peuvent utilement guider le confesseur dans les interrogations qu'il adresse.

L'intégrité matérielle de la confession n'est pas nécessaire aux effets du sacrement, mais seulement l'intégrité formelle. Or, celle-ci demande deux choses : d'abord, que le pénitent accuse tous les péchés mortels dont il se souvient et dont l'aveu n'est pas empêché par quelqu'une des raisons prévues par les théologiens ; ensuite, que le pénitent, traitant le sacrement comme une affaire importante, examine assez sa conscience pour ne pas oublier par sa faute des péchés graves. Le soin

à donner à cet examen n'est pas le même pour tous, car Dieu ne demande que ce qui est moralement possible à chacun. Des hommes ignorants et grossiers, occupés toute l'année à des travaux pénibles, sont incapables d'un examen approfondi ; et pour eux l'intégrité formelle, la seule à laquelle ils soient tenus, laissera peut-être dans l'oubli un certain nombre de fautes graves, qui seront cependant remises par l'absolution.

Or le confesseur n'est tenu qu'à suppléer à ce qui manquerait dans la préparation du pénitent, suivant son état. Telle est la règle posée par tous les théologiens et clairement exposée par Billuart : *Examine morali (examinare debet confessarius) non summo et exquisito, sed humano et mediocri, et conformiter ad capacitatem pœnitentis. Non enim tenetur sacerdos plus examinare pœnitentem, quam pœnitens ipse tenetur se examinare, cum confessarius in defectum pœnitentis teneatur ipsum examinare.* (Diss VI, art. 10, § 2.)

De ce principe découle cette autre règle, que les interrogations ne doivent pas être multipliées avec anxiété, qu'il suffit de mettre le pénitent sur la voie ; qu'avec des personnes pieuses, et celles qui font paraître une préparation suffisante, toute interrogation est superflue ; enfin qu'on peut s'en tenir à ces interrogations, quand même en scrutant plus à fond la vie du pénitent on devrait trouver d'autres péchés oubliés : *Nec refert*, dit Billuard, *quod si confessarius plus examinaret, forte plus inveniret ; non enim hic attendendum est solum ad integritatem materialem confessionis, sed etiam ne summa et nimia industria in examinando reddatur sacramentum pœnitentibus onerosum.* (Ibid.)

En appliquant cette doctrine au cas présent, on voit que le confesseur a agi conformément aux règles les plus sûres de la théologie. Car un pénitent qui se confesse sérieusement une fois par an, fût-il même peu instruit, se souviendra aisément de ses fautes principales, si on lui rappelle en général les points sur lesquels les hommes de sa condition ont coutume de faillir.

HUITIÈME CAS.

Un curé fait arriver tous ses petits enfants à Pâques ; il les écoute, après leur avoir recommandé de dire tous leurs péchés ; ils n'accusent que des fautes légères; il ne les interroge pas, de peur de leur apprendre le mal.

Remarques.—La médecine a des règles particulières pour les maladies de l'enfance, et l'on assure que ce ne sont pas les moins difficiles. La morale aussi a ses méthodes pour soigner les âmes des petits enfants, et les guérir de ces premières infirmités, légères en elles mêmes, mais qui présagent de terribles maladies dans un âge plus avancé. C'est ici surtout qu'il est besoin d'une grande prudence et d'une expérience consommée. Avec des interrogatoires bien simples, on peut faire soupçonner à des enfants le mal dont ils n'avaient pas les premières notions ; surtout quand on parle à des enfants appartenant à des mères vraiment chrétiennes, qui les ont entourés de toute leur sollicitude. D'autre part, l'enfant est souvent timide ; il n'osera avouer certaines fautes qu'à raison ou à tort il regarde comme considérables; si le confesseur le prévient, il les avouera parfois, parfois aussi il continuera à les dissimuler, surtout s'il craint d'être grondé ; ou encore si la première communion approche, et qu'on lui ait fait craindre que l'aveu de ses fautes ne le fît renvoyer. Que faire pour obvier à ces dangers? Le moyen le plus sûr sera certainement que le prêtre s'attache à inspirer la plus grande confiance à l'enfant, et qu'il lui enseigne quel malheur se serait pour lui de cacher volontairement ses péchés ; qu'il évite de le reprendre trop fortement, lors même qu'il aurait commis de grandes fautes ; qu'il lui fasse comprendre que la confession ne sera pas un obstacle à sa première communion. En un mot, qu'il s'efforce de lui rendre la confession aussi facile que possible.

D'après ces principes, la méthode du curé auquel nous devons ces cas pratiques nous paraît sûre, le plus souvent du moins ; et cependant nous ne blâmerions pas l'usage modéré des questions, mais observant

ici plus qu'ailleurs les sages recommandations du Rituel romain : *Si pœnitens numerum, et species, et circumstantias peccatorum explicatu necessarias non expresserit, eum sacerdos prudenter interroget. Sed caveat ne curiosis interrogationibus quemquam detineat, præsertim juniores, de eo quod ignorant imprudenter interrogans, ne peccare discant.*

NEUVIÈME CAS.

Un curé en confessant à Pâques ses petits enfants, s'aperçoit que quelques-uns ont commis des péchés mortels; il leur représente la grièveté de leur faute, et leur dit qu'il va leur donner l'absolution. Il agit ainsi parce que il se croit obligé sous peine de péché mortel de ne pas les laisser dans le triste état où ils sont. Il s'est contenté de leur demander s'ils détestent leur conduite passée, et s'ils sont résolus à ne plus pécher.

Remarque.— Grâce à Dieu nous ne sommes plus au temps où l'on n'absolvait pas les enfants avant la première communion, c'est-à-dire à l'age de douze, treize et souvent quatorze et quinze ans, âge auquel on remettait ce grand acte de la vie chrétienne. Tous les confesseurs savent qu'il n'est pas permis de laisser croupir un enfant dans le péché mortel. *Pastores animarum tenentur puerulos etiam septennes ad confessionem sensim præparare et eos in quibus animadvertunt mortale peccatum, etiam dubium, absolvere, saltem intra annum vi concilii Lateranensis. In dubio de discretione, absolvantur.* Ainsi s'exprime le P. Gury d'après saint Liguori, et tous les anciens théologiens. (*Compend.*, II, 1, n. 478.)

Dans une note ajoutée au passage du P. Gury, que nous venons de citer, l'éditeur romain ajoute avec raison que le confesseur ne devrait pas renvoyer sans absolution les enfants qui n'auraient que des péchés véniels ; car il n'a pas le droit de les priver des grâces attachées à la réception du sacrement. Ajoutons aussi que l'absolution donnée une fois par an ne semble pas suffisante, si l'enfant vient se confesser plus

souvent. Le concile de Latran, il est vrai, ne prescrit qu'une confession par an ; mais quand une personne s'est confessée dans le cours de l'année avec les dispositions requises, elle a un droit rigoureux à l'absolution. Or, si un enfant se confesse plus d'une fois durant l'année, et surtout s'il a confessé des péchés mortels, il a droit chaque fois à l'absolution, comme toute personne plus âgée, et le confesseur ne peut la lui refuser sans une véritable injustice. C'est la doctrine de saint Liguori. Après avoir dit qu'on est obligé d'absoudre les enfants à Pâques et lorsqu'ils sont en danger de mort, le saint Évêque ajoute : *Idque puto omnino dicendum etiam extra tempus mortis, vel præcepti, ut verius dicunt Sporer... In eo enim casu non solum adest justa causa utilitatis, ne pœnitens privetur gratia sacramentali, sed etiam necessitatis, ne ille forte maneat in mortali.... Imo non improbabiliter dicunt Sporer.... posse absolvi sub conditione hujusmodi pueros, etiamsi afferant peccata tantum levia, ne diu priventur gratia sacramentali et ne maneant in mortali, si forte habeant* (l. VI, n. 435).

La raison pour laquelle des prêtres, d'ailleurs excellents et pleins de zèle, se montrent difficiles à absoudre les enfants, est la crainte qu'ils n'aient pas la raison assez développée pour s'examiner ou concevoir une contrition suffisante de leurs péchés. On s'exagère les conditions nécessaires au fruit des sacrements, comme s'il fallait plus d'intelligence pour réparer la faute que pour la commettre. Mais, d'après le concile de Trente, la confession exigée est celle des péchés dont on a conscience après un examen diligent; examen, disent les théologiens, qui est proportionné à la capacité du pénitent. La seconde condition est la contrition, c'est-à-dire la douleur d'avoir offensé Dieu et le ferme propos de ne plus le faire. Or, sans être bien savant, l'enfant qui a pu pécher peut comprendre qu'il doit accuser ses fautes au confesseur et s'en repentir. Il n'en faut pas davantage ; il n'est pas de nécessité que l'enfant sache plus en détail tout ce que le catéchisme apprend sur le sacrement de Pénitence. C'est donc une vaine crainte qui prive si souvent l'enfant des bienfaits d'un sacrement auquel il a droit aussi bien que tous les autres chrétiens, et qui lui aurait été d'un si grand secours au milieu des premiers dangers de la vie!

DIXIÈME CAS

Un homme va à la messe tous les dimanches et ne fait pas d'autres exercices de piété ; il refuse d'aller aux vêpres. Son confesseur se contente de l'exhorter à assister aux offices du soir, et lui donne l'absolution sans exiger aucune promesse.

Remarques. — C'est une obligation à tous les chrétiens de sanctifier le dimanche en assistant à la messe et en s'abstenant des œuvres serviles. Le précepte de l'Église ne va pas au-delà. Mais ces pratiques suffisent-elles à l'entier accomplissement du troisième commandement de Dieu? Et celui qui a donné au culte divin la demi-heure que met le prêtre à offrir le saint sacrifice a-t-il véritablement sanctifié le dimanche? Plusieurs théologiens répondent négativement : ils demandent un plus grand nombre de pratiques, et notamment en France, on a enseigné plus d'une fois que c'est une obligation d'assister aux vêpres ; obligation, il est vrai, qui ne va pas au-delà du péché véniel, et dont on peut se dispenser sans aucune faute pour tout motif raisonnable. Les défenseurs de cette opinion se fondent sur l'usage commun qui a déterminé cette manière d'accomplir le troisième commandement (1)

Cette doctrine a eu pour origine l'usage très-louable où sont toutes nos paroisses de France de chanter vêpres les jours de fête. Dans les pays où les vêpres ne se chantent que dans les Chapitres, et non dans les églises paroissiales, jamais on ne voit les théologiens mettre en question si l'on est obligé d'assister aux vêpres du dimanche ; ils prescrivent d'entendre la messe et de s'abstenir des œuvres serviles ; ce sont les

(1) Voyez Sœttler, Bouvier, Gousset et autres, à l'explication du 3e article du décalogue. Ce dernier rapporte l'opinion des autres théologiens, mais sans lui donner son approbation. Le P. Gury dans les premières éditions de son *Compendium* suivait aussi le même sentiment; il a un peu modifié sa doctrine dans la dernière édition, comme nous le verrons bientôt.

deux points essentiels en qui ils font consister la sanctification du dimanche ; de plus ils exigent, en vertu de la loi naturelle, que les ignorants assistent aux instructions ou catéchismes, s'ils n'ont pas d'autre moyen de s'instruire des vérités de la foi ; ils engagent fortement à consacrer quelque temps de la journée à de pieux exercices, mais ils n'en font pas une obligation sous peine de péché véniel (1).

Reste à savoir si l'usage tel qu'il existe maintenant dans les paroisses de France peut créer une obligation directe de fréquenter les vêpres du dimanche. Nous ne le pensons pas. Pour que la coutume eût un semblable effet, il faudrait qu'elle fût introduite avec la volonté de s'engager sous peine de péché véniel, et que l'autorité supérieure de l'Église acquiesçât au moins tacitement à cette nouvelle loi. Or l'on ne peut dire ni l'un ni l'autre.

Concluons avec le P. Gury, dans sa dernière édition du *Compendium theologiæ moralis : Nec probabilius* (*est obligatio assistendi vesperis*) *sub levi, per se et directe* (t. I, n. 340). Ce n'est donc que par accident, à cause de l'obligation où l'on serait de s'instruire par les sermons qui se font aux vêpres, ou pour ne pas donner de scandale, que l'on serait tenu d'y assister.

Tout ce que nous avons dit dans ces notes regarde l'obligation stricte, et montre qu'un confesseur ne peut obliger sous peine de péché véniel à fréquenter les offices du soir. Mais il doit engager fortement toutes les classes de personnes à ne pas négliger ces pieux exercices qui remplissent si utilement le saint jour du dimanche : *In praxi autem sedulo inducendi sunt fideles ut officio vespertino, aliisve publicis divini cultus exercitiis, studiose interveniant* (Gury, *Compend.*, t. I, n. 340).

(1) Voyez Suarez, Liguori, Scavini, etc. Ce dernier se pose l'objection du précepte divin qui ne serait pas suffisamment accompli par la demi-heure consacrée à l'audition de la messe, et par la cessation des œuvres serviles; et il la résout ainsi : *Quoadusque ergo Ecclesia clare non indicet aliquid amplius requiri ad sanctificationem festorum, tuto tenere possumus per illa duo jam supra memorata (audiendo sacrum et abstinendo ab operibus servilibus) præceptum illud bene impleri quoad substantiam, et in se spectatum* (Tract. V, disp. 2, c. 3, a. 1).

P. S. — Cette seconde partie des réflexions sur l'administration des sacrements était sous presse, quand on a bien voulu nous faire connaître l'auteur, et nous communiquer l'approbation très-explicite du P. Gury, dont les appréciations donneront une autorité décisive à la méthode exposée dans ce beau travail. Trompé par la date mise en tête des cas pratiques, *Rome. Albano*, 23 *sept.* 1846, et par les approbations des théologiens romains, nous avions conjecturé que l'auteur était un curé de Rome ou des environs. Nous apprenons aujourd'hui que ces réflexions sont l'œuvre d'un prêtre français, qui a longtemps exercé le ministère paroissial dans un de nos diocèses avec de grands fruits. Se trouvant à Rome en 1846, il consulta sur sa méthode et reçut les plus flatteurs encouragements. Plus tard il soumit encore son écrit au P. Gury qui l'approuva hautement, et lui répondit en des termes qui seront la meilleure conclusion de ces *Réflexions*.

« Cette pratique m'a paru généralement bien bonne, excellente, admirable. Elle est très-propre à procurer le plus grand bien des âmes ; elle est très-conforme aux principes des meilleurs auteurs, et en particulier de saint Liguori. Je félicite l'auteur de ces réflexions ; par cette pratique il se prépare une belle couronne.

« Si cette manière de diriger les âmes paraît plus douce et plus large pour le pénitent, ce n'est pas la plus commode pour le confesseur. Quel zèle soutenu, quelle intense charité, quels soins assidus ne demande-t-elle pas de la part du directeur ! Ceux qui veulent conduire les âmes par une voie plus parfaite en les éprouvant plus longtemps avant de les admettre à la participation des sacrements, sont bien loin de prendre autant de peine. Il en coûte assurément bien moins de dire à un pénitent : vous reviendrez dans quinze jours ; que de le préparer, de l'encourager selon la méthode de M. le curé ».

E.-G. Desjardins S. J.

LETTRE DE S. E. LE CARDINAL-ARCHEVÊQUE DE MALINES

AUX PROFESSEURS DE L'UNIVERSITÉ DE LOUVAIN.

Nous publions, après les *Annales de la Philosophie chrétienne*, le document qui suit. Il complète la série des pièces relatives à la *Question de Louvain*, aujourd'hui heureusement assoupie.

Magnifice Domine Rector,

Professores clarissimi Universitatis catholicæ Lovaniensis,

Mense martio anni currentis ad vos misimus litteras Eminentissimi Cardinalis Patrizi circa difficultates doctrinales Lovanii motas, et petivimus documentum filialis obedientiæ decretis S. Sedis apostolicæ. Percepimus sinceras declarationes quas ea de re ad nos misistis ; sed mox rumor sparsus est sensum et vim responsionum Romanarum a quibusdam professoribus non intelligi ut par esset. Et reipsa ill. DD. professores Beelen et Lefebve hunc rumorem veritate niti nobis declararunt, summque desiderium ulterioris explicationis a S. Sede obtinendæ nobis manifestarunt, dicentes expositionem doctrinæ suæ factam die 1 februarii 1860 non esse reprobatam. Nos autem puritatem doctrinæ simul et animorum tranquillitatem cordi habentes denuo ausi fuimus ad Sanctissimum Dominum supplices accedere, humillime rogantes per litteras 1 augusti ut dignaretur dubia exorta novo lumine dissipare. Pater optimus benigne vota nostra excipiens ad nos mitti mandavit litteras quarum transumptum hic juxta mandatum apostolicum inscrimus.

Eminentissime ac Reverendissime Domine observantissime,

In litteris ab Eminentia tua tuisque suffraganeis episcopis die 1 hujus mensis augusti ad SS. D. Pium papam IX datis, judicium petitur ab apostolica Sede super dubiis quibusdam excitatis a J. Th. Beelen et J. B. Lefebve in cath Lov. univ. professoribus, circa responsiones SS. Cong. S. Officii et Indicis tum anno 1864, tum hoc anno 1866 Summi Pontificis auctoritate sancitas. Ast non ea sunt ista dubia quæ novam rei jam definitæ interpretationem ac declarationem requirant; iis enim penitus diluendis per ipsas Sacrarum Congregationum responsiones fit abunde satis. Imo non sine admiratione auditum est hujusmodi dubitationes fuisse propositas. Omnia profecto ad quæstionem Lovanii agitatam spectantia, ideoque etiam doctrinæ expositio a quatuor Lovaniensibus professoribus die 1 febr. 1860 subscripta ad examen fuerunt revocata et præ oculis habita, dum per memoratas responsiones quæstio definiretur. Porro viri catholici, multo vero magis ecclesiastici, id muneris habent, ut decretis S. Sedis plene, perfecte, absoluteque se subjiciant, e medio sublatis contentionibus quæ sinceritatis sensus afficerent.

Hæc sunt quæ nomine S. Patris a me significanda erant Eminentiæ tuæ ut ea cum episcopis suffraganeis communicare velis, et una cum iis prædictos professores aliosque idem sentientes moneas in Domino, et magis ac magis exhorteris ut sententiæ apostolicæ Sedis ex animo, sicut eos decet acquiescant. — Interim, etc.

Signatum C. C. Patrizi.

Romæ 30 aug. 1866.

Porro ex aliis litteris ejusdem Em. Card. liquet præfatam expositionem doctrinæ 1 febr. 1860 comprehendi in resolutione utriusque Cong. S. Officii et Indicis die 2 martii hujusce anni edita.

Hæ decisiones adeo claræ et luculentæ sunt, ut causa tanquam definitive decisa habenda sit. Scimus autem firmissimam Sanctissimi Domini voluntatem esse ut erroribus sublatis, omnes idem sentiant. Itaque

ut in perpetuum omnes dissensiones extinctæ permaneant, et in quæstione diu agitata jamque definita nihil optandum exspectandumque supersit, mittimus formulam litterarum subscribendam ab omnibus qui vel doctrinas reprobatas tradiderunt, vel iisdem aliquo modo adhæserunt.

Has litteras quam primum recipere gratissimum erit, ut quantocius in manibus Sanctissimi Domini deponantur, et cordi ejus hisce temporibus tam dire vexato levamen adferant.

Quæcumque bona salutaria vobis a Deo, omnis boni auctore precamur.

Mechliniæ, 17 decembris 1866.

Sign. ENGELB. card. etc.

FORMULA LITTERARUM.

Eminentissime Princeps, Ill. ac Reverendissimi Antistites,

Obsequens mandatis vestris hisce documentum filialis obedientiæ vobis exhibere festino, humillime rogans ut per manus vestras ad pedes Sanctissimi Domini Pii papæ IX deponatur.

Decisionibus S. Sedis apostolicæ diei 2 martii et 30 aug. hujus anni plene, perfecte absoluteque me subjicio. et ex animo acquiesco. Ideoque ex corde reprobo et rejicio quamcumque doctrinam oppositam, nominatim expositionem doctrinæ a quatuor professoribus subscriptam et die 1 februarii 1860 ad Eminentissimum Card. Præfectum S. Cong. Indicis transmissam, aliaque ad quæstionem Lovanii agitatam spectantia quæ Sedes apostolica reprobavit.

Profunda veneratione et omnimoda subjectione permaneo,

Eminentissime Princeps, Illustrissimi ac Reverendissimi antistites,

Humillimus ac obedien tissimus famulus.

CHRONIQUE.

—

1. Il n'entrait pas dans notre plan de raconter ces fêtes de Rome, où les catholiques de tous les pays du monde se sont rencontrés dans un élan magnifique de foi et d'amour. L'annonce d'un concile œcuménique faite par le Souverain Pontife est le présage d'un fait plus important encore, qui viendra couronner le pontificat si fécond de Pie IX. Dans la liste des questions adressées aux évêques pour une sorte de travail ou d'enquête préliminaire, nous en avons remarqué plusieurs relatives à la formation scientifique des jeunes lévites, aux études supérieures que doivent faire un certain nombre d'entre eux après le sacerdoce, et la a culture assidue des sciences ecclésiastiques par tous les membres du clergé. C'est la pensée même qui a inspiré notre œuvre, et qui a formé l'objet spécial de plusieurs articles imprimés dans ce recueil. Si la science a toujours été nécessaire au prêtre, elle l'est plus que jamais à notre époque de lutte acharnée contre tout bien et toute vérité, de perturbation universelle et profonde dans les idées. Or il est certain qu'en France notamment la situation est loin d'être bonne, en ce qui concerne les études théologiques. La Révolution a creusé une immense lacune qui n'est pas comblée.

2. La librairie Vivès a livré aux souscripteurs les tomes III, IV, V, VI des *Dogmes théologiques* de Petau, et le tome III de Reiffenstuel. Nous avons déjà fait connaître ces éditions et indiqué ce qu'elles ont de particulier. Signalons seulement quelques-unes des annotations de M. Pelletier, l'éditeur de Reiffenstuel, sur plusieurs points de jurisprudence canonique. La 27e traite de la nécessité d'étudier, même aujourd'hui, le 2e livre des décrétales, sur les jugements ecclésiastiques. La 28e est intitulée : *Ingredi presbyterium et ad altare propinquare laïcis retitum*. Benoit XIII, dans le concile romain de 1725, a rappelé cette défense et l'a sanctionnée *interdicti pœna ipso facto incurrenda et Romano Pontifici reservata*. La peine n'a d'application que dans les lieux soumis à ce concile, mais elle montre l'importance d'un point de discipline aujourd'hui trop négligé. Le 34e traite de l'usage de l'anneau permis aux prélats, aux chanoines et aux docteurs. Outre le décret II,

2241, ad 11, du 4 août 1663, M. Pelletier aurait pu citer ceux du 20 novembre 1628 et du 22 juin 1630, qui défendent aux chanoines l'usage de l'anneau pendant la messe. La 44e annotation établit que les chanoines ne satisfont pas à leur obligation s'ils récitent leur office en particulier pendant que les chapelains et les musiciens le chantent.

3. *Vie et Œuvres de la bienheureuse Marguerite-Marie Alacoque.* (2 vol. in-8° XXXI-612, XXXV-569 pp. Paray-le-Monial, au Monastère de la Visitation ; Paris, Poussielgue frères). Nous venons de recevoir ce bel ouvrage annoncé depuis plusieurs mois. L'exécution typographique, confiée aux presses de M. Mame, est digne de ce célèbre établissement, et répond à la valeur du contenu. Deux photographies, placées en tête de chaque tome, représentent l'une la bienheureuse avec une série de sujets qui se rattachent à sa personne, l'autre le monastère de Paray-le-Monial où elle a vécu. Le premier volume renferme la vie de Marguerite-Marie Alacoque, écrite par ses contemporaines, avec diverses pièces. Le second volume s'ouvre par la correspondance de la Bienheureuse : sur 133 lettres ici imprimées, 31 seulement étaient déjà connues. Vient ensuite la vie de la bienheureuse écrite par elle-même d'après l'ordre de son confesseur, et divers opuscules spirituels. Ces pièces sont inédites, à l'exception d'une seule de peu d'étendue. Il est inutile de faire ressortir l'immense intérêt qui s'attache à cette publication.

4. Un ouvrage que nous attendons avec impatience, c'est celui que prépare M. Charles Gérin, juge au tribunal de la Seine, sur la fameuse Assemblée de 1682. L'auteur a le premier découvert une foule de documents du plus haut intérêt, qui éclairciront d'une manière définitive un point d'histoire intéressant à beaucoup de titres. Nos lecteurs se rappellent les pièces publiées par M. Bouix dans sa double série d'articles (*La Vérité sur la Faculté de théologie de Paris, de* 1663 *à* 1682, tom. VIII, pp. 97, 208, 431, 483. — *La Vérité sur l'assemblée de* 1682, t. XI, premier de la nouvelle série, pp. 97, 228, 311, 393). Ils n'ont pas oublié non plus que les pièces si curieuses renfermées dans ces articles sont dues aux investigations pleines de bonheur du savant magistrat parisien. Nous nous empresserons de rendre compte de son livre aussitôt qu'il aura paru.

E. HAUTCŒUR.

Arras. — Typ. ROUSSEAU-LEROY, rue Saint-Maurice.

ÉTUDE CRITIQUE SUR LES ÉVANGILES.

—

Neuvième article.

—

DIFFICULTÉS INTRINSÈQUES SOULEVÉES CONTRE L'AUTHENTICITÉ ET L'INTÉGRITÉ DES ÉVANGILES. — RÉPONSE A CES DIFFICULTÉS.

Les deux premiers Évangiles ne sont pas des compositions impersonnelles. — Rien en saint Matthieu ne décèle ni une œuvre de remaniement ni une origine tardive. — Différence de généalogie. — Cet Évangile fut rédigé en hébreu. — Notre texte grec est la traduction fidèle de l'original.

Après avoir exposé les principales preuves intrinsèques de l'authenticité et de l'intégrité des Évangiles, nous devons faire connaître et résoudre les objections que nous opposent à ce point de vue nos adversaires. Déjà nous en avons indiqué plusieurs ; nous rapporterons les autres, et nous examinerons successivement la valeur et la portée de toutes.

Tout d'abord, l'on prétend que nos deux premiers Évangiles, ceux de saint Matthieu et de saint Marc, ne présentent aucun cachet individuel, mais qu'ils sont des compositions impersonnelles où l'auteur disparaît complétement ; que, partant, il faut les tenir comme le résultat d'une élaboration lente et multiple.

Nous répondrons que vouloir toujours décider de l'origine d'une œuvre littéraire par les critères intrinsèques, c'est-à-dire par la comparaison soignée et minutieuse des particularités de cette œuvre avec le caractère, les préoccupations, les tendances, la situation de l'écrivain, c'est recourir à une voie ardue et facilement trompeuse. Bien des auteurs, en effet, restent inconnus ou douteux, soit parce que nous ne connaissons pas assez leur biographie, soit parce qu'ils ont évité de se produire ou que les occasions d'accuser leur personnalité leur ont manqué, ce qui fait que plusieurs œuvres littéraires d'une très-grande valeur se verraient condamnées à rester éternellement impersonnelles et anonymes, si on ne les devait juger qu'à la lumière des critères internes. C'est donc, avant tout, en s'appuyant sur les dépositions de l'histoire, et sur le consentement des témoins compétents, qu'il faut trancher la question de savoir qui fut l'auteur de tel ou tel ouvrage. Or, les témoins les plus dignes de foi, une tradition inattaquable, attribuent nos deux premiers Évangiles à saint Matthieu et à saint Marc, de sorte qu'on ne pourrait nier leur provenance quand bien même le cachet personnel d'originalité leur ferait défaut. Toutefois, nous reconnaissons bien volontiers, ainsi que nous l'avons fait au chapitre précédent, que si à l'autorité des témoignages irrécusables viennent s'ajouter des caractères intrinsèques, des signes individuels, des indices propres qui trahissent l'auteur, l'authenticité de son écrit n'en devient que plus manifeste et plus incontestable. C'est ainsi que nous établissons et par le témoignage de l'histoire et par les indices internes l'authenticité des écrits de Xénophon et leur cachet individuel. Mais est-il vrai que nos deux premiers Évangiles ne présentent point de traits particuliers qui en révèlent les auteurs? Après ce que nous avons établi précédemment, il est impossible de le prétendre. Nous avons vu, en effet, que le premier Évangile a un ca-

ractère distinctif, une physionomie spéciale qui en trahit la provenance et la destination. L'auteur se sert de mots hébreux sans les expliquer ; il emploie le langage parabolique bien plus que les autres Évangélistes ; il imite les auteurs de l'Ancien-Testament, surtout pour la généalogie ; il cite les prophètes beaucoup plus souvent que ses collègues et cela dans le but avoué de faire voir à ses lecteurs que Jésus est bien le Messie promis à Israël ; seul, il rapporte des maximes et des doctrines qui ne s'adressaient qu'aux Juifs ; il parle en connaisseur d'impôts et de numéraire ; il s'exprime si modestement et si humblement au sujet de Matthieu qu'on reconnaît que c'est l'auteur qui est en jeu. Le ton, la couleur de l'œuvre entière dénotent donc un écrit qui s'adresse à des judéo-chrétiens et qui a eu pour rédacteur saint Matthieu ; nous en citerons comme nouvelles preuves deux particularités de cet Évangile. Il est le seul dont le rédacteur désigne l'arrivée du Messie sous le nom de règne des cieux : *Appropinquavit enim regnum cœlorum* (III, 2) ; et qui, parlant à ses lecteurs, affecte de dire que Dieu est particulièrement leur père : *Et glorificent Patrem vestrum qui in cœlis est* (V, 16) ; *Pater vester* (VI, 8, 14, 15, 26, 32) ; *Non cadet super terram sine Patre vestro* (X, 29) ; *Sic non est voluntas ante Patrem vestrum* (XVIII, 14), etc. : ce langage n'était familier qu'aux Juifs et ne pouvait s'adresser qu'à eux. En second lieu, quand cet Évangile décrit les signes avant-coureurs de la ruine de Jérusalem, il prend un soin si particulier de mettre à l'abri de cette triste éventualité ceux auxquels il s'adresse : *Qui legit intelligat : Tunc qui in Judæa sunt fugiant ad montes : Et qui in tecto, non descendat tollere aliquid de domo suâ : Et qui in agro, non revertatur tollere tunicam suam. Orate autem ut non fiat fuga vestra in hieme vel sabbato* (XXIV, 15 et suiv.), qu'on voit clairement qu'il parle aux Juifs de Jérusalem et de la Judée. Ainsi, une analyse approfondie du premier Évangile fait

voir qu'il répond de tous points à ce que l'histoire nous apprend de sa provenance et de sa destination. Il n'est donc pas un écrit impersonnel.

La physionomie distinctive de l'écrit de saint Marc, telle que nous l'avons fait ressortir dans le chapitre précédent, suffirait à elle seule pour réfuter l'allégation de nos adversaires. Toutefois, nous allons répondre à leur objection par de nouveaux arguments. Le second Évangile se signale par une couleur et par une forme archaïque prononcée qui convient parfaitement à saint Marc. Nous avons dit que s'il est rédigé en grec, la structure des phrases en demeure profondément araméenne; qu'on en juge par ces deux passages choisis au hasard : Ἔρχεται ὁ ἰσχυρότερός μοῦ ὀπίσω μοῦ, οὗ οὐκ εἰμὶ ἱκανὸς κύψας λῦσαι τὸν ἱμάντα τῶν ὑποδημάτων αὐτοῦ : « Un plus puissant que moi vient après moi. Je ne suis pas digne de délier les cordons de sa chaussure » (I, 7); Ἀλλ' εὐθὺς ἀκούσασα γυνὴ περὶ αὐτοῦ, ἧς εἶχε τὸ θυγάτριον αὐτῆς πνεῦμα ἀκάθαρτον, ἐλθοῦσα προσέπεσε πρὸς τοὺς πόδας αὐτοῦ : « Car une femme dont la fille était possédée d'un esprit impur, ayant entendu dire qu'il était là, vint aussitôt se jeter à ses pieds » (VII, 25). Saint Marc s'éloigne de saint Matthieu dans la manière de narrer les faits; si son récit est généralement plus bref, plus concis, il est parfois beaucoup plus détaillé et renferme des choses omises par le premier Évangéliste (1). L'auteur indique soigneusement, et souvent même mieux que saint Luc, les circonstances accessoires et toutes les particularités de l'événement. Ainsi, en parlant de la guérison du paralytique,

(1) Marc, I, 19, 20; II, 23, 26; III, 1; V, 14; X, 17, 21-23, 26; avec Matth., IV, 21, 22; VIII, 33; XII, 1, 4, 9; XIX, 16, 21, 23-25; et encore Marc, I, 29-34; II, 3-12; III, 7-12, 23, 26; IV, 1-9, 13-20; V, 22-43; VI, 17-29, 32-44, 53-56; VII, 15, 16, 18, 23, etc; avec Matth., VIII, 14, 16; IX, 2, 8, 18, 25; XII, 15-16, 25, 26; XIII, 1-9, 18-23; XIV, 3-21, 34-36, etc. Enfin Marc, I, 2, 21-28, 35-38; III, 20, 21; IV, 26-29; VI, 30, 31; VII, 32-37; VIII, 12-26; IX, 37, 39; XII, 41-44; XIV, 51, 52; XV, 28; XVI, 10, 11, 19, 20, qui n'ont pas leurs correspondants en saint Matthieu.

chap. II, il observe que ceux qui le portaient, ne pouvant arriver jusqu'à Jésus à cause de la multitude qui l'entourait, découvrirent le toit de la maison où il se trouvait, et, par l'ouverture qu'ils avaient pratiquée, firent descendre le patient dans son lit et le déposèrent aux pieds du Sauveur. A propos de l'hémorroïsse, il rapporte que cette femme avait beaucoup souffert du traitement des médecins, et que son mal allait toujours en empirant. C'est lui aussi qui raconte le plus au long la délivrance du possédé du pays des Gérséniens, ch. V; la résurrection de la fille de Jaïre, *ibid.*; la guérison du lunatique, ch. IX. Partout dans son récit nous pourrions signaler des additions qui précisent mieux les différentes circonstances de personnes, de temps et de lieux. Mais, si les faits occupent toujours la place principale dans le récit de saint Marc, cet Évangéliste ne néglige pas pour cela les points principaux de la doctrine du Sauveur : il rapporte même deux instructions de Jésus-Christ que ne donnent pas les autres (IV, 26-29; XIII, 33-36). Cette précision et ce détail des moindres circonstances, qui dénotent la main d'un témoin oculaire, donnent de l'action et de la vie à la narration. Au lieu de raconter simplement comme les autres évangélistes, il fait parler ses personnages (IV, 39; V, 4; V, 8); il aime à employer le présent au lieu du prétérit (I, 40; II, 3, 4; III, 4, 5, 13, 20, 31, 34; IV, 37) : sous sa plume le mot εὐθέως répété jusqu'à trente-six fois dans les dix premiers chapitres, active la rapidité de l'exposition et sert de transition pour passer d'un événement à un autre. Ajoutez à cela la prédilection de l'auteur pour les diminutifs tels que παιδίον, θυγάτριον, κοράσιον, κυνάρια, ἰχθύδια; des mots latins grécisés comme σπεκουλατωρ (VI, 27); enfin un ordre chronologique mieux suivi qu'en saint Matthieu, et il deviendra impossible de prétendre qu'il manque d'originalité et de cachet personnel. Par conséquent, il est faux de dire que nos deux premiers Évangiles ne sont que des compositions im-

personnelles, qu'ils manquent de tout indice qui en révèle les auteurs. En effet, soit qu'on les analyse au point de vue du public auquel ils étaient destinés, soit qu'on les étudie par rapport au but, à la fin que se proposaient leurs rédacteurs, soit enfin qu'on en examine le style, qui toujours révèle l'homme, les deux premiers Évangiles revêtent une physionomie particulière, trahissent une origine personnelle.

Mais nos adversaires s'obstinent et veulent à toute force dénier, au moins à l'écrit de saint Matthieu, les traits d'une seule physionomie et l'empreinte d'une individualité distincte. On y remarque, disent-ils, une élaboration lente, successive et multiple. La preuve, c'est que cet écrit est formé de parties disparates; c'est qu'il se distingue par l'absence de ces détails dont le défaut dénote un narrateur écrivant longtemps après les événements; c'est qu'il y règne un enchaînement chronologique inexact et qu'on y répète les mêmes faits; c'est enfin que le merveilleux des deux premiers chapitres surtout trahit la légende.

Que l'Évangile de saint Matthieu renferme des éléments disparates au point de vue doctrinal, c'est ce que l'on n'a pu prouver, et ce dont l'exégèse démontre la fausseté. S'il existe entre quelques sentences de ce livre d'apparentes contradictions, elles se concilient parfaitement, ainsi que nous l'établirons quand il sera question du caractère doctrinal de l'Évangile de saint Matthieu. On ne saurait donc faire fonds sur ces prétendues contradictions pour affirmer que cet Évangile est le produit d'un développement lent ou la transformation successive d'un écrit primitif.

A ceux qui prétendent qu'un témoin oculaire fait toujours une exposition très-circonstanciée des événements, tandis que c'est le propre d'un écrivain relatant des traditions d'omettre les détails pour s'en tenir aux généralités, nous donnerons la réponse suivante : Un écrivain

qui se propose un but doctrinal ne fait entrer dans le cadre de son récit que ce qui va droit à son but. Or, le but final de saint Matthieu, nous l'avons constaté, est de faire ressortir que Jésus-Christ est le Messie. Poursuivant sans cesse cette fin principale, n'est-il pas naturel que saint Matthieu évite de décrire les particularités et les circonstances secondaires des événements, pour ne s'attacher qu'à la substance des faits et hâter ainsi sa démonstration? Donc la marche suivie dans le premier Évangile est de tous points conforme au plan que s'est tracé l'auteur, et bien loin de combattre l'authenticité de cet écrit, elle en devient, au contraire, une preuve manifeste.

Nous avons vu, en étudiant l'origine des Évangiles, qu'ils sont le résumé des prédications des Apôtres qui, dans leurs discours, ne s'astreignaient pas à suivre un ordre rigoureusement chronologique. L'examen particulier de l'écrit de saint Matthieu et de sa destination nous a rendu compte des raisons qui portèrent cet Évangéliste à abandonner la marche chronologique pour suivre un ordre logique nécessité par son plan et par la fin qu'il se proposait d'atteindre. Par conséquent, ce défaut, comme le précédent, s'explique par le but final que se proposait l'auteur, et par les exigences de sa démonstration. Nous ferons observer que nos adversaires voient souvent un enchaînement inexact là où les faits se suivent chronologiquement. Par exemple, ils prétendent que la purification du temple, dont saint Matthieu parle au chapitre XXI et qui eut lieu pendant le dernier séjour de Jésus-Christ à Jérusalem, est le même événement que rapporté saint Jean, dans son chapitre II, comme ayant eu lieu au début du ministère public du Sauveur. Dès lors, ils soutiennent que l'ordre est interverti dans le premier Évangile. Mais ces purifications sont deux faits distincts, c'est à tort qu'on les confond, et, partant, on ne saurait rien en conclure

pour voir une transposition de faits dans le premier Évangile (1).

On veut que certains récits, certains événements soient répétés deux fois, et l'on conclut de là que l'auteur a eu recours à deux espèces de sources écrites. On indique comme récits de ce genre deux guérisons d'un démoniaque muet (IX, 32 et suiv., XII, 22 et suiv.) ; la double demande de miracles faite par les Pharisiens (XII, 38 et suiv., XVI, 1 et suiv.); les multiplications miraculeuses des pains (XIV, 13 et suiv., XV, 32). Mais, quand l'on examine sans parti pris les faits allégués, l'on se sent parfaitement en droit de voir dans ces récits des événements distincts, et cela d'autant plus que de pareilles guérisons et d'autres événements miraculeux se reproduisirent vraisemblablement plusieurs fois (2). D'ailleurs, la relation qui nous en est faite renferme, à côté de plusieurs ressemblances, des différences assez notables pour conclure à des événements distincts. L'on peut s'en convaincre en comparant les passages que nous avons signalés. Nous ne citerons ici qu'un exemple. Lorsqu'il est question de la multiplication des pains, le temps que le peuple passe avec Jésus-Christ, le lieu où le miracle s'accomplit, la quantité des provisions et de la desserte, le nombre de ceux qui sont nourris, la direction que prend le Sauveur après avoir opéré le prodige, tout cela est différent de part et d'autre. Enfin, l'on veut que les miracles contenus dans les deux premiers chapitres soient un indice certain qu'il y a là une légende. Il faudrait le prouver, et on ne saurait le faire. Nous dirons que cette objection renferme une inconséquence critique. Et en effet, si la présence du merveilleux pouvait légitimer quelque objection contre l'authenticité de ces deux chapitres, elle en soulèverait du même coup contre l'ensem-

(1) Adalbert Maïer. Einleitung, p. 60 et suiv.
(2) Adalbert Maïer, *ibidem*.

ble du livre, puisque le miracle s'y rencontre à chaque pas. Que si la présence du miracle ne peut mettre en doute l'origine apostolique du corps de l'écrit, il ne saurait davantage infirmer la provenance apostolique des deux premiers chapitres. Nous répondrons d'ailleurs plus directement à cette objection, lorsque nous traiterons de la crédibilité des Évangiles en général, car nous établirons alors qu'il n'y a ni mythe ni légende dans ces écrits. Aucune des raisons que l'on vient d'alléguer n'établit donc que l'Évangile de saint Matthieu soit une œuvre de remaniements et de retouches (1).

On va plus loin, et on prétend qu'il y a dans l'Évangile de saint Matthieu des anachronismes et des inexactitudes impardonnables à un témoin oculaire et auriculaire. On appuie cette prétention sur ce qui est dit, XXIII, 35, de la mort de Zacharie, fils de Barachie, tué entre le temple et l'autel. Comme Josèphe nous raconte (2) qu'un certain Zacharie, fils de Baruch, fut, pendant la guerre de Judée, tué par les zélateurs, au milieu du temple, vers l'an 67 ou 68, c'est-à-dire peu de temps avant la ruine de Jérusalem, l'on veut que l'auteur du premier Évangile parle de ce Zacharie, et qu'ainsi il trahisse une date postérieure à celle que nous assignons à la rédaction de cet écrit. L'on se fonde, en second lieu, sur le prétendu congé que, selon saint Matthieu, Jésus-Christ aurait pris de ses disciples en Galilée, tandis que nous savons pertinemment qu'il leur adressa son dernier adieu sur le mont des Oliviers, près de Jérusalem. La conclusion qu'on tire, c'est que l'auteur n'est pas contemporain de Jésus-Christ.

Il n'est pas difficile de répondre à cette objection. Za-

(1) Olshausen. *Apostolica ev. Matth. origo defenditur*. 3 Progn. Erl., 1835-1837. Rordam. *De Fide Patr. Ecclesiæ antiquissimæ in iis quæ de origine evang. canon.*, *maxime Matthæi tradiderunt*. Hafn. 1839. Guerike, Einleitung, s. 246.

(2) *De Bell. judaic.*, l. IV, c. XIX.

charie, dont parle Josèphe, n'est pas celui auquel le Sauveur fait allusion. Celui que Jésus-Christ a en vue est évidemment Zacharie, fils du grand-prêtre Joïada, dont il est question au second livre des Paralipomènes (v, 34), et que le roi Joas fit lapider dans la cour du temple. La tradition, les témoignages les plus antiques ne laissent pas de doute à cet égard. « Joïada, dit saint Jérôme, était, suivant l'Écriture, un homme pieux et juste ; or, Barachie veut dire en hébreu saint et juste ; voilà pourquoi ce nom fut donné à Joïada », d'après la coutume juive d'imposer plusieurs noms au même personnage. Nous apprenons, du reste, du même saint Jérôme, que le texte des Nazaréens, qui était l'original hébreu de saint Matthieu, portait en cet endroit, le nom de Joïada, et non celui de Barachie. Il n'y a donc pas d'anachronismes dans le récit de saint Matthieu. Quant aux inexactitudes qu'on lui reproche, elles ne sont qu'apparentes et résultent de la fausse interprétation que l'on donne à ses paroles. La principale objection soulevée, sous ce rapport, porte, avons nous dit, sur la fin de son Évangile qui semblerait indiquer que Jésus-Christ prit congé de ses Apôtres en Galilée, tandis qu'il les quitta définitivement sur le mont des Olives.

Si l'on compare, sans arrière-pensée, les récits des Évangélistes touchant les actes et les paroles de Jésus-Christ après sa résurrection, l'on se convaincra sans peine qu'ils nous ont appris peu de chose à ce sujet, si bien que saint Matthieu clôt déjà sa narration par l'apparition que le Sauveur fit à ses disciples en Galilée, sans même mentionner son Ascension. Il est vrai que ce qu'il dit en cet endroit nous initie à une particularité dont le théâtre fut la Galilée, et que nous ne connaîtrions point sans lui, puisqu'il est seul à en parler. Ce passage de saint Matthieu ne pourrait prêter matière à discussion que dans le cas où l'on démontrerait, en se basant sur des preuves certaines,

que les paroles rapportées par l'Évangéliste ne furent point prononcées en Galilée, mais seulement en Judée. Or, c'est ce que l'on ne peut établir. Comme ces paroles conféraient la mission et les pouvoirs de l'apostolat et du ministère évangélique et en prescrivaient les obligations, il était naturel que Jésus-Christ les fît entendre plus d'une fois. Une raison qui put le déterminer à les proférer en Galilée, c'est que plusieurs de ses disciples, habitant ce pays, ne devaient pas les ouïr sur le mont des Oliviers (1). Nous venons de dire que saint Matthieu se tait au sujet de l'Ascension du Sauveur ; saint Jean n'en parle pas non plus. C'est que l'histoire de Jésus-Christ sur cette terre avait pour terme naturel sa résurrection, par laquelle il avait fait éclater sa victoire sur la mort et établi sa divinité de la façon la plus éclatante. A partir de ce moment, il n'appartenait plus à ce monde matériel, en sorte que le récit de sa vie terrestre n'embrassait pas nécessairement l'histoire de son Ascension.

On objecte encore contre l'Évangile de saint Matthieu, que la généalogie qu'il trace de Jésus-Christ, comme l'histoire qu'il rapporte de sa miraculeuse naissance, n'ont pas été reproduites par saint Marc, et que saint Luc donne du Sauveur une généalogie toute différente. Il y a là, dit-on, un indice que le début de l'Évangile de saint Matthieu est une pièce surajoutée.

Mais, nous le demandons, que peut-on conclure contre le récit de saint Mathieu de ce que saint Marc n'a pas reproduit les deux premiers chapitres du livre de cet Évangéliste ? Pour que l'objection fût sérieuse, il faudrait établir que chaque Évangéliste a dû et voulu retracer tous les traits, tous les détails de la vie du Sauveur. Or, nous avons démontré le contraire, et nous avons vu que chacun s'était proposé un dessein particulier et avait relaté ce qui

(1) Haneberg, *Geschichte der Biblischen Offenbarung*, p. 685.

était plus conforme à ce dessein. Comme le but de saint Marc était de faire connaître Jésus-Christ, Fils de Dieu (*Evangelium Jesu-Christi, Filii Dei* (I, 1), par les miracles qu'il avait opérés pendant le cours de sa vie publique, et de donner un résumé concis des principaux points de sa céleste doctrine, il était naturel qu'il ne commençât son histoire évangélique qu'à la prédication de saint Jean-Baptiste. L'on comprend dès lors pourquoi saint Marc n'a pas jugé à propos de parler de la généalogie et de la naissance du Sauveur. Il n'en était pas ainsi de saint Matthieu ; les nécessités de son sujet le forçaient à entrer dans ces détails. Il devait prouver aux Juifs que Jésus de Nazareth, en qualité de Messie, descendait de David par Abraham, qu'il était né d'une Vierge à Bethléem de Juda. Conséquemment il lui fallait tracer la généalogie du Christ et décrire sa miraculeuse naissance à Bethléem. Nous avons déjà dit qu'il partage la somme des générations en trois parties d'un nombre égal, imitant en cela les auteurs de l'Ancien Testament. Or, un Juif seul écrivant pour des Juifs pouvait connaître et suivre cet usage. La première partie de l'objection est donc sans valeur ; passons à la seconde. On ne se trompe pas, en prétendant que saint Luc donne de Jésus-Christ une généalogie différente de celle que trace saint Matthieu ; mais on se trompe étrangement dans la conclusion qu'on tire de ce fait. Saint Matthieu, écrivant pour des Juifs, donne, selon la coutume hébraïque, la généalogie légale de Jésus-Christ, ou l'arbre généalogique de Joseph, non pas que celui-ci fût le père naturel de Jésus, mais parce qu'il était l'époux de Marie, et que les deux lignes de David, souche commune d'où ce couple descendait, Joseph par Salomon, Marie (1) par Nathan, autre fils

(1) « Mirjam ou Marie, c'est-à-dire la *maîtresse*, ou l'*Etoile de la mer*, descendait de David par Eli, son père, fils de Mattath. Par Anne, sa mère, elle descendait d'Aaron, et était de ce côté parente d'Elisabeth. Elle

de David, avaient été réunies quatre fois dans l'espace de mille ans. Saint Luc, au contraire, qui a pour habitude constante de réagir contre les usages hébraïques, donne la généalogie naturelle de Jésus-Christ par Marie, fille d'Éli ou Éliacim ou encore Joachim (1), car ces noms sont identiques en hébreu. Voilà la raison de la différence qui existe entre ces deux généalogies ; l'une est celle de Joseph, père légal de Jésus ; l'autre est celle de Marie, sa mère réelle par nature. Jésus-Christ descendait donc doublement de David, par Nathan et par Salomon, et cela d'autant que les deux lignes s'étaient unies plusieurs fois dans le cours des siècles, en sorte que le sang des deux se trouvait en Marie, et encore parce qu'une tradition digne de foi veut que Joseph ait été le cousin de la sainte Vierge. Si Jésus-Christ appartenait à la race de Juda, par Anne, son aïeule, de la race d'Aaron, parente d'Élisabeth, il tenait aussi à la tribu de Lévi. Les deux Talmuds eux-mêmes conviennent que Marie descendait d'Éli, et que Jésus était du sang royal. Ils reconnaissent également que, d'un autre côté, il tenait à la tribu de Lévi. Nos lecteurs comprennent maintenant que la divergence des généalogies ne saurait en rien infirmer l'authenticité de celle qu'a tracée saint Matthieu. Fauste, célèbre manichéen, qui ne pouvait ac-

était née le 8 septembre de l'année 733, et 21 ans avant l'ère chrétienne. D'après les calculs de quelques astronomes, c'était en ce jour que, deux mille cinq cent vingt-et-un ans auparavant Noé était sorti de l'arche et avait posé le pied sur la terre purifiée par le déluge. » Sepp, *Vie de N.-S. Jésus-Christ*, traduite par Charles Sainte-Foi, p. 167-168.

« Marie étant fille de David devait, selon la loi, épouser Joseph, son plus proche parent, fils de Jacob, frère de Cléophas, et qui descendait comme elle de David, avec cette différence que Marie était issue de l'ancienne ligne de Bethléem par Nathan et que Joseph descendait de la même ligne par Salomon. Elle fut fiancée selon le rite accoutumé avec Joseph, le 23 janvier 717, dans la ville de Nazareth, de la tribu de Zabulon. » Sepp, *ibid.*, p. 169.

(1) Cornelius à Lapide. *Comment. in Luc.*, cap. III. « Sic Joachim, rex Juda, vocatur Eliachim, IV Reg., XXIII, 34 et II Paral. XXXVI, 4 ; ac Eliachim pontifex vocatur Joachim, Judith, IV, 11. »

corder avec les sentiments de ceux de son parti la généalogie de Jésus-Christ qui ouvre l'Évangile de saint Matthieu, s'est efforcé de trouver des raisons pour démontrer qu'elle était fausse. Pour cela, il a comparé, comme les rationalistes modernes, saint Matthieu avec saint Luc, qui ont rapporté cette généalogie différemment. Comme il ne pouvait les accorder, il les abandonne pour suivre saint Marc et saint Jean, qui n'appellent point Jésus le fils de David, mais uniquement Dieu et Fils de Dieu, et il en conclut qu'il n'était pas né comme saint Matthieu et saint Luc l'avaient écrit. Saint Augustin rétorque son argument, en lui faisant voir que cette généalogie avait toujours été lue dans l'Église depuis le temps des Apôtres, comme le reste de cet Évangile, qu'ainsi elle avait la même autorité, et en montrant que l'Église catholique et apostolique avait toujours cru que Jésus-Christ, Fils de Dieu selon la divinité, était fils de David selon la chair (1). La difficulté qui nous occupe a donc été tranchée déjà dès les temps les plus reculés.

Mais, dit-on encore, les premiers témoins qui nous apprennent que saint Matthieu est le rédacteur du premier Évangile, déclarent qu'il l'écrivit en hébreu. Or, l'inspection du texte prouve qu'il a été rédigé en grec (2). Conséquem-

(1) Apud August., l. III, *Cont. Faust*, c. I; l. XXIII, c. II et V.

(2) Jusqu'au XVIe siècle les savants, d'accord avec l'Église primitive, s'accordèrent à reconnaître que l'Evangile de saint Matthieu avait été rédigé en syro-chaldaïque. A cette époque des doutes commencèrent à surgir sous ce rapport. « Érasme, qui n'avait aucune connaissance de la langue hébraïque, a été un des premiers qui se soit opposé là-dessus au sentiment commun de l'antiquité : mais les raisons qu'il produit sont si faibles, qu'il se rend même quelquefois ridicule, lorsqu'il veut parler en critique d'une matière qu'il ignorait entièrement. Il s'en rapportait pour tout ce qui regardait la langue hébraïque à Œcolampade, qui n'en sachant guère plus que lui, le fit tomber en des fautes grossières, qui donnèrent occasion à ses adversaires, surtout à Stunica, savant espagnol, de lui reprocher son ignorance. Le cardinal Cajétan, qui ne savait ni hébreu ni grec, a suivi aveuglément sur ce sujet les fautes d'Érasme, n'étant pas capable de les corriger. Mais la plupart des catholiques ont abandonné en

ment, le témoignage des Pères, étant erroné sur ce point, ne saurait plus garantir la vérité du fait de la rédaction elle-même, ce qui fait que l'authenticité du premier Évangile s'appuie sur une base ruineuse.

Quand bien même nous accorderions (nous ne l'accordons pas et nous allons réfuter cette hypothèse) que le rapport de Papias ait induit en erreur les Pères et les écrivains ecclésiastiques sur l'idiome original dont se servit saint Matthieu pour la rédaction de son Évangile, cette erreur sur un détail secondaire ne détruirait en rien la vérité historique de l'origine du premier Évangile par saint Matthieu. Cette origine ne s'appuie pas seulement sur les paroles de Papias, elle s'appuie sur le témoignage universel des Pères et sur l'autorité de toutes les Églises fondées par les Apôtres, et qui reçurent d'eux les Écritures. Le fait est donc incontestable : saint Matthieu est l'auteur du premier Évangile, qu'il l'ait rédigé soit en hébreu, soit en grec, — ainsi que les catholiques s'en sont toujours servi dès les premiers commencements de l'Église, et que nous le possédons encore aujourd'hui.

Mais nous soutenons que saint Matthieu a bien réellement écrit le premier Évangile en hébreu ou syro-chaldaïque ; et voici nos preuves.

Le témoignage de Papias, dit-on, est de nulle valeur,

cela Cajétan, pour ne pas combattre sans raison et sans jugement une tradition établie sur de bons actes. » Rich. Sim., *Hist. crit.*, v, p. 48 et 49; Calvin et Flacius Illyricus ont également suivi Érasme. A une époque plus rapprochée de nous, Wetstein, *Nov. Test. græc.* Amstelod., 1751, p. 223 et suiv.; Marsh, *Traité sur la langue originale de l'Évangile de Matthieu*, Halle, 1755 ; Schubert, *Dissert. qua in sermonem, quo Evangelium Matthæi conscriptum fuerit inquiritur*, Goetting, 1810 ; plusieurs autres encore et notamment Hug, dans son *Introduction*, p. 14 et suiv. ont soutenu cette thèse qu'on abandonne généralement aujourd'hui. Ils ont cherché à appuyer leur dire en dépréciant l'autorité de Papias et en recourant à quelques critères internes. Mais tout ce qu'ils mettent en avant a été de longue date victorieusement réfuté par Richard Simon. Voir *Hist. crit.*, c. v et vi.

parce qu'Eusèbe appelle ce personnage un esprit médiocre. Mais Eusèbe ne le qualifie ainsi qu'une seule fois, et c'est lorsqu'il lui reproche d'avoir donné dans l'erreur des Millénaires. Or, on comprend que, mal disposé alors à l'égard de Papias, Eusèbe ait exagéré son expression dans le jugement qu'il portait sur lui. Ce qui le fait croire, c'est que dans d'autres circonstances, il lui décerne les plus grands éloges, parle en très-bonne part de ses écrits qu'il met largement à profit. Du reste, il ne faut pas une forte dose d'intelligence pour déposer au sujet d'un fait ; or, ici Papias se contente de déclarer ce qu'il avait appris de saint Jean. Il déclare, en effet, que ce qu'il dit de saint Matthieu vient de cette source, et il répond ainsi d'avance à ceux qui veulent qu'il se soit laissé séduire par les Nazaréens. Au demeurant, eût-il puisé son renseignement à cette dernière source, on n'aurait aucune raison de le suspecter, car Richard Simon, dans son *Histoire critique*, chap. VII, pag. 71 et suiv., prouve parfaitement, en s'appuyant sur d'incontestables autorités, que les Nazaréens étaient les descendants directs des Juifs de Jérusalem, évangélisés par saint Matthieu. « Nous devons donc, dit ce critique, chercher l'original de l'Évangile de saint Matthieu chez ces Nazaréens qui, étant descendus des premiers chrétiens de Jérusalem, l'ont conservé dans leurs Églises (1). » Donc Papias aurait pu très-légitimement consulter les Nazaréens ; mais, encore une fois, ses renseignements proviennent d'une source différente, puisqu'il tient de saint Jean le détail qu'il nous transmet. Son témoignage ne peut donc être récusé. Mais nous n'avons pas que Papias pour nous dire que saint Matthieu écrivit son Évangile en hébreu. Un autre Père, tenant aux Apôtres par Polycarpe son maître, saint Irénée, nous apprend également que ce fut pour les Hébreux et en leur propre langue que Matthieu composa le premier Évan-

(1) Rich. Simon. *Hist. crit.*, c. VII, p. 72.

gile (1). Origène et saint Jérôme, qui avaient si scrupuleusement étudié tout ce qui se rattache à l'origine des Évangiles, s'étant renseignés à bien d'autres sources qu'aux écrits de Papias, déclarent semblablement que le premier Évangile fut rédigé en hébreu. Or, en ces matières, les dépositions de ces Pères doivent prévaloir sur toutes les hypothèses plus ou moins gratuites qui les contredisent.

On objecte qu'on parlait grec en Palestine, depuis la conquête d'Alexandre, et surtout depuis Hérode, qui avait cherché à faire prévaloir cette langue, en même temps que l'influence romaine, et que, partant, saint Matthieu a dû écrire en grec. Mais on se trompe; la langue araméenne demeura la langue vulgaire du pays. « Il est dit expressément dans les Actes des apôtres (XXI, 40; XXII, 1), observe Richard Simon, que saint Paul fit un discours en hébreu aux Juifs de Jérusalem, qui l'écoutèrent, parce qu'il parlait leur langue (2). » Le langage national était donc toujours l'hébreu; cela est si vrai que, quand Josèphe fut envoyé par Titus aux assiégés de Jérusalem, pour les engager à se soumettre, il leur fit son allocution en hébreu (3), et ce fut aussi dans cette langue qu'il rédigea son histoire de la guerre des Juifs, car ce ne fut que plus tard qu'il la traduisit en grec. L'on objecte, en second lieu, que l'antiquité ne nous offre aucun indice de l'existence d'un texte primitif hébraïque, et l'on ajoute que, s'il eût existé, sa disparition totale serait inexplicable. Mais il est faux que l'antiquité ne nous offre pas de traces de son existence. Nous avons dit précédemment que, d'après Eusèbe, saint Pantène d'Alexandrie trouva, au second siècle, chez les chrétiens de l'Inde, l'Évangile araméen de saint

(1) Iren. Apud Euseb., l. V, c. VIII.
(2) *Hist. crit.*, c. VI, p. 56.
(3) Josep. *de Bello jud.*, V, 9, 2; VI, 1, 2.

Matthieu, qui y avait été porté par saint Barthélemi. D'ailleurs, le texte des Nazaréens, altéré, il est vrai, en certains endroits par ces derniers lorsqu'ils furent devenus sectaires, était le texte original de saint Matthieu, ainsi que le témoigne saint Jérôme qui en avait vu deux exemplaires, l'un dans la bibliothèque de saint Pamphile à Césarée, et l'autre chez les Nazaréens de Bérée en Palestine (1). Ce savant interprète déclare que la plupart des anciens Docteurs de l'Église ont cru que cet Évangile hébreu était l'original de saint Matthieu (2). A ceux qui se montreraient surpris que le texte original du premier Évangile ait pu disparaître, nous citerions ces paroles de Richard Simon : « La raison pour laquelle l'exemplaire hébreu ou chaldaïque ne s'est pas conservé, c'est que les Églises de la Judée pour lesquelles il fut d'abord écrit, n'ont pas subsisté longtemps. Au contraire, les Églises où la langue grecque était florissante, ont toujours duré. C'est par le moyen de ces dernières Églises que nous avons encore aujourd'hui l'exemplaire grec de saint Matthieu ». La disparition de l'hébreu « est très-aisée à comprendre, ajoute-t-il, si l'on considère que les écrits des Apôtres qu'on lisait dans les Églises, se sont conservés par le moyen de ces mêmes Églises. Ce n'est donc pas une chose extraordinaire de voir que l'Évangile hébreu de saint Matthieu ait été perdu dans la perte des Églises des Nazaréens. Il est cependant bon de remarquer qu'il ne périt pas entièrement dès les premiers temps du christianisme. Car la secte des Nazaréens, qui tirait son origine des premiers Nazaréens ou Chrétiens de la Judée, continua longtemps de le lire dans ses assemblées. Il passa aussi aux Ébionites, qui l'altérèrent en quelques endroits. Nonobstant ces altérations, on pouvait toujours dire que c'était l'Évangile hébreu de saint Mat-

(1) *De Viris illust.*, c. II, c. III. — *Comment. in Matth.*, XXII, 13.
(2) Hieron., *Comment in cap.* XII *Matth.*

thieu, principalement si on a égard à l'exemplaire des Nazaréens, qui était plus pur que celui des Ébionites, et qui subsistait encore au temps de saint Jérôme qui le traduisit en grec et en latin. Les autres chrétiens le négligèrent, parce que, outre qu'ils n'entendaient pas la langue dans laquelle il était écrit, ils regardaient les Nazaréens comme des demi-chrétiens qui conservaient encore les cérémonies de la Loi ; et ils rejetaient les Ébionites comme des hérétiques (1). » L'objection soulevée sous ce rapport est donc sans fondement. Mais comme présentement nous avons surtout pour objet la réfutation des difficultés qu'on nous oppose au point de vue des preuves intrinsèques, nous devons suivre nos adversaires sur ce terrain.

On nous dit : Ce qui démontre que l'Évangile de saint Matthieu fut primitivement rédigé en grec, c'est qu'il renferme des mots hébreux suivis d'explications. Si saint Matthieu eût écrit son Évangile en hébreu, il n'était pas nécessaire qu'il exposât ces mots en une autre langue.

« Mais, répond Richard Simon, on doit plutôt attribuer ces interprétations au traducteur qu'à l'auteur. A ce qu'on ajoute que si cela venait de l'interprète, il aurait dû traduire tout l'hébreu de cet Évangile, et ne choisir pas seulement quelques mots comme il a fait, on répond que c'est la coutume des interprètes des Livres sacrés, de laisser dans leurs versions certains mots hébreux qu'ils croient être plus énergiques, et qui ne peuvent pas même toujours être traduits exactement. Ce qu'il est facile de prouver par les Septante et par les autres anciens interprètes grecs de la Bible. Grotius, qui s'est aussi fait cette objection dans ses notes sur saint Matthieu, répond que c'est l'ordinaire des écrivains et des interprètes, de garder les mots étrangers qui sont remarquables, en ajoutant l'interprétation ; et que cela a été quelquefois observé par les Septante (1). »

(1) Rich. Sim. *Hist. crit.*, c. v, p. 52 et 53.

On ajoute, en second lieu, que si cet Évangile avait été rédigé en hébreu, il aurait un cachet différent des autres ; or il leur ressemble, il faut donc que, comme eux, il ait été écrit en grec. Écoutons de nouveau Richard Simon : « Pour ce qui est du style, cette raison est trop générale pour en pouvoir conclure quelque chose. Stunica a très-bien répondu qu'il n'est pas surprenant que le style des Évangiles paraisse le même dans tous les Évangélistes, bien qu'ils aient écrit en différentes langues, parce qu'étant Juifs, ceux d'entre eux qui ont écrit en grec ont le plus souvent gardé le génie de la langue hébraïque. Ce qu'il prouve par l'exemple de saint Luc, lequel, quoiqu'il ait composé son Évangile et les Actes des apôtres en un meilleur grec que celui des Évangélistes, ne laisse pas de se servir de plusieurs expressions qui sont purement hébraïques » (2). On dit, en troisième lieu, à la suite de Calvin, que plusieurs passages de l'Ancien Testament sont cités par saint Matthieu d'après la version grecque des Septante, ce qui n'aurait pas lieu si saint Matthieu avait composé son Évangile en grec, car, écrivant pour des Hébreux qui lisaient la Bible en hébreu, il devait rapporter ces passages exactement comme ils se trouvent dans ce texte. « Mais, répond encore Richard Simon, cette raison se détruit d'elle-même, parce que celui qui a mis en grec l'Evangile hébreu de saint Matthieu, le traduisant pour des personnes qui parlaient grec, et qui lisaient la Bible en cette langue, a dû citer les autorités de l'Ancien Testament, plutôt selon la version grecque des Septante, que selon le texte hébreu qu'elles n'entendaient point (3). » Ajoutons que, si plusieurs textes sont cités d'après les Septante, il

(1) Rich. Sim. *Hist. crit.*, c. v, p. 49 et 50.
(2) *Ibidem*, p. 50.
(3) *Ibidem*, p. 52.

en est d'autres qui reproduisent exactement le texte hébraïque. Et, chose bien remarquable, cela a lieu lorsque le texte alexandrin s'éloigne de l'hébreu et que les passages reproduits n'ont de portée que d'après ce dernier texte (1). Enfin, il est des citations qui sont indépendantes et de l'original hébraïque et de la version alexandrine, ou qui tiennent le milieu entre les deux (2). L'on peut donc dire que, eu égard surtout à la divergence que l'on constate dans la citation des textes de l'Ancien Testament, l'on ne saurait rien conclure par rapport à l'idiome primitif de cet Évangile. Le jeu de mots que l'on rencontre au ch. VI, 16, ἀφανίζουσι — φανῶσι ne saurait rien décider non plus en faveur de l'origine grecque du premier Évangile. Sans doute, des jeux de mots, mis à dessein dans une traduction, sont choses assez rares, mais on sait par expérience qu'ils sont parfois l'œuvre du hasard ; or, celui qui se rencontre dans ce passage est certainement de ce genre, car il est facile de voir qu'on n'a pas visé à l'esprit.

L'on objecte en dernier lieu que saint Matthieu abrége avec beaucoup trop de liberté certains passages de l'Ancien Testament, ce qu'il n'aurait pu faire, dit-on, s'il avait écrit en hébreu, parce qu'il aurait reproduit exactement les paroles mêmes du texte ; et il n'est pas croyable que l'interprète soit l'auteur de ces abréviations. Nous avons déjà répondu tout à l'heure, indirectement du moins, à cette difficulté. Saint Matthieu a parfois cité l'Ancien-Testament sans suivre à la lettre soit le texte hébreu, soit le texte alexandrin. C'est que les Apôtres, en rapportant les passages de l'Écriture, les citaient souvent de mémoire, se

(1) Voir principalement II, 15 (Os., XI, 1) ; VIII, 17 (Isaï, LIII, 4).

(2) I, 23 (Isaï, VII, 14) ; II, 6 (Mich., V, 2) ; II, 18 (Jer., XXXI, 15), XI, 10 (Mal., III, 1, 4, 5) ; XII, 18 et suiv. (Isaï. XLII, 1 et s.) ; XIII, 35 (Psal., LXXVIII, 2) ; XV, 4 (III Mos., XX, 9) ; XXI, 5 (Zach, IX, 9) ; XXII, 37 (V Mos., VI, 5) ; XXVI, 31 (Zach., XIII, 7) ; XXVII, 9 et suiv. (Zach. XI, 12 et suiv.).

contentant d'en donner le sens, ne les rapportant qu'en abrégé, et pour autant que cela était nécessaire au but qu'ils se proposaient. On le voit donc, il est impossible de surprendre dans l'Évangile de saint Matthieu aucun indice qui puisse nous porter à conclure qu'il fut originairement rédigé en grec; il faut, par conséquent, se ranger de l'avis de toute l'antiquité qui crut que l'original de saint Matthieu fut rédigé dans la langue que parlaient les Juifs de Jérusalem, c'est-à-dire en syro-chaldaïque ou araméen.

Enfin, on suscite une dernière difficulté contre le premier Évangile, et l'on dit : Saint Matthieu ayant écrit en hébreu, et ce texte n'existant plus, nous ne sommes pas certains que la traduction qui nous en reste soit la reproduction fidèle de l'original. Elle est d'autant moins vraisemblablement conforme au texte primitif, qu'elle ne répond pas à ce que nous dit de ce dernier l'évêque Papias, d'après lequel chacun aurait traduit ce texte comme il aurait pu. On veut dès lors que ce ne soit pas une simple traduction, mais qu'il y ait là une rédaction postérieure de l'écrit primitif, et l'on affirme que l'auteur de ce second travail a omis plus d'un point, intercalé des parties nouvelles, bouleversé l'ordre du récit. Il est très-croyable, ajoute-t on, que cet auteur a profité de certaines rédactions de discours du Seigneur faites successivement longtemps après la mort de Jésus-Christ. Il aurait également puisé à d'autres sources. D'après Ewald, l'écrit de saint Matthieu occuperait le cinquième rang dans la série des rédactions évangéliques, et c'est en lui qu'on rencontrerait le plus d'éléments de l'Évangile primitif.

Que notre Évangile grec de saint Matthieu soit la reproduction fidèle du texte hébraïque, c'est une vérité qu'on ne saurait révoquer en doute. Cette traduction eut lieu aussitôt après l'apparition du texte hébreu (1). La

(1) Euseb. *Hist. eccl.*, III, 39.

Synopse de saint Athanase attribue à saint Jacques de Jérusalem la version qui fut plus communément reçue dans l'Église. D'autres en font l'œuvre de saint Jean ou de saint Barnabé. Anastase le Sinaïte veut qu'elle soit l'œuvre de saint Paul ou de saint Luc. Il en est qui la rapportent à saint Matthieu lui-même (1). Si cette divergence d'opinions ne nous permet pas de découvrir le véritable auteur de cette traduction, l'unanimité des suffrages des Pères qui l'attribuent à un Apôtre, sert au moins à démontrer qu'elle date des Apôtres qui en furent sinon les auteurs au moins les promoteurs. Notre version remonte donc aux premiers temps de la prédication évangélique ; elle est contemporaine de la rédaction du texte hébraïque. J'ajoute que, dès son apparition, on lui a reconnu le même caractère d'authenticité, la même autorité qu'au texte original. En effet, à partir de saint Irénée, touchant à l'Évangéliste saint Jean par Polycarpe son maître, les Pères ne citent plus que notre Évangile grec, l'appelant purement et simplement l'Évangile de saint Matthieu. On peut s'en convaincre en lisant les écrits de saint Irénée (*adv. Hæres.* III, 11 ; III, 16) ; ceux de Clément d'Alexandrie (*Stromata* I, pag. 341) ; ceux de Tertullien (*de Carne Christi*, c. 22), etc. C'est l'Évangile grec que le savant Origène (Euseb. *Hist. eccl.* V, 25) compte parmi les livres ἀναντίῤῥητα (incontestables), et Eusèbe III, 25, parmi les ὁμολογούμενα (universellement admis). Puisque les Pères reconnaissent au texte grec la même autorité qu'au texte araméen, évidemment ils le considéraient comme une traduction fidèle, authentique de l'original, traduction qui n'avait ni tronqué, ni altéré le texte primitif. Or, ces premiers Pères, versés dans la langue hébraïque aussi bien que dans la langue grecque, étaient des juges compétents et irrécusables pour décider de la fidélité d'une traduction. Leur autorité et

(1) Olshausen, Thiersch, Schwarz, Bengel, Schott sont de cet avis.

celle de toute l'Église nous garantissent donc l'exactitude du texte grec. « Il suffit, dit Richard Simon, pour autoriser cette ancienne version grecque, qu'elle ait été lue dans les Églises fondées par les Apôtres, et qu'elle soit venue de siècle en siècle jusqu'à nous par une tradition constante. C'est sur cette tradition constante des Églises que nous devons nous appuyer, pour montrer que l'exemplaire grec de saint Matthieu est authentique (1).... » On prétend que notre Évangile ne répond pas à ce que dit Papias du texte primitif de saint Mathieu : « Ματθαῖος μὲν οὖν Ἑβραΐδι διαλέκτῳ τὰ λόγια συνεγράψατο. » Nous avons déjà éclairci cette prétendue difficulté, en traitant des preuves extrinsèques sur lesquelles s'appuient les Évangiles, car nous avons alors démontré et par des exemples tirés de l'Écriture, et par l'emploi que plusieurs Pères font du même mot λόγια, et par la manière dont Papias s'exprime dans des passages analogues, que l'expression λόγια est chez lui synonyme de τὰ τοῦ Χριστοῦ ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα, c'est-à-dire signifie le récit des paroles et des actes du Seigneur, ou autrement dit sa biographie. Papias appelle les Évangiles « Oracles du Seigneur », comme Tertullien, employant le style du droit romain, les appelle « instruments », et saint Justin « mémoires. » Or, de même que pour Tertullien les Évangiles n'étaient pas uniquement des pièces juridiques, et pour saint Justin pas simplement des relations sans caractère doctrinal, pour Papias le mot « Oracles » signifiait non-seulement les paroles de Jésus-Christ, mais encore ses actes. On se trompe donc étrangement quand on soutient que l'écrit primitif de saint Matthieu se composait uniquement de discours. Cela ne ressort absolument pas du texte de Papias. Si ce Père ajoute : « Chacun traduisit l'écrit de saint Matthieu comme il put », il veut nous faire connaître le vif désir qu'éprouvaient les premiers chrétiens grecs de

(1) Rich. Sim., *Hist. crit.*, c. IX, p. 98.

posséder la relation de saint Matthieu, mais il ne prétend pas le moins du monde que cet écrit soit devenu un thème sur lequel chacun ait brodé à sa fantaisie; il ne dit pas qu'on ait tantôt ajouté, tantôt retranché, et que le cadre primitif soit allé s'élargissant en englobant ici des anecdotes, là des paraboles rapportées par la tradition populaire. C'est vraiment trop d'imagination, et l'on est à se demander comment des hommes qui se croient érudits ont pu abuser à ce point des paroles de Papias. C'est aussi par trop de naïveté; car comment des compilations si diversement modifiées auraient-elles fini par donner un texte identique? Et puis, l'Église, qui veillait avec une attention si scrupuleuse sur le texte sacré, les Pères qui tenaient aux Apôtres et qui déclarent que notre traduction vient de cette source, on n'y songe absolument pas! Les Évangiles se seraient façonnés successivement, dans l'ombre, et toute l'Église et tous les Pères, pris de vertige, et leurrés comme personne ne le fut jamais, auraient pris cette élucubration populaire pour une œuvre apostolique. En vérité, c'est trop naïf! Ce que l'on met en avant pour prouver que notre texte actuel est une transformation de l'original, n'est que la reproduction de ce que l'on a avancé pour soutenir que l'auteur du livre ne fut pas un contemporain des faits. On parle d'éléments disparates, de trame historique interrompue, de manque de détails, de répétitions de certains faits. Comme nous avons fait justice de toutes ces prétendues preuves, nous n'avons plus à y revenir; nous avons démontré qu'elles ne prouvent absolument rien contre l'authenticité de saint Matthieu, qu'elles ne font même que la corroborer. Enfin, ce que rêve Ewald, sans l'appuyer d'aucun argument, mérite à peine d'être exposé. Nous regrettons pour ce savant qu'il se laisse emporter à des imaginations pareilles; et la critique ne saurait attacher aucune valeur à des hypothèses absolument dénuées de

fondement. Encore une fois cela est trop naïf, et, ce qui est plus grave, cela dénote une ignorance impardonnable des premières origines chrétiennes. Aussi sommes-nous en droit de trouver plaisants ceux de nos compatriotes qui prennent ces extravagances pour la plus haute expression de la science.

Nous verrons dans le prochain article ce qu'on oppose à l'Évangile de saint Marc au point de vue des critères internes.

L'abbé VILMAIN.

DES DIVERS SENS DE L'ÉCRITURE.

—

Troisième article.

—

V.

L'exactitude de la pensée ne se traduit pas toujours par l'exactitude du langage. Celle-ci n'est possible, dans une science, que lorsque cette science s'est formé une langue invariable. Durant l'époque qui précède cette formation définitive, le langage oscille souvent d'une manière qui le rend embarrassé et qui pourrait le faire regarder comme inexact. C'est ce que l'on observe à l'égard d'une proposition que nous allons examiner aujourd'hui et qui, cela n'échappera à personne, est fondamentale dans la science exégétique.

Avant que la notion du sens littéral eût été parfaitement déterminée et circonscrite, nous rencontrerons chez les Pères, les théologiens et les exégètes, des manières de parler qui pourraient nous faire croire à une doctrine traditionnelle autre que celle qu'ils ont réellement professée. On ne trouve, dans les ouvrages des premiers, rien d'absolument favorable à l'hypothèse de la pluralité des sens littéraux dans une même proposition de l'Écriture. On ne voit pas que les Pères aient soutenu cette opinion, qu'ils l'aient même énoncée comme probable, qu'ils se soient appuyés sur elle pour résoudre certaines difficultés d'interprétation. Lors même que

leur exégèse est gênée dans sa marche par les divers sens d'une même proposition qui s'offrent à eux, ils ne recourent pas à l'hypothèse facile de la pluralité des sens littéraux. Les Pères proposent-ils plusieurs explications littérales d'un même passage, ils ont soin de faire observer, ou bien que le passage est obscur, ou bien qu'il y a un degré de probabilité plus ou moins fort en faveur de telle ou telle explication. Quelquefois même l'exégèse des Pères exprime formellement la distinction qui existe entre le sens littéral et le sens spirituel des saintes Lettres. Mais c'est souvent pour elle un écueil ; car, le langage de la science exégétique manquant encore de précision, il leur arrive d'appeler sens spirituel celui que nous avons nommé sens littéral médiat ou métaphorique. Toutefois, ils évitent cet écueil, lorsqu'ils expliquent des propositions de l'ancien Testament que les auteurs du nouveau appliquent à Jésus-Christ ou à l'Église. Alors leur appréciation est parfaitement correcte. Ils appellent « sens littéral » celui qui convient à la proposition dans l'ancien Testament, et « sens spirituel » celui qu'elle a dans le nouveau. Enfin les Pères donnent souvent des règles particulières de l'interprétation de l'Écriture : ces règles ont pour but évident de faciliter le choix à faire du véritable sens, dans les textes qui sembleraient se plier à diverses explications.

Quant aux théologiens et aux exégètes, ils sont beaucoup plus formels. Il est vrai qu'avant saint Thomas, leur réserve à cet égard est à peu près aussi grande que celle des Pères. Mais, après l'Ange de l'école, il se répandit, je ne sais comment, dans le monde savant, que le Docteur angélique était favorable à la pluralité des sens littéraux. Et dès lors les érudits, ceux mêmes qui auraient voulu être d'un sentiment contraire, s'abritèrent derrière un silence profond, de peur de manquer de respect aux opinions d'un homme dont on vénérait universellement le génie et la sainteté. Ils

savaient sans doute que la thèse de saint Thomas n'était pas celle qu'on lui prêtait ; mais, soit qu'ils eussent assez de controverses à soutenir, sans vouloir en entamer une nouvelle, soit que l'opinion générale eût dû les accabler sous le poids de ses anathèmes, ils jugèrent plus prudent de s'abstenir, ou de s'expliquer à demi-mot. Cependant nous trouvons dans les théologiens et les exégètes des déclarations qui sont beaucoup plus favorables à l'unité du sens littéral qu'à la pluralité des sens littéraux. C'est ainsi que certains théologiens nous disent : Le sens littéral est le premier entre tous, le sens principal, le seul sens qui soit certain. Peu importe qu'ils rapportent ensuite historiquement l'opinion contraire, qu'ils exposent même divers sens littéraux d'un même passage de l'Écriture. S'ils ne déclarent pas formellement qu'ils adhèrent à l'opinion qu'ils rapportent ; si, en pratique, ils choisissent, avec des préférences marquées, l'un de ces sens comme le premier, le principal, le plus certain, ils admettent par là même la thèse contraire à celle vers laquelle, par une déférence quelque peu blâmable, ils sembleraient incliner en théorie.

D'autres ne donnent plusieurs sens littéraux qu'à cinq ou six passages des saintes Lettres ; encore, dans ce cas, s'arrêtent-ils à un seul sens, après avoir réfuté tous les autres. Il en est qui ne veulent admettre la pluralité des sens littéraux que lorsque ces divers sens sont justifiés et confirmés par l'Écriture, par les Pères ou par l'Église. Comme cela n'arrive jamais, — je le montrerai bientôt, — il s'ensuit qu'ils détruisent en fait ce qu'ils posent en principe.

Même en prenant les choses au pire, ainsi que je viens de le faire dans cette exposition rapide, il est bien certain que les traditions exégétiques de l'Église ne sont pas aussi favorables qu'on a feint de le supposer à la pluralité des sens littéraux. Cependant voici un auteur protestant qui revendique pour Luther la gloire d'avoir formulé le premier

la doctrine de l'unité du sens littéral. La phrase ampoulée de Georges Miller mérite d'être citée : « Immortaliter meritus fuisse censendus est Lutherus noster, qui exploso Pontificiorum de pluralitate sensus verbo lubrico et subdolo commento, constanter unicitatem sensus litteralis asseruit ». On aurait pu demander quelle est la page de ses ouvrages dans laquelle Luther a seulement parlé du sens littéral : il est probable que son panégyriste aurait été embarrassé pour répondre ; car, loin de formuler une théorie à ce sujet, jamais Luther n'a parlé du sens littéral des Écritures. Dans ses Commentaires, il est vrai de dire qu'il n'expose qu'un seul sens, le sens littéral, qu'il garde son aménité devenue proverbiale pour ceux qui veulent trouver dans l'Écriture un sens spirituel. Mais jamais il ne traite la question de la pluralité des sens littéraux, jamais même il n'écrit le mot de sens littéral, ne reconnaissant à l'Écriture qu'un seul sens, celui qu'il y trouve lui-même. Cela n'a pas empêché la phrase pompeuse de Miller de faire son chemin dans un certain monde. Plus d'un écrivain auquel on accorde quelque sérieux la répète bravement, et le vulgaire, qui la lit sans réfléchir et sans contrôler, trouve que l'auteur de la Réforme a bien mérité de la science, encore sous ce rapport.

VI.

Je tiens à revendiquer pour l'Église la gloire qui lui appartient, et, comme je n'ai pas dissimulé les incertitudes que certains de ses docteurs ont laissé longtemps planer sur la question qui nous occupe, je vais faire connaître, avec la même loyauté, les raisons qui font de l'unité du sens littéral une thèse de l'exégèse catholique.

Commençons par exposer les présomptions de droit. L'Église, lorsqu'elle a proposé la doctrine de l'inspiration

de l'Écriture, n'a jamais prétendu que les mots et les locutions changent de nature, en se mettant au service des auteurs inspirés et du Saint-Esprit Elle a vu dans la Bible un livre divin, parce que ce livre a Dieu pour auteur, mais non parce qu'il est formé d'éléments différents de ceux des livres vulgaires. Dès lors, c'est une présomption de droit de penser que l'Église a toujours enseigné l'unité du sens littéral. En effet, l'Église ne pouvait enseigner le contraire sans ajouter à la doctrine de l'inspiration une doctrine relative à la puissance de signification, à la valeur des mots de l'Écriture. Elle ne l'a jamais fait. Donc, les mots et les locutions ont, d'après l'Église, dans la Bible une valeur identique à celle qu'ils ont dans les autres livres. Mais dans les autres livres, j'entends les livres qui ont pour auteurs des hommes sérieux , les mots et les locutions ne donnent qu'un seul sens littéral. Donc l'Église doit être censée, par une présomption de droit, avoir toujours été favorable à la doctrine de l'unité du sens littéral.

Seconde présomption de droit : L'Église a des écoles dont il faut étudier la pratique, si l'on veut pénétrer l'esprit qui l'anime. C'est même toujours à l'étude de ses institutions qu'il faut s'appliquer dans ce but ; car l'Église n'est point une abstraction : elle est un fait perpétuel dans le temps, depuis le jour de sa fondation par Jésus-Christ. Or, dans les écoles ecclésiastiques, les docteurs de l'Église enseignent à leurs disciples les règles de la véritable interprétation de l'Écriture. Par là, les disciples sont mis à même de profiter de l'expérience de ceux qui les ont précédés, et d'arriver plus aisément à choisir, à travers les divers sens que pourraient leur offrir les Livres saints, le sens véritable de ces livres. Mais qui ne voit que les préceptes seraient parfaitement inutiles si leur application rigoureuse ne conduisait qu'à un résultat douteux? Évidemment, les efforts mêmes des exégètes seraient peine perdue, puisque leurs interprétations pour-

raient toujours être combattues par une interprétation contraire, dans l'opinion de la pluralité des sens littéraux. Dès le moment que, dans les écoles, l'Église admet l'enseignement des règles et des préceptes de l'herméneutique, c'est pour préparer des résultats certains, résultats qu'il ne saurait lui être permis d'en attendre qu'autant qu'une seule et même proposition de l'Écriture n'aura qu'un sens littéral.

Troisième présomption de droit : C'est encore un fait incontestable que l'Église se sert des Écritures pour prouver les propositions dogmatiques et morales qu'elle définit. Mais, dans l'hypothèse de la pluralité des sens littéraux, que devient l'autorité probante des Écritures? Elle disparaît évidemment. Car, vous me citez un texte dans tel sens; suis-je certain que ce sens vient véritablement du Saint-Esprit? Non; puisque, d'après les nécessités mêmes de votre hypothèse, le Saint-Esprit a parlé dans la Bible de telle façon, que les propositions sont nécessairement amphibologiques. Or, un discours amphibologique est fort élastique de sa nature; l'auteur qui le tient s'expose volontairement à être interprété en des sens qui ne seront pas toujours ceux qu'il avait en vue d'exprimer. En vérité, je ne vois pas ce que le Saint-Esprit aurait pu trouver d'avantageux à exprimer en une seule proposition deux ou trois sens différents. Je vois, au contraire, dans ce procédé qu'on lui prête, une grave atteinte portée à l'autorité doctrinale de son livre; et si le fait énoncé était certain, il faudrait absolument renoncer à chercher dans ce livre la règle de foi. Mais dès le moment que l'Église reconnaît l'autorité doctrinale des Écritures, elle n'admet donc pas la pluralité des sens littéraux. C'est une troisième présomption de droit en vertu de la thèse que nous lui attribuons.

Une quatrième résulte du silence ou de la réserve gardés par les Pères relativement à cette question. Remarquons qu'il s'agit ici d'une imputation fort grave, de quelque ma-

nière qu'on la considère. Si vous dites : L'Écriture est susceptible de plusieurs sens littéraux, je ne vois que deux manières d'expliquer ce fait : ou bien l'Écriture est un livre énigmatique, composé par un auteur léger, fourbe, se livrant avec complaisance à des jeux de mots ou à des artifices de langage puérils ; et alors, comment pouvez-vous admettre que le Saint-Esprit soit l'auteur des Livres saints? Ou bien les mots des langues vulgaires qui ont servi au texte et aux traductions de l'Écriture, ont acquis, par cela même qu'ils devenaient les instruments du Saint-Esprit, et l'enveloppe du verbe de Dieu, une valeur et une puissance de signification dont le langage humain n'offre que ce seul exemple. Mais 1° cette hypothèse répugne à toute l'analogie de l'ordre surnaturel participé. Les dons surnaturels ne détruisent pas l'ordre naturel. La grâce ne détruit pas la nature dans les idées chrétiennes ; elle l'élève, l'embellit, la perfectionne Prenez le surnaturel par excellence, l'Eucharistie. Jésus-Christ veut se rendre présent sous la figure du pain. Que fait-il ? Il conserve tout ce qui constitue les accidents essentiels de cette figure, et fait subsister ces accidents par son être divin, à la manière dont ces accidents subsistaient primitivement selon leur être propre, la substance du pain. Dans l'Écriture, les accidents essentiels sont les mots : qu'ils subsistent par les idées divines qu'elle contient, c'est juste, puisqu'ils servent d'enveloppe à ces idées. Mais qu'ils subsistent de différentes manières à cause de ces mêmes idées divines, c'est une exception aux lois générales de l'ordre surnaturel. 2° Cette valeur multiple et cette puissance de signification multiple constitueraient un fait extraordinaire, merveilleux et tout à fait particulier aux Livres saints. L'existence de ce fait aurait certainement été confiée par les apôtres à leurs successeurs, les Pères de l'Église. Ceux-ci, témoins autorisés des traditions apostoliques, l'auraient certainement fait connaître d'une ma-

nière claire, nette, distincte. Et comme le contraire résulte de l'étude approfondie de leurs ouvrages, il s'ensuit rigoureusement que la tradition apostolique représentée par les Pères et par l'Église répugne positivement à la thèse de la multiplicité des sens littéraux.

VII.

Telles sont les présomptions de droit en faveur de la doctrine de l'Église. Mais, en jurisprudence, la présomption ne vaut titre qu'en l'absence de faits ou de titres. C'est pourquoi nous devons examiner maintenant les faits et les titres qu'on nous oppose. Ce sont d'abord trois passages des saintes Lettres, puis la doctrine du quatrième concile de Latran, saint Augustin, saint Thomas et plusieurs autres théologiens et exégètes.

On nous cite les paroles d'Isaïe (53, 4) : « Vere languores nostros ipse tulit et dolores nostros ipse portavit », et on nous dit que ces paroles ont un triple sens littéral. Elles signifient, en effet, d'après le contexte, les souffrances et les tourments que le Christ devait subir à cause de nos péchés; puis les péchés que nous avons commis, d'après l'interprétation que leur donne saint Pierre (1 Pet. 2, 24) et dont le Christ devait subir la peine; enfin les maladies que le Christ devait guérir, car c'est ainsi que saint Matthieu explique ce passage (Matth. 8, 17).

Il est utile de savoir, avant de discuter ces interprétations, qu'il n'est pas un seul Père de l'Église qui ait donné aux paroles citées les trois sens littéraux dont il s'agit; il n'est pas un seul Père de l'Église qui, pour éviter la difficulté soulevée par les applications de saint Pierre et de saint Matthieu, se soit cru obligé d'avoir recours à l'hypothèse de la pluralité des sens littéraux. Loin de là; pour résoudre cette difficulté, Apollinaire, saint

Jean Chrysostôme, Euthyme et Théophylacte ont prétendu que ces paroles avaient été prononcées dans un sens par Isaïe et appliquées dans un autre par saint Matthieu et par saint Pierre (1). D'après cette explication, elles auraient un sens littéral dans l'ancien Testament, et seraient prises au sens accomodatice dans le Nouveau. J'avoue qu'elle me paraît un peu forcée, au moins en ce qui touche à saint Matthieu, qui affirme ouvertement que les paroles prophétiques d'Isaïe ont été accomplies, lorsque Jésus guérissait les malades et chassait les démons.

Prenons d'abord le texte de saint Pierre : « Christus, dit-il, passus est pro nobis.... Qui peccata nostra ipse pertulit in corpore suo super lignum. » Je veux bien qu'on rapproche ces paroles où il est question des efforts miséricordieux de la passion du Sauveur, du chapitre 53e d'Isaïe qui décrit prophétiquement la passion et ses effets. Mais je ne sais pas pourquoi on choisirait, dans ce chapitre, le verset 4e préférablement au verset 12e, où les mots de saint Pierre se trouvent presque littéralement Voici ce verset 12e : « Pro eo quod tradidit in mortem animam suam, et cum sceleratis reputatus est : et ipse peccata multorum tulit et pro transgressoribus rogavit. » Dans ce rapprochement, le parallélisme, même des mots, est parfait. « Qui peccata nostra ipse pertulit », dit saint Pierre. C'est tout à fait Isaïe, « et ipse peccata multorum tulit». — «Super lignum», ajoute le Prince des apôtres ; c'est le mot d'Isaïe : « Et cum sceleratis reputatus est » à cause de l'infamie attachée au supplice de la croix. Nous dégageons ainsi la solidarité du verset 4e de la prétendue explication que lui donne saint Pierre, qui explique le verset 12e et non celui qu'on a voulu lui faire expliquer. Et ce n'est que l'application de la loi élémentaire et fondamentale du parallélisme biblique.

(1) Apollinar., *Symbol. in Matth.*, tom. I; Chrysost., *in Matth.*, hom. 27, al. 28 Euthym. Zigabenus, *in Matth.*, h. loc.; Theophyl., *in Matth.*, h. l.

Quant à saint Matthieu, après avoir rapporté plusieurs guérisons il ajoute : « Vespere autem facto, obtulerunt ei multos dæmonia habentes, et ejiciebat spiritus verbo ; et omnes male habentes curavit ; ut adimpleretur quod dictum est per Isaiam prophetam, dicentem : Ipse infirmitates nostras accepit, et ægrotationes nostras portavit » (VIII, 16, 17). Sur quoi nous devons observer que la seconde incise « et ægrotationes nostras portavit », qui n'est que la traduction du second hémistiche d'Isaïe « et dolores nostros ipse portavit », ne répond pas au sens de la propoque saint Matthieu prouve par Isaïe. Cette proposition est celle-ci : « Et omnes male habentes curavit ». Or, le סבל que saint Jérôme a traduit dans Isaïe par *portavit* et qui a été le même dans l'original de saint Matthieu, traduit par le grec en ἐβάστασεν, ne veut pas dire : enlever, chasser, mais porter, *portare*, *bajulare*. Au contraire, le verbe נשא, *tulit*, peut très-bien être rendu par *abstulit*, et par conséquent, lorsqu'il s'agit de maladies, par *curavit*, sens qui convient très-bien au mot employé par saint Matthieu et traduit en grec par ἔλαβε. Faut-il conclure de là que saint Matthieu a cité à faux un membre de phrase d'Isaïe? Nullement : il faut simplement expliquer Isaïe. Par « langores nostros ipse tulit (abstulit, curavit) », le prophète entend les guérisons miraculeuses que le Christ doit opérer ; et par « dolores nostros ipse portavit », il désigne le moyen à l'aide duquel le Christ doit opérer ces guérisons, moyen qui se résume dans les souffrances expiatrices de sa passion. Dès lors le sens de tout le passage d'Isaïe, sens exprimé par une de ces élégantes antithèses fréquentes chez les prophètes, est celui-ci : Le Christ délivrera les hommes de leurs maladies, suite du péché, par cela même qu'il expiera leurs péchés, causes de ces maladies, dans sa passion. La proposition n'a donc qu'un seul sens littéral.

Le second texte qu'on nous oppose est encore un passage

d'Isaïe (LIII, 8) : « Generationem ejus quis enarrabit? » On dit que ce texte a deux sens, parce que les Pères l'ont interprété tantôt de la génération éternelle du Verbe, tantôt de la génération temporelle de Jésus-Christ. Ce serait le lieu de rappeler quelques principes sur l'autorité des témoignages des Pères, si nous n'avions une donnée certaine sur leur interprétation. Je la trouve dans l'ouvrage du P. Patrizi, qui s'exprime de la manière suivante : « J'ai compulsé, dit-il, les écrits de soixante-cinq Pères afin de voir ce qu'ils ont pensé de ce passage. J'en ai trouvé onze seulement qui déclarent, en propres termes, que ces paroles doivent s'entendre des deux générations du Christ, et quatre qui, selon le sujet qu'ils traitent, les appliquent tantôt à la génération divine, tantôt à la génération humaine. Parmi les cinquante-un restant, deux n'expliquent pas clairement leur pensée ; deux autres, parmi lesquels saint Jérôme, disent que ce texte est applicable à l'une ou l'autre génération ; un, qu'il désigne l'Incarnation ; trois, qu'il doit s'entendre de la génération humaine de Jésus ; et quarante-deux l'expliquent de la génération divine. Mais, poursuit le docte professeur du Collége romain, s'il n'est pas permis de prétendre que ceux d'entre ces derniers Pères qui expliquent ces paroles d'une seule des générations du Verbe, aient voulu exclure le sens par lequel elles peuvent s'entendre de l'autre, il est encore moins permis d'affirmer le contraire, et de dire que ces cinquante derniers Pères ont soutenu pratiquement que le texte d'Isaïe avait deux sens. » Il suit de là que si nous comptons le nombre des Pères qui ont donné un seul sens à ces paroles, et le nombre de ceux qui leur ont donné deux sens, nous avons le rapport de cinquante-un à quatorze, et que, par conséquent, l'application de la loi d'après laquelle on reconnaît l'explication traditionnelle, nous donne comme résultat l'unité du sens littéral de la proposition d'Isaïe.

Mais une objection se présente d'elle-même. Puisque, parmi

les Pères, les uns entendent ces paroles de la génération éternelle du Verbe, tandis que les autres les entendent de la génération temporelle de Jésus-Christ ; il s'ensuit que ce passage a reçu deux interprétations différentes de la part de la tradition, et qu'il est par conséquent susceptible de deux sens littéraux. On peut répondre à cette difficulté de deux manières. Si l'on compte les Pères qui ont interprété ces paroles d'une seule génération, la génération divine, on voit qu'ils sont beaucoup plus nombreux, c'est la proportion de quarante-deux à vingt-un, puisqu'il y en a deux qui ne se prononcent pas catégoriquement. Donc, l'interprétation doctorale des Pères donne, il est vrai, deux sens à ces paroles ; mais l'interprétation traditionnelle n'en donne qu'un seul. En second lieu, d'après les principes posés dans notre dernier article, le mot *generatio* appliqué à Jésus-Christ est une locution relative qui exprime, à la fois, la génération temporelle du Christ et la génération éternelle du Verbe. Donc, la phrase dans laquelle ce mot entrera sera susceptible de deux explications littérales également vraies, sans avoir pour cela deux sens littéraux. Veut-on un exemple qui fera mieux entendre ma pensée. Moïse dit au ch. v de la Genèse : « Hic liber est *generationis* Adam » ; puis, il dresse une table généalogique dans laquelle nous trouvons, après les noms des fils d'Adam, celui des fils de tous les patriarches. Dirons-nous que la phrase de Moïse a deux ou plusieurs sens? Non, sans doute ; nous dirons que le mot *génération* a ici un sens absolu par lequel il désigne les fils d'Adam, et un sens relatif par lequel il désigne toute la généalogie de sa postérité.

Que si l'on était tenté de regretter qu'Isaïe n'ait pas mis ce mot au pluriel, puisqu'il voulait nous faire entendre simultanément les deux générations du Verbe et du Christ, je citerai un passage de Job, dans lequel le singulier est employé également, bien que le duel semblât plus logique.

Job, après un discours magnifique, dans lequel il décrit la puissance et la grandeur de Dieu manifestée dans ses œuvres, ajoute : « Ecce omnia hæc vidit oculus meus et audivit auris mea ». Personne, je l'espère, ne sera tenté de conclure de ce langage que Job était borgne et qu'il n'entendait que d'une seule oreille; il ne serait pas moins étrange alors de prétendre que ces paroles ont un double sens.

Mais on nous oppose un troisième texte de l'Écriture. Le Psalmiste (II, 7) fait parler Dieu qui dit à son Christ : « Filius meus es tu, ego hodie genui te ». Saint Paul cite cette parole dans l'épître aux Hébreux (I, 5), pour prouver que Jésus est Fils de Dieu ; puis, dans cette même épître (V, 5), pour prouver que Jésus a reçu la prérogative d'un sacerdoce éternel, et enfin dans un discours qu'il prononce au ch. XIII des Actes, v. 13, pour prouver la résurrection de Notre-Seigneur. On s'empare de ce triple fait, et l'on conclut que le texte des psaumes a trois sens différents. Je réponds que ce texte n'a d'autre sens que le premier, et qu'il indique seulement la filiation éternelle du Verbe fait chair. En effet, lorsque saint Paul applique ces paroles au sacerdoce éternel de Jésus-Christ, c'est uniquement pour montrer aux Juifs que la filiation éternelle du Christ est pour lui la source de toutes ses prérogatives en général, et de celle, en particulier, en vertu de laquelle il est prêtre pour l'éternité. Dans le discours rapporté par l'auteur des Actes, il est vrai que saint Paul se sert du texte des psaumes pour prouver que Jésus-Christ est ressuscité ; mais ce n'est pas à dire que ce texte ait trait à la résurrection de Jésus-Christ. Si la création et la croix nous révèlent la puissance et la miséricorde de Dieu, il ne s'ensuit pas que le mot création ait jamais la signification de puissance ou que le mot croix ait jamais la signification de miséricorde. De même, saint Paul ne se sert pas de ce texte, parce que ce texte exprime la chose dont il traite : il s'en sert parce qu'il y trouve le motif, la cause pour lesquels

Jésus-Christ est ressuscité. Ainsi comprise, — et le contexte ne permet pas de l'entendre autrement, — l'argumentation de saint Paul a une force beaucoup plus invincible que si le texte du psalmiste avait trait directement à la résurrection de Jésus-Christ. Dans cette dernière hypothèse, saint Paul aurait prouvé simplement que Jésus-Christ est ressuscité. Dans la première, au contraire, saint Paul prouve que Jésus-Christ ne pouvait pas ne pas ressusciter. Telle est l'interprétation du vénérable Bède, de Nicolas de Lyre, de Denys le Chartreux et de Cajétan (1).

On voit, par ces exemples, combien est vraie la conclusion que Vasquez rapporte comme étant formulée contre nos adversaires par Michel de Medina : « On peut prouver par induction qu'aucun passage de l'Écriture n'est susceptible de plusieurs sens littéraux. C'est donc à tort qu'on voudrait établir, à cet égard, la loi générale que nous combattons (2) ».

VIII.

Le IVe concile de Latran a-t-il formulé équivalemment la doctrine de la pluralité des sens littéraux d'une même proposition de l'Écriture? Cornelius a Lapide l'affirme dans l'une des règles qu'il propose pour aider à l'intelligence du Pentateuque. Il dit en effet : « Ab his quippe (Patribus) ex his solis verbis *In principio* duo confecta sunt : quod mundus incœperit, quasi τὸ *in principio* significet principium temporis ; et quod nihil ante mundum sit productum, quasi τὸ *in principio* idem sit quod ante omnia » (*In Pent.* can. 36).

(1) Apud Vasquez, *in Matth.*, I, q. 1, disput. XVIII, c. 2.

(2) Vasquez, loc. cit., disput. XVII, c. 1. Michael de Medina, *De Recta in Deum Fide*, l. VI, c. 25 : « Inductione constare potest, nullum esse scripturæ testimonium, quod sub eadem littera plures sensus litterales reddat. Frustra igitur de aliquo in genere id concedendum est. »

Le canon *Firmiter* s'exprime de la manière suivante : « Firmiter credimus et simpliciter confitemur, quod unus solus est verus Deus... Qui sua omnipotenti virtute simul ab initio temporis utramque de nihilo condidit naturam, spiritualem et corporalem, etc. » Il est vrai que ce passage contient les deux affirmations dogmatiques qu'y trouve Cornélius : la création au commencement du temps *ante omnia*, et la création *ex nihilo*. Il est probable qu'en formulant ce canon, les Pères du IVe concile de Latran ont songé au premier verset de la Genèse. Mais deux autres faits sont l'un aussi évident, et l'autre aussi probable, que ceux que nous accordons. Premier fait évident : le texte de Moïse n'est pas cité ; car les mots *ab initio temporis* sont bien la traduction de *in principio*, mais ils n'en sont que la traduction, mieux encore l'interprétation et non la citation proprement dite. Deuxième fait probable : si les Pères eussent voulu reproduire quelque chose du premier verset de la Genèse, ils ne se fussent probablement pas contentés des mots *in principio*, qui expriment seulement le commencement des temps ; mais ils eussent reproduit les trois mots *in principio creavit*, dans lesquels le mot *creavit* indique que le monde a commencé, qu'il n'est pas éternel, et les mots *in principio* indiquent que le monde a commencé au moment même où les temps ont commencé. Que si, malgré le silence des Pères, on veut voir dans le canon *Firmiter* une interprétation du premier verset de la Genèse, nous ferons remarquer que les deux sens qu'ils lui donnent ne sont pas exclusifs : ils sont, au contraire, mutuellement complémentaires, selon l'idée chrétienne de la création ; et par conséquent ces deux explications littérales, également vraies, ne forment qu'un seul et même sens.

Quant à saint Augustin, il est difficile, je l'avoue, de penser qu'il n'ait pas cru et enseigné la pluralité des sens littéraux. Il écrit en effet au livre XII, ch. 31 de ses *Confes-*

sions : « Pour moi (et je le dis du fond du cœur), si j'étais au faîte du pouvoir, je préfèrerais écrire de manière à faire dire à mes paroles tout ce qu'on pourrait y trouver de vrai, que de m'exprimer avec une clarté qui exclurait toutes les pensées dont la fausseté ne contredirait pas ma conviction. Aussi bien, mon Dieu, ne serai-je pas téméraire au point de dire que Moïse n'ait pas bien mérité de vous, même sous ce rapport. En écrivant ces paroles (le premier verset de la Genèse), il a compris et pensé tout que nous pouvons y découvrir de vérités, celles mêmes que nous n'avons pas pu, que nous ne pouvons pas y découvrir, mais qui s'y peuvent cependant trouver (1). » Au livre III de la *Doctrine chrétienne*, ch. 27, il développe cette même persuasion. « Quand, dit-il, les mêmes paroles de l'Écriture ne nous offrent pas seulement un seul sens; quand elles nous en offrent deux ou plusieurs et que nous ne savons quel est le sens de celui qui les a écrites, nous pouvons, sans danger, lui attribuer les diverses pensées qu'elles nous révèlent, au moins lorsque d'autres passages des saintes Écritures rendent témoignage à leur vérité.... Car il est possible que l'auteur ait eu, en écrivant ces paroles, la pensée que nous voulons y voir. Et certainement le Saint-Esprit, qui s'est servi de l'auteur comme d'un instrument pour écrire ces paroles, a prévu, sans aucun doute, que le lecteur ou l'auditeur concevrait, à leur lecture, telle pensée; bien plus, afin qu'il la conçût parce qu'elle est vraie, il a eu soin d'arranger son discours de manière à la faire concevoir. Et, en

(1) Ego certe, quod intrepidus de corde meo pronuntio, si ad culmen auctoritatis aliquid scriberem, sic mallem scribere, ut, quod veri quisque de his rebus capere posset mea verba resonarent, quam ut unam veram sententiam ad hoc apertius ponerem, ut excluderem cæteras, quarum falsitas me non posset offendere. Nolo itaque, Deus meus, tam præceps esse, ut hoc illum virum (Moysen) de te meruisse non credam. Sensit ille omnino in his verbis, atque cogitavit, cum ea scriberet, quidquid hic veri potuimus invenire, et quidquid nos non potuimus, aut nondum possumus, et tamen in eis inveniri potest. » *Confess.*, l. XII, c. 31.

effet, quelle prévoyance plus complète et plus féconde que celle en vertu de laquelle les mêmes paroles des saintes Lettres peuvent s'entendre en différents sens, dont la vérité est attestée par d'autres passages qui ont la même divine origine (1) ? »

Ce langage est formel; saint Augustin y revient plusieurs fois dans ses ouvrages. Dans le livre XI, ch. 19 de la *Cité de Dieu*, par exemple, il donne comme une raison de l'utilité qu'il y a pour nous à ce que le langage des saintes Lettres soit obscur, que, par là, nous pouvons trouver, dans un même texte, plusieurs pensées également vraies (2).

Saint Augustin croyait donc, et il a formellement enseigné que les écrivains divinement inspirés, et même le Saint-Esprit, ont arrangé leurs phrases et choisi leurs mots, de manière à ce qu'une même proposition de l'Écriture puisse avoir plusieurs sens. Toutefois, il admet que ce même arrangement et ce même choix de mots est possible dans le langage ordinaire, puisqu'il dit qu'il l'adopterait de préférence s'il était au faîte du pouvoir. C'est même là la condition en vertu de laquelle il donne ses préférences à cette manière d'écrire. Mais il ne saurait échapper à personne que ce motif est plus spécieux qu'il n'est vrai. Comment, en effet, la dignité d'un auteur est-elle intéressée à ce qu'il exprime en une seule phrase, ce qu'il eût pu expri-

(1) « Quando autem ex iisdem Scripturæ verbis non unum aliquid, sed duo vel plura sentiuntur, etiamsi latet quid senserit ille qui scripsit, nihil periculi est, si quodlibet eorum congruere veritati ex aliis locis sanctarum Scripturarum doceri potest... Ille quippe auctor in eisdem verbis quæ intelligere volumus, et ipsam sententiam forsitan vidit, et certe Dei Spiritus, qui per eum hæc operatus est, etiam ipsam occursuram lectori vel auditori sine dubitatione prævidit, imo, ut occurreret, quia et ipsa est veritate subnixa, providit. Nam quid in divinis eloquiis largius et uberius potuit divinitus provideri quam ut eadem verba pluribus intelligantur modis, quos alia non minus divina contestantia faciant approbari? » *Doct. christ.* lib. III, c. 27.

(2) « Divini sermonis obscuritas etiam ad hoc sit utilis quod plures sententias veritatis parit. » *De Civ. Dei*, l. XI, c. 19.

mer d'une manière plus sûre, plus complète et plus claire en plusieurs propositions? Comment la dignité d'un auteur est-elle intéressée à ce qu'il renonce à la forme ordinaire du discours, pour adopter une manière de parler souvent illusoire, et plus souvent encore puérile? Je ne le vois pas, et le lecteur ne le verra probablement pas non plus. Cependant, c'est la seule raison que saint Augustin nous donne comme le fondement de sa théorie.

Mais il y a plus; saint Augustin nous propose cette théorie à propos du premier verset sur la Genèse, dans lequel il trouve plusieurs sens qui lui plaisent, qui lui semblent vrais, qui sont certainement confirmés par d'autres passages de l'Écriture : il ne sait, et il l'avoue lui-même, quel est le sens qu'il doit choisir, comme étant celui de l'auteur inspiré. Alors il a recours à une hypothèse nouvelle, moderne, à une hypothèse qui se produit pour la première fois (novum, recens, indictum ore alio). C'est dire que cette hypothèse, il ne la donne pas comme l'expression d'une opinion traditionnelle; c'est dire qu'il ne parle pas comme le témoin autorisé d'une tradition apostolique et divine. C'est, par conséquent, nous permettre, malgré le poids de son autorité dans les questions doctrinales, d'être d'un sentiment contraire à celui qu'il expose.

Du reste, je ne veux pas ainsi me séparer de saint Augustin sans faire une observation qui mettra notre sentiment en contact, autant qu'il est possible, avec le sien. L'évêque d'Hippone n'admet la multiplicité des sens littéraux que lorsque la pensée de l'écrivain sacré est obscure : « Quando ex eisdem Scripturæ verbis, non unum quid sed duo vel plura sentiuntur, et latet quid senserit ille qui scripsit. » Si vous lui demandez dans quelles occasions il sera obligé d'appliquer son principe, il vous répondra que les occasions sont rares, l'application de ce principe difficile : « Rarissime igitur et difficillime inveniri potest ambiguitas

in propriis verbis, quantum ad libros divinarum Scripturarum spectat. » (*Doct. christ.* l. III, c. 27.) Si donc nous accordions, par déférence à l'autorité de ce saint Docteur, qu'en de très-rares circonstances, l'hypothèse de la pluralité des sens littéraux peut être, pour la piété de l'exégète, un refuge apprécié, nous ne serions pas conduits à formuler, en vertu d'une exception, la loi générale que nos contradicteurs en veulent tirer.

S. Thomas est-il favorable à l'opinion contraire à celle que je soutiens? On allègue d'abord un passage de la *Somme théologique* que j'ai rapporté dans un précédent article, et dans lequel saint Thomas cite saint Augustin sans le réfuter. « Non est inconveniens, ut dicit Augustinus 12° *Confessionum*, si etiam secundum litteralem sensum in una littera Scripturæ plures sint sensus. »

Je réponds, en premier lieu : Il n'est pas question, dans cet article de saint Thomas, de savoir si une même proposition de l'Écriture est susceptible de plusieurs sens littéraux. C'est ce que prouvent les objections que le Docteur angélique se fait à lui-même, selon sa coutume, et les réponses qu'il leur oppose. C'est ce que prouve la conclusion justifiée par le mot de saint Grégoire : « Scriptura dum narrat gestum prodit mysterium. » C'est ce que prouve le corps de l'article dans lequel il est toujours question d'un seul sens littéral, *sensus litteralis.* C'est ce que prouve enfin le titre même de l'article : « Utrum Scriptura sacra sub una littera habeat plures sensus? » Qui ne voit la différence qu'il y a entre ce titre et celui que saint Thomas n'aurait pas manqué de mettre s'il eût voulu se poser la question qui nous occupe. « Utrum in una eadémque enunciatione plures sint sensus litterales. »

En second lieu : Saint Thomas cite les paroles de saint Augustin ; mais il les cite en appui de la doctrine qu'il a exposée, à savoir que l'Écriture est susceptible d'un sens

littéral et de plusieurs sens spirituels, le sens moral, le sens allégorique et le sens anagogique. Dès lors, les paroles de saint Augustin sont parfaitement vraies : « In una littera Scripturæ plures sunt sensus » ; quoique les paroles de saint Thomas soient beaucoup plus justes : *sub una littera* est plus correct et plus exact. Or, ainsi comprise, la citation de saint Thomas est parfaitement convenable. Si, au contraire, on l'explique d'une autre manière, cette citation n'est préparée par rien de ce qui précède, ni justifiée par rien de ce qui suit. Il est donc équitable, de notre part, que nous prenions cette citation dans le sens dans lequel je propose de la prendre.

Du reste, telle est la doctrine constante de l'Ange de l'École : « Significatio qua voces significant res est sensus litteralis.... Sensus non multiplicantur propter hoc quod una vox multa significet. » On nous répond : Mais saint Thomas dit, à propos du premier verset de la Genèse : « Tripliciter exponitur ». En vérité, cela veut-il dire que, d'après saint Thomas, ce verset ait trois sens ? Ne sera-t-il pas permis à un exégète de rapporter historiquement les diverses interprétations données à un texte, sans affirmer que le Saint-Esprit ait voulu dire ces trois choses par les mêmes mots ?

Je n'ai aucune sympathie pour l'axiome des Thomistes : « Non est tenendum quod alibi dixit (Thomas) : quæ enim dicit in *Summa* sunt tenenda (Franciscus de Silvestris Ferrariensis *in Thom.* C. Gent. l. 3. c. 102). » La raison qu'en donne un de ces commentateurs me déplaît même, je l'avoue, souverainement. Il dit : « Communis traditio est divum Thomam *Summam* theologiæ ultimo vitæ suæ tempore composuisse.... Sicque doctiorem se ipso factum, in aliquibus *Summæ* locis meliorasse sententias » (*Curs. theol. approbat. Doct. D. Thomæ.* disput. 1. art. 5). Et je ne crois pas qu'il soit nécessaire d'avoir recours à ces subterfuges pour

expliquer la pensée de saint Thomas, lorsque, par exemple, il s'oppose à ce qu'on donne comme certain, à l'exclusion de tout autre, un sens que l'on s'est formé soi-même, tandis que d'autres ont été exposés par des exégètes de mérite, et ne sont pas par conséquent dénués de probabilité. Saint Thomas dit alors, avec une modestie parfaite : « Possunt, salva circumstantia litteræ, Scripturæ aptari.... Utrumque sensum circumstantia litteræ *patitur* » Il se sert de ces formules à propos du deuxième verset de la Genèse : *Terra autem erat inanis et vacua*, que les uns traduisent par : « Terra *in potentia* adhuc erat ad omnem formam » ; et les autres : « Terra *in actu* jam existens erat forma prædita ». N'est-il pas évident que ces deux sens sont contradictoires ? Et, dès lors, comment soutenir que saint Thomas les ait approuvés l'un et l'autre ?

Il est vrai que, durant la période moderne de l'exégèse, bon nombre de théologiens et d'exégètes ont soutenu la thèse de la pluralité de ses sens littéraux. J'ai dit comment ils la proposaient, et nous venons de discuter les raisons par lesquelles ils la soutiennent invariablement. La thèse que je lui oppose est celle de la plupart des exégètes, nos contemporains. Ils ont renoué les traditions des théologiens anciens et des Pères de l'Église, à l'exception de saint Augustin, le seul d'entre les Pères auquel nos contradicteurs puissent se rattacher. S'il est pénible de ne pas accepter certaines des théories personnelles de l'évêque d'Hippone, il serait bien plus pénible d'avoir à renoncer, pour le suivre, à une proposition que l'exégèse traditionnelle de l'Église a consacrée.

Dire que l'unité du sens littéral soit une proposition consacrée par l'exégèse traditionnelle de l'Église, ce n'est pas dire que ce soit là une proposition de foi. L'Église nous laisse la liberté d'opinion à cet égard. Toutefois, il n'est pas téméraire, après ce que je viens d'exposer, de lui reconnaître des préférences pour l'opinion que j'ai embrassée.

De nos jours, il est bon de constater ces préférences. L'autorité doctrinale de l'Église est d'ailleurs trop intéressée à ce que l'exégèse catholique ne reconnaisse à la Bible qu'un seul sens littéral, pour que je regrette d'avoir donné à cette question les développements qui précèdent. Aussi me permettra-t-on de finir en citant les paroles d'un de mes maîtres, à qui j'ai emprunté les principaux éléments de cet article : « Quod si cui prolixior, quam opus est, tota hæc nostra disceptatio videatur, norit is me id conatum esse, ut, si fieri posset, negotium hoc totum tandem conficerem, finemque quæstioni huic facerem, quam, ævo præsertim nostro, non exigui plane momenti esse arbitror. » — (Patrizi, *de Interp. Script.* tom. I, p. 43.)

AL. GILLY.

CE QU'ON PENSE EN ALLEMAGNE

DE LA

PREMIÈRE COMMUNION DES ENFANTS.

Notre travail sur *la première communion des enfants* était déjà sous presse, lorsque l'obligeance d'un de nos amis nous a communiqué une série d'articles du *Pastoral-Blatt* de Munster (1), traitant la même question et en parfaite conformité de vues. Le lecteur ne sera peut-être pas fâché d'en lire une courte analyse.

Après avoir rapporté les textes qui établissent que, de droit divin, l'enfant arrivé à l'âge de discrétion est tenu de participer à la sainte Eucharistie; après avoir discuté les diverses opinions des théologiens sur la détermination de l'âge de discrétion, l'auteur conclut qu'en pareille matière le plus sage et le plus sûr est de s'en tenir à la règle du *Catéchisme romain*, qui n'en prescrit aucune, et qui laisse le tout à la décision des parents et du confesseur de l'enfant.

Abordant ensuite l'usage qui, depuis cinquante ans environ, s'est introduit dans certaines parties de l'Allemagne, de retarder la première communion de manière à obliger les enfants de fréquenter l'école assez de temps

(1) Voir les livraisons du *Pastoral-Blatt*, 18 novembre et 22 décembre 1864, 20 juillet 1865. — Cet excellent recueil jouit d'une grande considération en Allemagne, et il la mérite, aussi bien au point de vue de la science qu'au point de vue des doctrines. (*Note de la Rédaction.*)

pour acquérir une instruction religieuse complète, l'auteur expose en détail et avec une grande vivacité d'expressions les vices de cette méthode. « Faire, dit-il, faire « de la première communion un moyen disciplinaire pour « entretenir la fréquentation des écoles, est *une pratique « détestable*. Rien n'excuse une pareille aberration, que « nulle prescription ne saurait couvrir..... L'usage intro- « duit dans certaines écoles et certaines paroisses de re- « tarder la première communion des enfants jusqu'à un « âge déterminé qui dépasse la dixième année, et de faire « coïncider la réception de ce sacrement avec l'époque « où l'on quitte les écoles *doit être appelé un abus exé- « crable*..... »

Assurément, ce langage est sévère. Cependant l'écrivain allemand entre dans des considérations bien capables de le justifier, ou du moins de l'excuser. D'un côté, il montre le bonheur inappréciable qui résulte pour l'enfant d'une première communion faite le plus tôt possible. Le cœur de l'enfant est alors pur et beau de l'innocence baptismale. Le Sauveur Jésus en y entrant éprouve une merveilleuse complaisance; et qui pourra dire les germes féconds de vertus, de chasteté surtout, que la sainte Eucharistie va déposer et développer dans ce nouveau paradis de délices! D'un autre côté, attendez plus longtemps, et voici que l'âme du premier communiant n'aura conservé ni sa grâce ni sa fraîcheur. Le caractère du chrétien aura perdu son éclat sous le souffle empesté de Satan. Il est bien vrai que le Sauveur Jésus apportera de nombreuses bénédictions à cette âme retrempée et purifiée dans les larmes de la Pénitence. Mais enfin, oserait-on assurer qu'en pareil cas les fruits de l'Eucharistie soient toujours aussi abondants? Croit-on, par exemple, que l'Eucharistie déracine d'un coup les habitudes du vice, de l'impureté spécialement, avec la même facilité qu'elle

agit sur une âme déjà pure pour fortifier ses habitudes de chasteté et de vertus?

L'expérience, hélas! viendrait affirmer le contraire.

Ces réflexions de la revue allemande sont frappantes de justice : et voilà pourquoi les saints et les théologiens attachent un si grand prix à l'*innocence conservée*, comme disposition à la réception des sacrements. Saint François de Sales voulait que l'enfant fît sa première communion *in ipso rationis crepusculo;* et Suarez veut qu'on ne diffère pas la Confirmation au-delà de l'âge où l'enfant est ordinairement exposé à une chute grave : *Rationis usu illucescente, expedit non admodum illam* (Confirmationem) *differre, sed prævenire infantem innocentem priusquam graviter peccare incipiat.*

Aussi nous semble-t-il en quelque façon excusable le langage indigné d'un homme qui, pénétré des biens incalculables versés par le Dieu de l'Eucharistie dans une âme encore parfumée de l'innocence de son Baptême, dénonce aux fidèles une pratique dont le résultat plus que probable est de priver l'enfant d'un si précieux avantage. Il a lu dans la Vie des saints que la plupart d'entre eux furent admis fort jeunes à la Table du Seigneur; il s'est demandé si les caresses dont ils furent pour la plupart prévenus en pareille circonstance, et qui déterminèrent si souvent leur destinée future, ne furent pas dues à l'*innocence conservée* qui resplendissait dans leurs âmes; et il s'écrie avec tristesse : *Pourquoi donc priver nos enfants de joies si pures, de caresses si délicieuses, de grâces si puissantes?*

Ce n'est pas tout; notre auteur observe fort à propos que, tout en voulant ménager à l'enfant une meilleure préparation, on n'obtient trop souvent, hélas! que la désertion plus ou moins totale des sacrements.

L'expérience, en effet, ne prouve que trop combien

difficilement les enfants s'accoutument à fréquenter les sacrements de Pénitence et d'Eucharistie, lorsqu'ils ont fait leur première communion à une époque retardée. Est-ce respect humain? Est-ce l'effet d'habitudes vicieuses? Il importe peu : le fait est malheureusement trop certain. Or, il est certain aussi que la fréquente confession et la fréquente communion sont le salut de la jeunesse (1).

L'expérience prouve au contraire que la première communion faite de bonne heure est pour l'enfant la meilleure garantie d'une vie chrétienne. Les joies pures de cette première participation au banquet céleste l'inviteront à s'en approcher fréquemment; et dès lors, que ne pourra-t-on pas espérer de lui pour l'avenir!

L'auteur a donc le droit de conclure : 1° *qu'il est parfaitement convenable et très-salutaire de laisser faire la première communion aux enfants le plus tôt possible*; et 2° *qu'on dérobe à la jeunesse le plus grand bonheur et la plus grande des grâces quand on renvoie à trop tard la première communion.*

Le même *Pastoral-Blatt* de Munster contient sur notre sujet une instruction de l'évêque d'Osnabruck, que le lecteur nous saura gré de reproduire. Elle date de l'an 1859.

« Circa ætatem, qua parvuli ad primam communionem « admittantur, sublatis quibuscumque contrariis ordina- « tionibus antehac emanatis, *rei decisionem parochi cujusque* « *arbitrio et conscientiæ committimus*, JUXTA S. ECCLESIÆ « MENTEM, et præceptum quo omnes fideles, qui ad annos « discretionis pervenerunt et capaces ad discernendum

(1) « Que peut-on augurer, dit excellement Mgr Foulquier, évêque de « Mende, d'un jeune homme qui, dans l'âge des passions, ne s'unit pas « quelquefois, souvent même, au Dieu de toute pureté; qui ne sent pas « le besoin et ne goûte presque jamais le bonheur de sentir palpiter « sur son faible cœur le cœur de Celui qui est la sainteté même ? Vivra- « t-il de la vie des anges, ne se nourrissant plus du pain des anges? » (*Statuts synodaux.*)

« et digne recipiendum SS. Corpus Domini existant, te-
« nentur sub gravi, quotannis saltem ad S. Synaxim ac-
« cedere. Valde periculosum esse constat, si ii, qui jam
« ad capacitatem pervenerunt, adhuc a S. Communione
« retineantur in ista ætate, qua plerumque gravissimis
« tentationibus periclitantur, et fortissimo SS. Eucha-
« ristiæ auxilio maxime indigent. Admissio ad S. Commu-
« nionem fiat igitur imposterum *non ex certo numero anno-*
« *rum, sed ex capacitate et maturitate singulorum* a quovis
« parocho vel ejus vices gerente prudenter ac diligenter
« dijudicanda. Ad S. Communionem admissi serio mo-
« neantur, ut singulis aut saltem binis mensibus ad SS.
« Sacramenta accedere non omittant; quia in frequente
« eorum usu certissimum perseverantiæ et salutis reme-
« dium absque dubio invenitur (1). Simul quoque adhor-
« tamur et obligamus omnes curatos, ut diligentissime
« caveant, ne parvuli, qui ad annos discretionis perve-
« runt, ab infirmitate correpti sine sacramentis confes-
« sionis, Eucharistiæ, necnon S. Unctionis et vita dece-
« dant. »

L'année suivante (janvier 1860), le même Evêque revenait sur ce sujet, et prevenant une grosse objection, il écrivait à son clergé :

« Quod pertinet ad decretum de ætate qua parvuli ad
« primam S. Communionem sunt admittendi, nos minime
« latent difficultates, quæ *circa scholæ frequentationem ad*

(1) La pratique recommandée par Mgr l'Évêque d'Osnabruck est excellente. Nul doute cependant que le zélé prélat ne désire mieux encore; car la communion de *tous les mois* n'est pas la fréquente communion. Récemment, un bon prêtre racontait à Pie IX les heureux développements de son catéchisme de persévérance. « Et dans votre catéchisme com-
« munie-t-on souvent? » demanda le Saint-Père. —« Oui, Très-saint Père,
« nos enfants communient souvent. La plupart communient tous les
« mois. » — « *Tous les mois!* reprit le Pape : *ce n'est pas beaucoup.* »
(*Bulletin de l'Association de Saint-François de Sales*, juin 1867.)

« *primam communionem jam admissorum oriri possunt.* Sed « propterea, qui jam capaces et satis instructi per Ecclesiæ « præceptum *sub gravi tenentur* ad S. Synaxim accedere, « *diutius inde retineri non licet :* nam FINIS NON JUSTIFICAT « MEDIA. »

Qu'ajouter de plus? L'instruction de Mgr l'Évêque d'Osnabruck nous semble être la meilleure traduction de la doctrine du *Catéchisme romain:* en un seul mot, elle répond à toutes les difficultés, même les plus spécieuses : *Finis non justificat media.* Que les enfants désertent l'école ou le catéchisme au lendemain de leur première communion, c'est sans doute un malheur ; mais c'est un malheur plus grand de les exposer à tous les maux qu'amène le retard de leur admission à la sainte Eucharistie : *Finis non justificat media.* Telle était notre conviction : nous sommes on ne peut plus heureux de l'appuyer désormais sur l'enseignement d'un illustre prélat.

H. MONTROUZIER. S. J.

DES ORDINATIONS A ROME.

On entend assez souvent des critiques au sujet de la facilité excessive avec laquelle on admettrait à Rome les clercs étrangers qui s'y présentent à l'ordination. Ceux qui se permettent ces plaintes s'exposent, sans doute, à juger témérairement la conduite de celui que le souverain Pontife a préposé à l'administration du diocèse de Rome et de ceux qui participent à son autorité. On sait que le Pape, qui est à la fois évêque de Rome et chef de l'Église universelle, se décharge sur un cardinal-vicaire des détails de l'administration diocésaine, pour se donner tout entier aux graves et nombreuses sollicitudes de l'Église de Jésus-Christ ; mais ce qu'on ne sait peut-être pas assez, c'est l'organisation parfaite de cette chancellerie épiscopale de la Ville sainte, et en particulier ses règlements disciplinaires et ses usages relativement à l'ordination des prêtres étrangers. Quelques détails à ce sujet ne seront peut-être pas inutiles, soit pour fermer la bouche à ceux qui décrient ce qu'ils ignorent, soit pour faire connaître à ceux qui ont le bonheur de pouvoir étudier à Rome les réglements auxquels ils devront se soumettre pour les ordinations.

Au commencement du XVIIe siècle, le pape Clément VIII voyant que, parmi les nombreux ordinands qui affluaient à Rome de toutes les parties de la catholicité, plusieurs obtenaient de leurs ordinaires des dimissoires à l'aide desquels ils se faisaient ordonner par des évêques voisins, sans

subir d'examen, voulut obvier à cet abus. Pour cela il rendit, par l'organe du cardinal-vicaire, le décret suivant :

« Universis et singulis clericis nunc et in futurum pro tempore in Urbe commorantibus, et ad minores vel sacros etiam presbyteratus ordines promoveri volentibus, de mandato sanctissimi D. N. Clementis Papæ VIII vivæ vocis oraculo desuper facto edicimus et præcipimus, ne de cætero extra eamdem Urbem etiam vigore litterarum dimissorialium suorum ordinariorum et cujusvis alterius facultatis ad dictos ordines promovere se faciant, nisi prævio examine ab examinatoribus in Urbe deputatis idonei reperti et approbati fuerint : qui secus fecerint ab ordinum executione eo ipso suspensi sint, nisi a sanctissimo D. N. Papa et S. Sede apostolica absolutionis gratiam obtinuerint, decernentes præsentium executionem, in locis solitis dimissis illarum copiis etiam impressis, ita quemlibet afficere, perinde ac si personaliter unicuique intimatæ fuissent vel ostensæ. In quorum fidem, etc.

Datum Romæ die 24 mensis novembris 1603.

BERLINGARIUS, epis. viceg. »

Ce décret fut renouvelé par Alexandre VII le 15 mai 1664. Quatre ans après, pour éclaircir diverses difficultés auxquelles il avait donné lieu, le même Alexandre VII nomma une Congrégation particulière qui décida entre autres choses : 1° que par ces mots : *In Urbe commorantes*, il fallait entendre : *Qui habitant in Urbe, et in ea saltem per quatuor menses moras traxerint ;* 2° que ce décret n'ôtait pas à l'ordinaire le pouvoir d'ordonner ses propres sujets ; 3° que les peines édictées dans ce même décret atteignaient ceux qui, rejetés par les examinateurs, se faisaient ordonner par leur propre ordinaire ; 4° qu'un clerc

peut aussi être ordonné par l'évêque du lieu où il possède un bénéfice, et cela, quand même ce bénéfice ne serait pas suffisant pour sa subsistance, *dummodo clericus ad titulum sufficientis patrimonii ordinetur*. Le Pape confirma toutes ces décisions.

Cependant, comme ces sages ordonnances n'étaient pas toujours fidèlement observées, Benoît XIV les renouvela et les confirma par un décret encore plus sévère que les précédents ; car il y déclare que ces prescriptions atteignent tous les clercs qui résident à Rome depuis quatre mois, pour quelque cause que ce soit : *Quacumque ex causa ;* et de plus, il porte la peine d'interdit *ab usu pontificalium ad annum* contre l'évêque qui oserait faire une ordination contrairement aux susdites ordonnances.

Il résulte de l'ensemble de ces décrets :

1° Que les clercs qui résident à Rome depuis plus de quatre mois ne peuvent se faire ordonner *extra urbem*, même avec les dimissoires de leur ordinaire, qu'après avoir subi à Rome leur examen et avoir obtenu la permission du Cardinal-vicaire.

2° Que ce décret oblige tous ceux qui résident durant ce temps, *quacumque ex causa*. D'où il suit qu'un clerc qui serait venu à Rome avec l'intention publiquement manifestée de n'y rester qu'un ou deux mois et qui serait retenu quatre mois par une maladie ou toute autre circonstance serait atteint par le décret.

3° Qu'un évêque conserve toujours le droit d'ordonner par lui-même son diocésain, *servatis servandis*, pourvu toutefois qu'il n'ait pas été rejeté par les examinateurs romains.

4° Que les peines portées contre les délinquants sont, pour l'ordinaire, la suspense *ab ordinum executione* en-

courue *ipso facto* et réservée au souverain Pontife, et pour l'évêque qui ordonne, l'interdit *ab usu pontificalium ad annum.*

Ceux qui exerceraient les fonctions de leur ordre malgré cette censure encourraient par suite l'irrégularité. La dispense de cette irrégularité et l'absolution de cette censure s'accordaient autrefois par des lettres apostoliques en forme de bref. Depuis quelques années, on a recours à la Sacrée Congrégation du Concile, laquelle après avoir entendu l'avis du Cardinal-vicaire lui commet cette absolution et cette dispense. Quelquefois on a recours directement au souverain Pontife qui renvoie également au Cardinal-vicaire, lequel a souvent exigé avant d'absoudre le coupables qu'ils subissent un examen et fissent une retraite de dix jours.

Voici maintenant comment se font à Rome les examens d'ordination. C'est le cardinal-vicaire qui préside en personne. Autour de lui se trouvent les examinateurs choisis parmi les personnages les plus distingués de la Ville sainte : ce sont des prélats, des curés, des membres de l'administration du vicariat, des généraux d'ordres, ou d'autres éminents religieux. L'ordinand étant introduit dans cette auguste assemblée, le président charge un des examinateurs de l'interroger. Souvent plusieurs examinateurs, outre celui qui est désigné, prennent tour à tour la parole et adressent au candidat quelques questions. Cet examen dure environ trois quarts d'heure. Le nombre des traités à présenter varie selon les ordres. Il y a des traités réservés pour la prêtrise. Les examinateurs, pénétrés de l'importance de la fonction qu'ils exercent, s'en acquittent avec tout le soin convenable. D'un côté, loin de chercher à embarrasser le candidat par des questions captieuses, ils s'efforcent de faciliter la réponse par la facilité de la demande. D'un autre côté, ils font ce qui est en leur pouvoir

pour s'assurer de la pureté et de la solidité de la doctrine. Personne n'est exempt de ces examens, pas même les religieux. Cependant, quand un sujet est bien connu, on se montre plus facile ; ainsi on n'éloignerait pas des saints Ordres, pour quelques réponses défectueuses, celui qui a déjà donné des preuves non équivoques de sa doctrine et de ses talents. Quelquefois on admet à une seconde épreuve un sujet dont l'examen a été jugé insuffisant, lorsqu'on a lieu de croire que l'insuccès provient du trouble ou de quelque semblable accident (1).

Celui qui est admis doit se préparer à l'ordination par une retraite de huit jours dans la maison des prêtres de la mission. On sait que les retraites d'ordinands sont un des principaux buts que saint Vincent de Paul s'est proposés en instituant sa pieuse congrégation. Aussi ces dignes ecclésiastiques ont-ils grâce d'état pour bien accomplir cette œuvre, et ils le font d'une manière qui est au-dessus de toute louange. J'entendais dernièrement un prêtre très-distingué parler avec enthousiasme des retraites d'ordination qu'il a eu le bonheur de suivre dans cette sainte maison, il y a déjà bien des années.

Après leur ordination, les nouveaux prêtres ne sont pas admis tout de suite à exercer le saint ministère. Les pouvoirs pour les confessions ne sont accordés qu'après un nouvel examen, et encore ces pouvoirs sont-ils restreints quant aux lieux, aux cas et aux personnes. On recevra, par exemple, le pouvoir de confesser dans telle église, les hommes seulement, sans pouvoir les absoudre des cas réservés. Pour obtenir des pouvoirs plus amples, il faut subir encore un autre examen.

(1) Mais, comme la science ne suffit pas pour être promu aux ordres, on exige toujours des ordinands les lettres testimoniales de leur ordinaire *super eorum natalibus, ætate, vita et moribus*, conformément à la constitution d'Innocent XII (*Speculatores*) et aux dispositions du Concile romain (tit. VI, *de Ætate et qualitate præficiendorum*, cap. IV).

Ce n'est pas tout. Le pouvoir de confesser n'entraîne pas celui de prêcher. Avant de monter en chaire, il faut encore subir d'autres examens de vive voix et par écrit. Il faut savoir non-seulement exposer les règles de l'éloquence sacrée, mais les mettre en pratique dans une sorte d'improvisation.

Tous ces détails sont tirés, en partie, de la *Revue romaine* intitulée *Acta* (avril 1867, p. 585, etc.) et en partie de renseignements fournis par des ecclésiastiques dignes de foi. On voit par là combien peu sont fondés les reproches que l'on fait à la Cour de Rome d'ordonner trop facilement les étrangers.

Grâces à Dieu, ces préjugés disparaissent de plus en plus, à mesure que la lumière se fait par une observation plus intime des hommes et des choses. De là vient qu'un grand nombre d'évêques de France envoient les meilleurs sujets de leurs diocèses étudier à Rome au séminaire dirigé par les Pères de la Congrégation du Saint-Esprit.

Puissent ces liens entre la mère des églises et celle qu'elle nomme sa fille aînée se resserrer de plus en plus ! Puissent ces jeunes lévites, l'élite de notre clergé, animés de cet esprit apostolique qu'ils vont ainsi puiser à sa source principale, répandre autour d'eux, avec l'éclat de la saine doctrine, la bonne odeur de la piété !

P. Perdereau,

de la Congrégation des SS. Cœurs (dite de Picpus),
professeur de morale au grand séminaire de Versailles.

DES PROTONOTAIRES APOSTOLIQUES.

LEUR ORIGINE, LEURS FONCTIONS ET LEURS PRÉROGATIVES.

—

Premier article.

—

La dignité de protonotaire apostolique, les fonctions attribuées à ceux qui en sont revêtus, les droits et les priviléges dont ils jouissent, sont généralement peu connus et mal appréciés, particulièrement en France. Il ne pouvait guère en être autrement, l'étude du droit canonique ayant été longtemps négligée parmi nous; et depuis même qu'elle a été remise en honneur, on s'y est fort peu occupé des diverses prélatures qui composent la cour pontificale. Quelques-uns de nos auteurs modernes ont cependant mentionné les protonotaires apostoliques, mais en se copiant les uns les autres, sans recourir aux véritables sources, et d'une manière tellement succincte que le moindre reproche à leur faire, c'est d'avoir été très-incomplets. Aussi ne saurait-on y trouver que des notions insuffisantes et souvent très-inexactes. Pour avoir une solution sur bien des questions, il faut la chercher de côté et d'autre ; et même les auteurs anciens, quoique ayant, d'ailleurs, une plus grande autorité, ne suffisent plus aujourd'hui à cause des modifications et décisions intervenues postérieurement. Brunet est peut-être celui qui a traité ce sujet le plus

au long et de la manière la plus sérieuse dans son *Notaire apostolique*, qui n'est au fond qu'une traduction de l'ouvrage de Sacchetti, prêtre de Florence, mêlée de quelques réflexions. Ce travail cependant laisse encore beaucoup à désirer; car souvent, comme on le remarque dans bien d'autres, on y trouve confondus les priviléges accordés aux protonotaires titulaires, et ceux plus étendus dont jouissent les protonotaires participants et les protonotaires *ad instar participantium*.

Des circonstances particulières nous ayant amené à étudier cette question, nous avons voulu le faire sérieusement, avec exactitude, et être aussi complet que possible. Nous avons pour cela recouru aux véritables sources, à savoir les constitutions des souverains Pontifes, les décrets de la Sacrée Congrégation des Rites, et les historiens ecclésiastiques qui peuvent jeter quelque jour sur ce sujet. Nous nous sommes aussi beaucoup servi d'un excellent travail manuscrit que son auteur (1) a bien voulu nous confier, et d'un traité spécial et complet, rédigé en latin et ayant pour titre : *Des Protonotaires apostoliques, par Joseph Riganti* (2), Ce traité, que nous traduisons souvent textuellement, ne donne aucune décision qui ne soit appuyée sur les autorités les plus compétentes. Aussi croyons-nous ne rien avancer nous-même que de certain.

Il nous a semblé que cette étude pourrait intéresser plus d'un lecteur, et même avoir, dans quelques cas, son utilité pratique. Pour la rendre claire et méthodique, nous parlerons d'abord de l'origine des protonotaires; puis nous établirons successivement les fonctions et priviléges, 1° des protonotaires participants; 2° des protonotaires *ad instar participantium*; 3° des protonotaires titulaires ou honoraires. Ces diverses questions seront traitées en quatre articles.

(1) Mgr Crosnier, protonotaire apostolique, vic. gén. de Nevers.

(2) Josephi Rigantii, primum in Romana curia advocati, postea episcopi Aprutini. *de Protonotariis apostolicis tam de numero participantium quam supra numerum, nec non titularibus*. Romæ, 1751.

I.

DE L'ORIGINE DES PROTONOTAIRES ET COUP D'ŒIL SUR LEUR INSTITUTION.

Tous les auteurs ecclésiastiques sont d'accord pour attribuer l'institution des protonotaires au pape saint Clément Ier. Au milieu des persécutions que les empereurs exerçaient contre les chrétiens, ce saint Pape ne voulut pas que les noms et les actions de tant de héros qui souffraient pour le nom de Jésus-Christ, demeurassent ensevelis dans l'oubli. Le courage surhumain que les martyrs déployaient en subissant les plus cruelles tortures était un sujet d'admiration pour les païens eux-mêmes, au point, nous dit Baronius, que quelques uns d'entre eux recueillaient le récit des combats de ces glorieux athlètes pour les transmettre à la postérité, mais souvent avec des inexactitudes et des altérations. Comment croire, ajoute le même auteur, que les chrétiens aient été assez indifférents pour ne pas enregistrer eux-mêmes les actes de leurs martyrs (1)?

D'un autre côté, on répandait alors une foule d'écrits apocryphes. Des hommes inspirés par une vaine gloire ou par le désir d'introduire des nouveautés et d'appuyer de faux dogmes, ou bien en haine de la vraie foi, fabriquaient des évangiles, des épîtres, des relations, des traités; plusieurs même ne craignaient pas d'emprunter le noms sacrés de Notre-Seigneur Jésus-Christ et de sa sainte Mère. On répandait aussi de faux actes de martyrs, comme on le voit dans le décret du pape saint Gélase. Mais il ne suffisait pas de condamner les écrits ; il fallait en même temps prendre les moyens de discerner le vrai du faux, et d'obtenir des actes véridiques.

Ce sont ces considérations qui inspirèrent au pape saint

(1) *Annal. eccl.*, an. 98, n. 3.

Clément la pensée de diviser la ville de Rome en sept régions, et de constituer dans chacune d'elles un notaire exercé dans l'art d'écrire, avec la charge de recueillir soigneusement dans sa circonscription les actes des martyrs et de les enregistrer. Ils n'avaient pas précisément à raconter en détail la vie de ces généreux soldats de Jésus-Christ; mais ils devaient conserver leurs noms, le souvenir de leurs combats, le jour, le lieu, le genre de leurs martyres, les paroles qu'ils avaient prononcées, soit au moment de leur arrestation, soit au milieu de leurs tortures, soit devant les tribunaux, en un mot, tout ce qui pouvait faire ressortir leur invincible courage et l'incroyable cruauté des tyrans. Nous en possédons un monument remarquable dans le martyrologe romain, qui, au témoignage de Baronius (1) et de plusieurs autres auteurs, est l'œuvre des notaires apostoliques. Pour cette raison, on les a comparés aux saints Évangélistes. Ceux-ci ont recueilli fidèlement et transmis aux fidèles les actions et les paroles de Notre-Seigneur Jésus-Christ : ceux-là ont recueilli pour l'Église les actes des martyrs. Et afin de compléter cette intéressante histoire de famille, outre les faits qui se passaient sous leurs yeux, ils ont dû encore rechercher les actes analogues et véridiques des temps antérieurs.

Baronius, à qui nous empruntons en grande partie ces détails, nous dit que les notaires apostoliques ne prenaient guère que des notes, mais avec une très-grande rapidité, au moyen de signes conventionnels, comme ce que nous appelons aujourd'hui la sténographie (2). Ce sont ces signes ou ces notes qui leur ont fait donner le nom de notaires.

Par cette méthode, il leur était facile de faire la relation des actes des différents martyrs quand leurs interrogatoires étaient publics ; mais il arrivait souvent que la crainte de voir les martyrs faire des prosélytes par leur courage au milieu

(1) *Præfat. ad martyrologium*, c. VIII.
(2) *Annal. eccl.*, an. 238, n. 1.

des tourments et par la sagesse de leurs réponses, déterminait les gouverneurs à les juger à huis clos. Alors les notaires apostoliques ne pouvaient compléter leur travail qu'en s'adressant aux greffiers qui avaient dû consigner les interrogatoires sur les registres publics ; et au besoin, il ne balançaient pas à se procurer ces précieux documents à prix d'argent. C'est pour avoir ainsi recueilli les actes des martyrs que le pape saint Anthère fut mis à mort, quarante ans après saint Clément.

En effet, les persécuteurs, voyant que l'exemple des martyrs ne servait qu'à fortifier les chrétiens dans la foi et à en augmenter le nombre, mettaient tout en œuvre pour faire disparaître ce qui pouvait rappeler leurs glorieux combats, ou du moins pour en dénaturer le caractère, pour en falsifier les détails, et les présenter sous un point de vue ridicule.

Les empereurs et les philosophes ne craignaient pas de recourir aux moyens les plus odieux. Eusèbe raconte qu'ils avaient composé à dessein des fables aussi absurdes qu'impies, et même d'atroces calomnies (1). L'empereur Maximin ordonna que ces fables fussent répandues dans tout son empire. On devait les afficher à la ville et à la campagne, en même temps que les maîtres d'école les faisaient apprendre par cœur à leurs élèves. Aussi en présence de ce nouveau genre de persécution, les notaires apostoliques eurent-ils à joindre à leurs anciennes fonctions un nouveau genre de travail, en luttant contre les ennemis de la foi, quels qu'ils fussent, et en démasquant leurs perfides desseins.

Toutefois, afin que les actes rédigés par les notaires apostoliques ne périssent pas et ne fussent point falsifiés par les païens, le pape saint Anthère avait ordonné qu'ils seraient conservés dans les archives de l'Église, et que le soin de ces archives serait confié aux notaires eux-mêmes, qui de là prirent aussi le titre d'archivistes. L'un d'entre eux portait le

(1) *Hist. eccles.* l. IX, c. V et VII.

titre de protoarchiviste, ou principal archiviste. Il était chargé de la garde des archives de l'Église de Rome, et il avait sous lui douze archivistes auxquels fut également confiée, dans la suite, la conservation des actes civils.

Mais la méthode dont il se servaient pour enregistrer les actes des martyrs au moyen de signes conventionnels présentait un autre inconvénient assez grave ; car ces signes étaient inconnus, non seulement aux fidèles, mais encore à la plupart des prêtres et des évêques, et il pouvait en résulter que tant de beaux exemples de vertu et de courage demeurassent cachés dans les archives et perdus pour la postérité. De la sorte, l'Église n'eût pas atteint complétement le but qu'elle se proposait. C'est afin de prévenir un aussi fâcheux résultat que le pape saint Fabien, successeur d'Anthère, nomma sept sous-diacres chargés de présider à la rédaction claire et complète, en style courant, des travaux des notaires (1). Les actes des martyrs ainsi rédigés étaient conservés avec soin ; on les lisait même chaque année dans les assemblées des fidèles (2), coutume sainte introduite par la lecture de la lettre de l'Église de Smyrme, écrite après la mort de son saint évêque Polycarpe (3). Les chrétiens en retiraient un grand sujet d'édification, et un puissant encouragement à imiter les exemples des martyrs et leur constance dans la foi.

Ce qui vient d'être dit suffit déjà pour faire comprendre que les notaires apostoliques ont dû occuper dans l'Église une position importante, et pour quels motifs les souverains Pontifes leur ont accordé beaucoup d'honneurs et de grands priviléges, comme nous l'établirons bientôt. Pendant assez longtemps ils ne furent connus que sous la désignation de notaires de l'Église romaine ; mais la considération dont ils jouissaient, et les revenus qui leur étaient attribués, ayant

(1) Baronius, *Annal. eccl.*, an. 238, n. 1.
(2) Baronius, an. 419.
(3) Eusèbe, l. IV, c. XIV.

acquis un notable accroissement, on leur donna le nom de protonotaires, ou premiers entre les notaires, *primi notarii*, *principes notariorum*, pour les distinguer des autres notaires de Rome. Cette dénomination leur a été conservée dans la suite.

Cependant une institution si utile ne demeura pas exclusivement propre à l'Église de Rome. Elle lui fut empruntée, dit encore le cardinal Baronius, par d'autres Églises qui voulurent avoir aussi leurs notaires, pour recueillir les actes de leurs martyrs. On les retrouve dans les églises de Vienne, de Lyon, de Smyrne, d'Alexandrie, de Carthage, et ailleurs. Leur office était en grand honneur parmi les Grecs aussi bien que parmi les Latins. Les Grecs distinguaient les chanceliers, les notaires, et les cartophylaces. Ces derniers étaient comme les protonotaires de l'Église de Constantinople. Dans le sixième Concile général, ils tiennent le premier rang parmi les secrétaires du Concile et marchent immédiatement après les évêques. Balsamon dit qu'ils étaient la bouche et la main du patriarche, qui les instituait en leur suspendant au cou son cachet et son anneau. Dans l'Église latine, les notaires des cours épiscopales obtinrent quelquefois le titre de notaires apostoliques, quand le souverain Pontife confirmait leur nomination, ou que cette nomination avait lieu en vertu d'un indult.

Après l'ère des persécutions, les protonotaires, que nous désignerons désormais par ce titre, n'avaient plus à enregistrer les actes des martyrs ; mais il leur fut donné d'autres attributions. Le pape Jules I régla qu'ils écriraient, à l'avenir, tout ce qui pourrait intéresser l'Église catholique. Saint Augustin fait remarquer que c'est à eux et aux notaires des diverses Églises qu'on est redevable des détails de notre histoire ecclésiastique (1). Le même saint docteur fait l'éloge de l'habileté d'un grand nombre d'entre eux ; il exalte la solidité de leurs raisonnements dans les discussions publiques qu'ils avaient

(1) Lettre CCXIII.

avec les hérétiques et qu'ils résumaient ensuite, et l'éloquence avec laquelle ils écrivaient les actes des Conciles.

Ils assistaient, en effet, à ces augustes assemblées, et y occupaient un rang distingué. Le Concile de Constance créa quatre protonotaires chargés d'en rédiger les actes (1). En vertu de diverses concessions, ils étaient chargés d'inscrire la profession de foi des papes avant leur consécration (2), usage qui s'est maintenu jusqu'à Boniface VIII. Ils enregistraient les constitutions, lettres, bulles des souverains Pontifes (3). Alexandre VI défendit aux employés de la chancellerie apostolique de signer les lettres d'expédition des bulles des bénéfices consistoriaux, si d'abord un protonotaire participant n'y avait apposé sa signature. Dans les consistoires, ils mettaient par écrit les décrets qui y étaient rendus. Leur doyen avait le privilége de concourir au gouvernement de l'Église de Rome avec l'archiprêtre et l'archidiacre de ladite Église, pendant la vacance du Siége, ou même en l'absence du souverain Pontife. Souvent, enfin, les Papes leur ont confié les causes les plus graves et les affaires les plus importantes (4). C'est ainsi que le pape saint Grégoire envoya en Numidie un de ses cartulaires pour régler les affaires de l'Église d'Afrique. Il devait même y déposer un évêque, si on pouvait le convaincre d'avoir favorisé l'élection d'un évêque donatiste. Le même saint Grégoire chargea le notaire Jean de se rendre en Sardaigne, pour faire une enquête sur la conduite de l'archevêque de Cagliari. Le pape Pélage adjoignit, comme conseiller, un notaire apostolique à un prêtre de l'Église de Rome qu'il envoyait dans une province éloignée, pour corriger les abus et affermir l'unité.

Il fut un temps où les protonotaires avaient même le pas

(1) Thomassin, *Discipline de l'Eglise*, 1re part., l. II, c. CIV, CV et CVI.
(2) Baronius, an. 1292, n. 12.
(3) Pierre de Marca, *Append.*, p. 867 et 894.
(4) Thomassin, *Discipline de l'Eglise*, 1re part., l. II, c. CIV; et *des Bénéfices*, tom. 1er, l. II, c. CIII.

sur les évêques (1), prérogative à laquelle prétendaient aussi les cartophylaces de Constantinople ; mais le pape Pie II, par sa constitution *Cum servare* (12 juin 1459), décida, avec raison, qu'il en serait désormais autrement, à cause de la dignité épiscopale. Il n'accorda aux protonotaires l'honneur d'être immédiatement après les cardinaux que dans la chapelle papale et dans les consistoires.

Adrien VI ordonna que trois protonotaires apostoliques participants assisteraient toujours aux chapelles papales : tous doivent y assister si le Pape officie.

Alexandre VI, qui monta sur le trône pontifical en 1492, voulut assurer les droits que les protonotaires devaient percevoir à l'occasion de certaines expéditions de la Cour de Rome, pour les provisions des églises cathédrales et métropolitaines, et des monastères : il défendit à ceux qui étaient chargés de ces expéditions d'en passer aucune avant que le sceau et la signature des protonotaires n'eussent justifié que leurs droits avaient été acquittés. Une bulle de Jules II, du 17 mai 1506, confirma cette défense.

Léon X, par sa constitution *Regimini*, du 4 mai 1515, déclara les protonotaires exempts de la juridiction des évêques.

Sixte V, par sa constitution du 1er septembre 1585, ajouta cinq autres protonotaires aux sept qui existaient précédemment, en sorte que leur collége fut composé de douze membres, ayant dix mille écus d'or d'appointements. L'année suivante, par sa constitution *Laudabilis*, du 3 février 1586, le même Pontife confirma tous les priviléges qui leur avaient été accordés par ses prédécesseurs, en y ajoutant de son propre mouvement de nouvelles et insignes faveurs.

Grégoire XV, en fondant la Congrégation de la Propagande, y plaça un protonotaire participant, pour enregistrer les actes de ceux qui sont martyrisés pour la Propagation de la foi, renouvelant ainsi les attributions qu'avaient les protonotaires

(1) Riganti, dissert. IX, n. 9, 10, 11 et 12.

dans les premiers siècles. En 1626, Urbain VIII nomma un autre protonotaire de la Propagande par un décret dans lequel il règle ses fonctions. Dans d'autres décrets, relatifs aux causes de canonisation, il ordonna qu'un protonotaire du nombre des participants fit toujours partie de la Sacrée Congrégation des Rites. Ledit protonotaire assiste aux béatifications et canonisations, et, comme les autres consulteurs, il reçoit un tableau à l'huile représentant le bienheureux. Enfin, le même Urbain VIII confirma, le 5 septembre 1629, les constitutions de Sixte V en faveur des protonotaires, et leur accorda de plus amples priviléges.

Alexandre VII, par son décret du 27 septembre 1619, avait réglé les rits à observer par les prélats non consacrés qui ont le droit d'officier pontificalement, et de ce nombre sont les protonotaires participants et *ad instar participantium*.

Plus tard, Benoit XIV, bulle du IV des calendes de septembre 1744, fit une nouvelle constitution pour bien établir certains droits des protonotaires, et éliminer les abus qui auraient pu se glisser dans l'exercice de ces droits, principalement dans les promotions au grade du doctorat.

Pie VII, par sa constitution *Cum innumeri*, du 13 décembre 1818, fixa les droits des protonotaires titulaires et restreignit ceux qu'ils s'étaient arrogés.

Léon XII, dans sa constitution *Quod divina Sapientia*, rappela les règles tracées par ses prédécesseurs au sujet du doctorat, et modifia sur certains points les droits des protonotaires dans la promotion au grade de docteur.

Nous venons de donner, en les résumant, les principales dispositions prises par les souverains Pontifes concernant les protonotaires apostoliques. Mais les institutions les plus anciennes et les plus respectables ont souvent à subir des vicissitudes, et celle-ci n'a pas échappé à la loi du temps et des événements. En 1809, le collége des protonotaires perdit les revenus que Sixte V lui avait assignés. On leur accorda seule-

ment une indemnité qui fut payée pendant quelques années. En 1838, il ne restait plus que deux protonotaires.

Le pape Grégoire XVI, voulant empêcher la destruction d'un corps si ancien et si illustre, publia la constitution *Neminem certe latet*, du 8 février 1838, pour le rétablir dans son ancienne splendeur. Il y rappelle l'origine et les mérites des protonotaires apostoliques ; il reconstitue le collége des protonotaires participants au nombre primitif de sept prélats ; il règle que les souverains Pontifes y feront entrer des hommes que leurs vertus et leurs mérites rendraient dignes de cette haute distinction; il leur confère, de nouveau, tous les droits, priviléges, indults, honneurs et rétributions dont ce collége avait joui autrefois.

Enfin, N. S. P. le Pape Pie IX, par sa constitution *Quamvis peculiares*, du 9 février 1853, confirme la plupart des priviléges accordés par ses prédécesseurs aux protonotaires soit participants, soit *ad instar participantium*. Il en modifie cependant quelques-uns, comme nous le verrons bientôt lorsque nous énumérerons les fonctions et priviléges actuels des uns et des autres.

Mais, avant d'aborder les détails et de terminer cet aperçu, il est nécessaire d'établir clairement qu'il existe trois classes de protonotaires, quoique déjà nous l'ayons indiqué. Il y a 1° les protonotaires *participants*, ainsi nommés, parce qu'ils *participent* aux revenus qui leur ont été attribués par les souverains Pontifes, et qu'ils forment le collége proprement dit des protonotaires, ayant droit de s'assembler, de délibérer, de faire des réglements pour ce qui les concerne. 2° Les protonotaires *ad instar participantium*, qui jouissent des mêmes prérogatives que les participants, sans cependant participer aux revenus, et sans être incorporés au collége : souvent ils sont appelés *surnuméraires* (1). 3° Les protonotaires titulaires ou honoraires.

(1) *Extra numerum*, en dehors du nombre des sept participants.

Pour n'avoir pas fait cette distinction, et parce que bien des auteurs ont confondu les protonotaires titulaires avec ceux *ad instar participantium*, il en est résulté, au détriment de ceux-ci, bien des erreurs et des méprises. On le comprendra par un exemple. Dans un volume intitulé *Sacrorum Rituum Congregationis Decreta authentica* (1), nous trouvons à la table l'indication suivante : *Protonotariorum privilegia*. On est renvoyé à la page 224 où on lit un titre aussi vague et aussi général, d'aprés lequel un lecteur inexpérimenté se trompera aisément, en supposant qu'il est question de tous les protonotaires en général, et il pensera que leurs priviléges se réduisent à fort peu de chose, tandis que, par le fait, il s'agit uniquement des protonotaires titulaires. C'est tout simplement la constitution de Pie VII, mentionnée plus haut, et réglant les droits des protonotaires titulaires ou honoraires. On trouve souvent dans les auteurs bien des confusions de ce genre. La dénomination de titulaire ou honoraire est encore une cause d'erreur pour plusieurs. Parce que, en France, il y a des chanoines titulaires et des honoraires, et que les premiers ont une position supérieure, on est porté à croire qu'il en est de même des protonotaires. C'est une erreur : pour ceux-ci *titulaire* ou *honoraire* signifie absolument la même chose.

Cette distinction maintenant bien établie, disons encore que les souverains Pontifes ont souvent, comme il se pratique encore aujourd'hui, nommé protonotaires apostoliques, en dehors du nombre déterminé, des hommes distingués par leur naissance, leurs vertus ou leurs talents, et qu'ils voulaient honorer. Ils les ont créés *ad instar participantium*, c'est-à-dire, jouissant, à l'exception de la participation telle que nous l'avons définie, des mêmes prérogatives, faveurs, prééminences, honneurs et priviléges accordés par le droit et l'usage aux protonotaires participants, et particulièrement en ce qui concerne

(1) Liége, chez Lardinois, 1850.

le costume. On cite comme ayant été revêtus de cette dignité, deux hommes illustres, élevés ensuite au cardinalat, Guillaume Sirlet et César Baronius. Il est bien entendu que les souverains Pontifes ont également nommédes p rotonotaires titulaires ; et même le nombre en était devenu, dans un temps, très-considérable.

Après ces notions préliminaires, qui nous ont paru nécessaires, tant pour élucider notre travail que pour le compléter, nous allons établir successivement les fonctions et priviléges de chacune des trois classes de protonotaires.

L'abbé Renaud.

OBSERVATIONS

Sur quelques assertions des ANALECTA *concernant la nécessité de l'approbation épiscopale pour la confession des religieuses à vœux simples.*

On lit dans la 70e livraison des *Analecta*, col. 1760 : « Puisque le « curé conserve sa juridiction sur les communautés de vœux simples, « il n'est pas besoin de l'autorisation spéciale de l'évêque pour y con- « fesser.... (Il) possède, en vertu de son institution et de son titre « curial, le pouvoir de confesser les personnes soumises à sa juridic- « tion. Or, les communautés dont nous parlons n'en sont pas exemptes. « Le curé peut, *a fortiori*, confesser sans permission particulière de « l'évêque, les sœurs qui n'observent pas de clôture et sont libres, « par conséquent, de se présenter au confessionnal de l'église parois- « siale. Nous ne pensons pas, sauf meilleur avis, que l'évêque puisse « restreindre, à l'égard des mêmes sœurs, la juridiction des vicaires « et des autres confesseurs délégués, parce qu'il semble difficile de les « empêcher d'entendre des personnes.... libres de se présenter à leur « confessionnal. Nous parlons ici de la validité de la confession et de « l'absolution, sans vouloir contester l'utilité des dispositions de règle « prescrivant aux sœurs de s'adresser régulièrement aux confesseurs « qui leur sont désignés ».

Dans leur 79e livraison (col. 582, etc.), les *Analecta*, revenant sur la même question, disent encore : « Les curés n'ont pas besoin de « pouvoirs spéciaux pour confesser les sœurs des communautés de « vœux simples établies dans leurs paroisses ; ces maisons ne sont pas

« exemptes, en droit, de la juridiction paroissiale, et l'évêque n'a pas « le pouvoir de les exempter. Il en est autrement des confesseurs dé- « légués *pro utroque sexu ;* car l'évêque peut fort bien prescrire qu'ils « doivent obtenir des pouvoirs spéciaux pour confesser licitement et « validement dans les communautés dont nous parlons. — Pourrait-on « restreindre leurs pouvoirs et leur défendre de confesser, sans une « permission spéciale , les sœurs qui sortent fréquemment et qui sont « libres de se présenter à tout confessionnal établi dans une église « quelconque ? » Après avoir relaté deux décisions qui autorisent les sœurs, mêmes cloîtrées et à vœux solennels, à s'adresser à tout confesseur approuvé pour les deux sexes , dans le cas de suppression du couvent et de la dispersion de ses membres, ou dans celui où elles ont obtenu , par raison de santé ou autres motifs , la permission de rester quelque temps hors de leur monastère, les *Analecta* ajoutent (1) :

« Cela posé, il semble que tout confesseur approuvé, peut entendre « validement en confession les personnes qui se présentent à son con- « fessionnal ; n'ayant pas le droit de demander leur nom et leur pro- « fession, supposé qu'elles n'aient pas à s'accuser de fautes qui se « rapportent à cette profession, comment pourra-t-il savoir que ce « sont des sœurs appartenant à une communauté ? - Il semble impos- « sible , dès-lors , que l'ordinaire prive de la juridiction, par rapport « aux sœurs des communautés , les confesseurs qu'il approuve pour « entendre les confessions des deux sexes. Toute défense que peuvent « faire les ordinaires, pour le cas que nous envisageons, doit donc « s'entendre de la licéité et non de la validité des confessions ; ce sera « un point de règle pour les sœurs dont nous parlons, et jamais le re- « trait de la juridiction du confesseur. On nous assure que, dans cer- « tains pays, la confession des sœurs, interdite aux vicaires et aux au- « tres confesseurs, est réservée aux curés ; vraisemblablement, ce « n'est là qu'une mesure d'ordre , laquelle laisse de côté la question « de la juridiction et la validité des confessions. Lorsqu'un prêtre est « approuvé généralement pour confesser les femmes , il serait absurde

(1) *Ibidem*, col. 583.

« de vouloir obliger ce confesseur à s'assurer si les personnes qui se « présentent à son tribunal appartiennent ou non à une catégorie de « pénitentes à l'egard desquelles il n'a pas de pouvoirs. Il peut se pré- « senter des sœurs qui doivent confesser des fautes communes, et ont « de bonnes raisons pour ne pas se faire connaître.... »

En résumé, si nous avons bien compris les *Analecta* : 1° les évêques ne peuvent pas ôter aux curés le pouvoir de confesser validement les religieuses à vœux simples, quand même elles seraient soumises à la clôture.

2° A l'égard des communautés cloîtrées à vœux simples, ils peuvent restreindre les pouvoirs des vicaires et autres confesseurs délégués.

3° Quant aux religieuses qui sortent fréquemment de leurs monastères, bien que l'évêque puisse défendre aux vicaires et autres délégués de les confesser dans leurs monastères, il ne peut, lorsqu'ils sont approuvés pour les personnes du sexe, les priver du pouvoir de confesser validement ces sortes de religieuses, lorsqu'elles se présentent à leur confessionnal ; et s'il y avait quelque part prohibition faite aux simples confesseurs de les entendre, il faudrait l'interpréter de la licéité de la confession, et non de la validité de l'absolution.

Ces assertions nous ont paru mériter quelques observations, et nous sommes persuadé que le savant rédacteur des *Analecta* ne nous saura pas mauvais gré de les publier dans cette *Revue*.

1° Sur la première assertion, nous convenons que, de droit commun, les religieuses à vœux simples ne sont pas exemptes de la juridiction paroissiale. Les curés n'ont pas, sans doute, de pouvoir pour confesser celles qui sont vraiment religieuses et font des vœux solennels : comme à tous les autres prêtres, il leur faut, pour entendre validement leur confession, une approbation spéciale de l'Ordinaire. Ainsi l'ont réglé les papes Grégoire XV, dans la bulle *Inscrutabili*, et Clément VIII dans la bulle *Superna*, et l'on sait, par diverses déclarations de la Congrégation du Concile, que ce qui a été établi à ce sujet doit s'entendre de toute espèce de confesseurs séculiers ou réguliers, et à l'égard de toute religieuse proprement dite, même de celle qui serait sous la juridiction de celui auquel elle s'adresse, et pour le temps

même du jubilé (1). Mais les auteurs conviennent que ces bulles ne concernent que les religieuses regardées rigoureusement comme telles par l'Église, et, de ce nombre, ne sont pas, régulièrement du moins, les religieuses à vœux simples. — De droit commun donc, les curés pourraient, sans approbation spéciale, entendre validement la confession de cette dernière espèce de religieuses.— Mais l'évêque ne pourrait-il pas les soustraire à leur juridiction, de telle sorte que les curés eussent besoin d'être approuvés spécialement pour les entendre, comme ils doivent l'être pour entendre les religieuses proprement dites ?—De droit commun, ils ne le peuvent pas, puisque ce serait amoindrir les pouvoirs des curés, et que les canons n'autorisent pas les évêques à démembrer les bénéfices (2). (Ils ne leur accordent cette faculté que dans certains cas, au nombre desquels ne se trouve pas celui en question). Mais ne pourraient-ils pas le faire, si l'usage s'en était établi quelque part, comme cela a lieu dans certains diocèses de France que nous connaissons très-bien ? — Quoique la négative soit plus conforme au droit, nous n'osons néanmoins nous prononcer absolument contre cet usage. Nous voyons, en effet, que, nonobstant le droit qu'ont ordinairement les curés d'administrer le Viatique et l'Extrême-Onction dans les maisons dont nous parlons, la Sacrée Congrégation du Concile a déclaré à l'évêque d'Aire que l'usage d'après lequel les aumôniers de ces couvents administrent ces sacrements, pouvait être observé en France jusqu'à ce qu'il en fût ordonné autrement (3). Ne semble-t-il pas qu'on en peut dire de même de l'usage où sont certains évêques, parmi nous, de réserver aux prêtres qu'ils approuvent spécialement à cette fin, la confession de toutes les religieuses à vœux simples, quand même elles ne sont pas cloîtrées? — Les *Analecta* conviennent que, d'après la jurisprudence suivie par les congrégations romaines, les curés ont besoin de dispense pour être confesseurs ordinaires de ces communautés, et que c'est avec peine que Rome accorde ces sortes de dispenses, lorsqu'on les lui demande, mettant toujours

(1) V. Ferraris, v° *Approbatio*, art. 3, n°s 1-12.
(2) V. Cap. *Majoribus* 8, de *Præbendis*.
(3) *Revue des Sciences ecclésiastiques*, n° 63, p. 275.

pour condition que le service paroissial n'ait pas à en souffrir (1). Il résulte, de là, évidemment que l'évêque pourrait, au besoin, défendre à un curé de confesser dans ces maisons. Or, si la coutume existait quelque part que cette défense allât jusqu'à une restriction de pouvoir, est-il tout-à-fait évident qu'une pareille coutume ne puisse jamais avoir les conditions requises pour être observée légitimement, Rome surtout gardant le silence? — Nous le répétons néanmoins, de même qu'à cet égard, nous n'osons pas refuser à l'évêque le pouvoir en question, s'il est consacré par l'usage, de même nous n'entendons pas condamner l'opinion contraire des *Analecta*, qui paraît au moins plus en harmonie avec le droit commun.

2° Nous n'avons aucune observation à faire sur la seconde assertion des *Analecta*. Nous constatons seulement que, d'après ce *recueil*, l'ordinaire peut, à l'égard des communautés cloîtrées à vœux simples, restreindre les pouvoirs des vicaires et autres confesseurs dont la juridiction n'est que déléguée.

3° Mais peut-on affirmer, avec les *Analecta*, que les ordinaires ne peuvent restreindre la juridiction de ces mêmes vicaires et confesseurs, à l'égard des religieuses qui ont la liberté de sortir de leur monastère, et qui se présentent à leur confessionnal, quoiqu'elles aient un confesseur chargé spécialement de les confesser? — Nous ne le pensons pas, et l'assertion des *Analecta* à cet égard, nous paraît formellement opposée à la bulle *Apostolici ministerii* de Benoît XIII, où il est dit: *Declaramus sacerdotes tam sæculares quam regulares, qui ab episcopis obtinuerint licentiam audiendi confessiones limitatam vel quoad locum, vel* QUOAD GENUS PERSONARUM, *vel quoad tempus, non posse Pœnitentiæ sacramentum administrare extra tempus, vel locum, vel* GENUS PERSONARUM *ab ipsis præscriptum, quocumque privilegio, etiam in vim bullæ, quæ appellatur* CRUCIATÆ *competente, nullatenus suffragaturo.*

Le Pontife, on le voit, déclare indistinctement qu'un confesseur ne peut (et cela validement, il n'y a pas deux sentiments à cet égard), administrer le sacrement de pénitence *aux personnes* pour lesquelles il

(1) *Analecta*, livr. 79e, col. 581, 582.

n'a pas été approuvé par l'évêque. Déjà Alexandre VII, le 30 janvier 1659, avait condamné comme *fausse, téméraire,* etc., la proposition affirmant que *non possunt episcopi limitare seu restringere approbationes quas regularibus concedunt ad confessiones audiendas, neque ulla ex parte revocare* (1) ; et l'annotateur de Ferraris, confirmant cette discipline, ajoute (2) : *Convenit... naturæ delegatæ jurisdictionis, ut, pro arbitrio et voluntate delegantis, restringi et coarctari ad tempus,* PERSONAS, *atque materiam possit. Contrariam assertionem primum clerus gallicanus notavit, ac postmodum Alexander VII, in decreto ad Andegavensem,* FALSAM, TEMERARIAM, SCANDALOSAM, IN HÆRESIM ET SCHISMA INDUCENTEM, SACRO CONCILIO TRIDENTINO ET SEDI APOSTOLICÆ INJURIOSAM *declaravit.*

L'évêque a donc bien certainement la faculté de restreindre l'approbation des confesseurs, sous le rapport des PERSONNES, comme sous celui *du temps et des lieux.* Les *Analecta* ne veulent pas le contester sans doute. Mais alors comment nier qu'il le puisse à l'égard des religieuses auxquelles un confesseur particulier est assigné, et qui d'ordinaire, d'après leurs règles, ne peuvent se confesser à un autre sans permission alors même qu'elles ont la liberté de sortir de leurs maisons ? En vain, les *Analecta* demandent comment le confesseur pourra savoir que c'est une religieuse qui se présente à son tribunal, puisqu'il ne lui est pas permis de demander à ses pénitents leur nom et leur profession. — Sans doute, il lui est interdit de leur demander leur nom, mais nous ne voyons nulle part qu'il lui soit défendu de s'enquérir de leur profession ; et, du reste, sans avoir besoin d'adresser à sa pénitente aucune question à cet égard, il lui sera d'ordinaire très-facile, soit par la vue de l'habit, soit par la nature de la confession, de savoir que c'est une religieuse qui lui parle. Ainsi, pour la plupart des cas, la difficulté est nulle ; et supposé que le confesseur, n'étant pas éclairé par ces moyens, fût empêché par de bonnes raisons d'adresser aucune demande à sa pénitente relativement à sa profession, il suit seulement qu'étant de bonne foi, il ne serait pas coupable en donnant l'absolution :

(1) Ferraris, v° *Approbatio*, art. 1, n° 63.
(2) *Ibidem*, n 103, etc.

si sa sentence est nulle, la pénitente doit se l'imputer à elle-même en s'adressant sans permission à un confesseur qu'elle sait n'être pas autorisé à confesser les membres de sa communauté. La nullité du reste, s'il y a eu bonne foi de la part de cette pénitente, sera couverte par les confessions subséquentes. N'en serait-il pas de même du cas où une religieuse cloîtrée, violant la clôture, se présenterait frauduleusement à son confessionnal? Les *Analecta* conviennent, on l'a vu ci-dessus, que, pour ces sortes de religieuses, l'évêque peut restreindre les pouvoirs du confesseur.

Nous ne voyons donc aucune raison qui légitime la dernière assertion des *Analecta*. L'auteur, du reste, n'exprime son opinion qu'avec une certaine hésitation; et nous croyons qu'il se serait abstenu de la publier, s'il n'avait peut-être perdu de vue pour un moment la bulle de Benoît XIII, et la condamnation faite par Alexandre VII. Un oubli est excusable, même chez les personnes les plus instruites. Nous y sommes si souvent sujet, pour notre part, que nous ne trouvons rien d'étrange que les autres ne soient pas à l'abri de ces défaillances de notre pauvre humanité; *omnis homo mendax*. Si des raisons plus péremptoires que celles alléguées ci-dessus par le savant docteur l'avaient déterminé à embrasser l'opinion que nous venons de combattre, il serait utile, ce nous semble, qu'elles fussent produites au grand jour. Nous l'engageons bien sincèrement à le faire, et nous serons heureux d'avoir la preuve qu'il avait raison et que nous nous sommes trompé.

CRAISSON,
ancien Vicaire général.

NÉO-PURITAINS ET RITUALISTES.

Ces noms représentent les deux partis extrêmes qui s'agitent depuis quelque temps au sein de l'anglicanisme, et qui deviennent, l'un comme l'autre, très-retentissants. Les néo-puritains disent : l'Évangile, l'Évangile pur, rien que l'Évangile. Les ritualistes répondent : l'Église, la sainte Église, l'Église catholique. Les premiers ne se montrent ni exclusifs, ni délicats en matière de confession religieuse : ils admettent facilement dans leurs rangs et à leur tribune quiconque fait profession de haïr le catholicisme. La société dans laquelle ils s'enrôlent a pris le nom d'Union électorale protestante ; elle reconnaît pour chefs M. Whalley, membre de la chambre des communes, et le colonel Brockman ; pour apôtre, elle a M. Murphy ; ses adhérents se recrutent dans la lie de la société. Le parti opposé, étant ce qu'il y a de plus haut dans la haute Église, est précisément dans ses tendances catholiques ce qu'il y a au monde de plus odieux aux néo-puritains et n'est peut être pas pour l'Église anglicane sa mère, un enfant moins dangereux que ne l'est le parti des ultra-protestants. Le docteur Pusey et l'évêque de Salisbury sont les deux porte-voix de cette seconde opinion. Le gros du public, qui est encore plongé dans une profonde apathie, admire pourtant et la violence des néo-puritains, et les hardiesses des ritualistes. Il y avait quelque temps qu'on ne lui disait plus : le Pape est l'Antechrist, le successeur d'un meurtrier ; l'Église papiste vend le pardon des péchés ; les Irlandais catholiques sont des brutes. Ce langage, cher aux vieilles générations protestantes, paraît au lecteur du *Times* exagéré, passionné, intempestif, illibéral. Mais comment ce même lecteur supportera-t-il la thèse des docteurs opposés? Souffrira-t-il qu'on enseigne dans sa propre Église, qu'un homme

a le pouvoir de remettre les péchés, et que le Christ à la voix d'un homme descend réellement du ciel sur l'autel? Ne frémira t-il pas de la tête aux pieds, en entendant affirmer par des anglicans, que l'Église anglicane n'est pas protestante? Il est sûr que l'antagonisme entre ces deux mouvements religieux n'a jamais été si prononcé, ni si radical, ni si nettement défini, ni si embarrassant pour ceux qui président aux destinées religieuses de l'Angleterre. Le programme de l'union électorale protestante est de détruire tout ce qui reste ou tout ce qui s'est relevé de l'Église romaine en Angleterre, et par la voie légale, par l'autorité du parlement, de proscrire les prêtres, la messe, la confession, les religieux et les couvents. Le comité ne distinguera pas entre les wighs et les tories, entre les anglicans et les dissidents. Tout candidat qui se déclarera protestant avant tout, aura son adhésion et son appui. La haute Église, au contraire, se lance à toute vitesse sur la voie diamétralement opposée ; être catholique sans la catholicité, et romaine hors de Rome, semble être tout son objet. Elle relève pièce à pièce chacune de ces institutions que nos modernes têtes rondes vouent à l'anathème, et dont elle-même parlait avec horreur il y a cinquante ans.

Le caractère du néopuritanisme vient de se produire au grand jour sur le vaste théâtre de Birmingham, qui est par excellence la ville des démonstrations populaires. Là on a vu quelles sont les ressources du parti, ses moyens, ses projets, son audace, et le degré de son influence. La mise en scène a été des plus dramatiques. Depuis trois mois on annonçait l'arrivée de Murphy. Quelques membres de l'association protestante demandèrent pour lui la grande salle de la maison de ville ; elle leur fut refusée par le maire, M. Dixon. L'association loua un terrain, et fit construire une vaste salle en bois ; cette salle, située presqu'au centre de la ville et près d'une Église catholiqne, reçut, comme les temples des anabaptistes, le nom de tabernacle. Pendant que ces préparatifs se faisaient, les partisans du prédicateur ne négligeaient rien de ce qu'ils savaient être propre à exciter la bile des Irlandais. Ils publiaient la naissance de M. Murphy, son éducation catholique, son abjuration, les persécutions souffertes par lui pour la foi

protestante, le succès de ses prédications en Irlande, les émeutes qui l'ont accompagné partout où il s'est montré en Angleterre, les périls sans nombre auxquels il s'est exposé et s'expose encore en dévoilant tous les mystères d'iniquité dont le papisme s'enveloppe. M. Murphy arrive, il se montre, il parle : l'émeute éclate, elle dure deux jours ; la police est en déroute ; on réunit à la hâte tout ce qu'il y a de soldats autour de Birmingham, le maire lit le *riot act*, la troupe charge, cinquante hommes sont portés à l'hôpital, soixante sont traînés en prison, dix mille carreaux de vitres ont été brisés, cent maisons enfoncées et pillées. Voilà le missionnaire posé. Quand il parle, il a autour de lui vingt de ses partisans en armes ; s'il sort, c'est au milieu d'une garde de cinquante hommes. Son exorde, chaque fois qu'il parle, est celui-ci : « Vous le voyez, mes bien aimés, je suis encore vivant ; les pa-« pistes ne m'ont point encore tué ! » A la suite de ce début vient un flot de personnalités contre le maire qui a refusé la maison de ville à l'apôtre de la vérité, ce maire qui a laissé l'émeute éclater, ce maire qui est un jésuite déguisé. Les évêques catholiques, les prêtres, surtout les Irlandais, sont encore plus maltraités et l'assemblée crie hourrah. Il est bon de dire que ces étranges sermons sont précédés du chant d'un hymne et de la récitation de quelques prières ; ils sont suivis aussi d'un exercice analogue ; sans cette partie du programme, le tabernacle ne serait pas un tabernacle, mais une barraque de la foire. M. Murphy paraît d'ailleurs assisté d'un ou de deux ministres dissidents, et c'est un de ces derniers qui préside. L'un d'eux aussi est chargé de prononcer le panégyrique du prédicateur, et c'est là un morceau essentiel. On y apprend que l'Irlandais apostat est un nouveau Paul. Travaux, fatigues, dangers, tout chez les deux apôtres est mis en parallèle ; l'auditoire reste suspendu sans savoir auquel des deux la plus belle couronne de gloire est réservée, car on lui met sous les yeux une à une les vertus intérieures de celui qui expose sa vie pour détromper le peuple et l'éclairer. Cet homme est sobre, il est désintéressé, il est humble ; depuis l'âge de 26 ans que son apostolat a commencé, il ne s'est pas démenti. Un autre jour, celui dont on prône la gloire entame lui-même ce chapitre délicat. Il dit pourquoi il a voué une haine implacable

à l'Église catholique. C'est que son père s'est converti; de catholique, il s'est fait protestant; et ce père a été poursuivi par les catholiques : ces furieux l'ont lapidé, il est mort martyr. Lui aussi, quand il était enfant, il a eu sa part de ces persécutions, et il en donne le récit à peu près en ces termes : « Le jour est venu où il a ouvert les yeux à la vérité. Son père, ses frères et lui avaient tous pris le parti de se faire protestants, le projet était arrêté. Le prêtre de la paroisse n'en savait rien; le futur héros du protestantisme servait encore ce prêtre à l'autel. Mais enfin des soupçons naissent sur sa conduite et ces soupçons conduisent à un interrogatoire en forme. — On dit, c'est le prêtre qui parle, que vous voulez apostasier? — Oui, monsieur, répond Murphy; il est temps que je m'explique; je suis las de dissimuler et de vous assister dans votre besogne quand je ne crois à rien de ce que vous dites, ni de ce que vous êtes. » Le prêtre, à ces mots, éclate en reproches. L'enfant répond : Montrez-moi, monsieur, dans la Bible, dans celle même dont vous vous servez, que vous avez le pouvoir de remettre les péchés, et je demeure catholique.» De cette réponse, qui arrache les applaudissements de tout l'auditoire, on passe à une scène dans l'école. Le prêtre y dénonce aux autres enfants le crime de l'apostat; celui-ci est accablé de toutes les pires injures des écoliers, il est baffoué, chacun de ses condisciples passe à côté de lui en lui crachant au visage. Lui supporte tout pour l'amour du Seigneur Jésus-Christ, et l'école demeure fermée pendant trois mois. Voilà une des grandes scènes à émotion dont le public du tabernacle est récréé. Quelques indiscrets demandent par la voie des journaux quand le père de M. Murphy a été lapidé? quel est le lieu où le crime s'est commis? quels en sont les auteurs? On ne leur répond pas. Le cours des prédications continue. Les principaux sujets sont : les crimes des prêtres, la fausse sainteté des religieuses, l'adoration de la sainte Vierge, les reliques des saints, l'absolution vendue pour de l'argent, les crimes de la papauté, etc., etc. Ce n'est pas toujours M. Murphy qui parle, et son cynisme grossier est remplacé de temps à autre par les déclamations un peu plus étudiées des ministres ses compagnons. Le résumé de sa doctrine est celui-ci : les prêtres sont des cannibales, des meur-

triers, des menteurs et des escrocs. Les religieuses se livrent à d'abominables désordres. Ces accusations, il est vrai, sont un peu tempérées par les explications : sans quoi il faudrait tout de suite aller en répondre devant les cours de justice. Ces explications en voici la teneur : Les prêtres sont cannibales, car ils déclarent qu'ils mangent la chair de Jésus-Christ et qu'ils boivent son sang ; ils sont des meurtriers, pour la même raison ; ils sont menteurs, car ils disent qu'ils ont le pouvoir de remettre les péchés, et nul homme n'a ce pouvoir ; ils sont des escrocs, car ils reçoivent de l'argent pour délivrer les âmes du purgatoire, et le purgatoire n'existe pas (1).

Il se trouve des gens curieux partout : certains de cette espèce ont voulu savoir dans quels couvents catholiques M. Murphy avait découvert les horreurs qu'il dénonce. Ils ont dit : Nous avons beaucoup de couvents dans un rayon de vingt milles autour de Birmingham ; voudrait-on bien nous en signaler un où se soit passé un seul des faits qui leur sont imputés ? Cette réclamation semble être assez fondée ; elle paraît dans les journaux, et comme il était difficile de la laisser sans réponse, elle obtient deux répliques de la bouche même des orateurs du tabernacle. On nous somme, dit l'un d'eux, de prouver ce que nous avançons sur les couvents. La meilleure de toutes ces preuves n'est-elle pas que les catholiques repoussent l'enquête et que nous la demandons ? On veut que nous citions un couvent, et lequel citerons-nous en effet ?

— Une voix dans la foule : Tous ! Tous !

— L'orateur reprend : Vous l'entendez, j'espère que l'auteur de la lettre est ici. Voilà son verdict et ce n'est pas moi qui l'ai prononcé.

M. Murphy fut encore plus sommaire : « On veut, dit-il, que je « cite les couvents où se passent les faits que j'ai rapportés ; qu'on s'a- « dresse aux Pères Sherlock, O'Sullivan, à M. Foncia : il répondront. » Les trois personnes auxquelles il renvoyait sont deux prêtres et un alderman catholique. L'auditoire parut plus satisfait encore de la se-

(1) C'est dans ces termes qu'un des docteurs de l'association concluait son sermon il y a peu de jours dans une petite ville près de Birmingham.

conde répartie qu'il ne l'avait été de la première. Ne semble-t-il pas, en vérité qu'on revoit ici tout le sans-gêne des Pères mêmes de la Réforme? N'est-ce pas avec ces arguments *en forme* qu'ils entraînaient la foule? Y a-t-il une dialectique plus appropriée à la grossiéreté d'un auditoire tout-à-fait ignorant? Jusqu'où iront de pareils adversaires?

A côté de ces moyens si mauvais qu'ils soient, il en est un, en effet, qui est pire et auquel revient la part principale dans les succès de l'association. Ce moyen est un livre et une prédication; l'une et l'autre pièce a pour titre le *Confessionnal démasqué*. Des colporteurs ont vendu cinquante mille exemplaires du livre. La prédication a été répétée de ville en ville; elle a fait le tour de l'Angleterre. Voici en quoi consiste ce *confessional démasqué*, la prédication comme le livre. C'est un choix des passages les plus clairs qu'on ait pu trouver dans nos théologies morales sur les péchés les plus honteux contre le sixième précepte. Ces passages sont arrangés de manière à établir que le prêtre fait de cette matière l'objet de ses études favorites, comme aussi celui des questions par lesquelles chacun de ses pénitents doit être examiné.

Cela posé ou supposé, nos nouveaux moralistes s'écrient : « Quels monstres que ces prêtres, puisqu'ils connaissent toutes les abominations! quelle école infâme pour le pénitent que ce confessionnal! quelle initiation à tous les vices! » Voilà le raisonnement. Ce discours avec toutes les parties qui y entrent est débité publiquement en plusieurs soirées, partout où prêche M. Murphy. Les femmes qui, dans toutes ces réunions, composent une large portion de l'auditoire, ont de plus obtenu à Birmingham la faveur d'une séance spéciale. Il est vrai que quiconque réfléchit s'indigne contre ce procédé; le maire de Birmingham l'a dénoncé, le gouvernement a pris connaissance du livre, a déclaré qu'il est détestable, et... qu'on ne fera rien pour en arrêter la circulation. Le poison se vendra donc publiquement : il circulera. Ceux qui le débitent seront dispensés de la loi du pays qui ordonne de mettre le mot *poison* sur la fiole aux matières toxiques. Distribuer ce venin s'appellera prêcher l'Évangile pur; ceux qui trafiquent de cette marchandise se diront les apôtres de la vérité. Ils se compareront à saint

Paul, et les auditeurs applaudiront. Nous vivons à une époque d'étranges contradictions.

Il ne faut pas croire néanmoins que ce mouvement soit par son origine, soit à raison de ses proportions, puisse s'appeler un mouvement populaire. Tout l'honneur en appartient à quelques hommes, et le succès de Birmingham, quoiqu'il ait surpassé les triomphes antérieurs, est pourtant resté au-dessous de ce qu'on en attendait. La presse locale a été, en effet, presqu'unanime pour prendre la défense du maire et condamner les attaques de M. Murphy contre les catholiques. Un journal de Birmingham, qui est le plus important du pays, s'est vu taxé de pseudo-catholicisme : on l'a dénoncé dans le *Tabernacle* comme un journal vendu aux jésuites. Il a fallu que le *Daily-Post* (c'est son titre) fît une profession publique et déclarât que pas un seul ni de ses rédacteurs, ni de ses propriétaires n'est catholique. Comme ce journal a vingt-sept mille abonnés, et exerce dans le centre de l'Angleterre une influence proportionnée à ce chiffre de ses lecteurs, les sectaires ont été furieux contre lui. Ils ne l'ont guères été moins contre le clergé protestant : aucun ministre anglican ou dissident de la ville n'a voulu paraître à la tribune de M. Murphy, ni s'associer aux ministres errants qui cueillent à sa suite la palme de l'apostolat. L'élection à la Chambre des communes qui est venue clore la mission évangélique, est devenue l'occasion d'une manifestation importante et non moins défavorable au parti des agitateurs. M. Lloyd, le candidat anti-catholique et qui a voulu utiliser l'émotion produite par l'*association électorale protestante*, ce candidat qui était d'ailleurs un homme considérable, est resté sur le carreau. Son concurrent n'était autre que le maire contre lequel les fanatiques avaient lancé toutes leurs foudres. Il a obtenu une forte majorité, et ce résultat est d'autant plus significatif que le candidat n'a rien rétracté, rien dissimulé. Il a déclaré qu'il voterait pour le subside alloué au collége de Mainooth et contre le maintien de l'Église anglicane en Irlande. Les explications les plus claires à cet égard ont été fournies aux électeurs par M. Bright qui est, ainsi que chacun sait, le grand champion du parti ultra-libéral, comme il est aussi l'ami du nouveau député. Les paroles que M. Bright

a prononcées dans cette circonstance le 18 juillet méritent bien que nous les rapportions. Ces paroles montreront mieux que tous les raisonnements, que le mouvement Whalley, Murphy et Cᵉ n'est pas l'effet d'un courant populaire.

« J'aborde, dit M. Bright, la question irlandaise. Voulez-vous me permettre de vous dire que l'Irlande a été jadis un royaume indépendant ; qu'à une époque où plusieurs de ceux qui m'entendent étaient déjà nés, elle avait un parlement indépendant ; qu'aujourd'hui, dans son état d'union avec la Grande-Bretagne, il ne faut pas moins de quarante mille hommes pour empêcher l'insurrection d'éclater dans ce pays et d'y devenir peut-être une révolution? Quel droit avez-vous, je le demande, de tenir sous votre dépendance, au moyen de ces quarante mille hommes que vous soudoyez, un peuple auquel votre gouvernement est antipathique, un peuple convaincu que vous avez méconnu à son égard les lois de la justice ? Quelqu'un oserait-il dire que la religion chrétienne, que le protestantisme et ceux qui le professent ont un intérêt réel à ce qu'on maintienne au milieu d'une grande nation catholique cette Église protestante qui est l'Église d'une poignée de fidèles (Interruptions, non ! non !) ; cette Église protestante qui ne comprend pas plus d'un huitième ou d'un neuvième de la population, et qui monopolise toute la propriété ecclésiastique du royaume entier. J'ai déjà discuté la question dans cette enceinte, je vous ai déjà demandé ce qui arriverait en Écosse si on tentait d'introduire au nord de la Tweed une semblable abomination.

« Serait-ce la tranquillité qu'on verrait alors régner en Écosse ? Serait-ce l'union constante avec l'Angleterre ? Non, ce serait exactement la même résistance qu'en Irlande, résistance plus forte encore chez un peuple plus fortement uni que n'est le peuple irlandais. Si quelqu'un essayait d'établir en Angleterre ce que l'Angleterre a établi en Irlande, nous verrions ce pays même réduit à un état de révolte et d'anarchie perpétuelle. Le jour de la question irlandaise viendra. »

Le caractère propre de l'association électorale protestante, c'est un caractère rétrograde ; le mouvement qu'elle imprime, une réaction. Le courant de l'esprit public est celui qui a porté le gouvernement actue

à supprimer pour certains hauts fonctionnaires la formalité du serment contre la transsubstantiation. Ce bill qui supprime ce reste des rigueurs anti-catholiques, a passé presque inaperçu même dans la Chambre des lords. L'évêque de Carlisle a tenté vainement quelques observations; pas un membre ne s'est levé pour le seconder. Sa motion a purement servi à égayer les journaux mêmes qui sont du parti du noble lord, le plus protestant des protestants. Le néo-puritanisme est donc une réaction tentée par une faible minorité. C'est une réaction à double portée et qui s'attaque au ritualisme et au puséisme tout comme au catholicisme. Peut-être même que la levée de boucliers a été uniquement déterminée par l'aggression des anglo-catholiques contre le vieil anglicanisme. La confession des Puséistes, la messe des Puséistes, leurs flambeaux et leurs ornements ont été dénoncés avec autant de fureur dans le tabernacle, qu'ils l'ont été depuis dans la chambre haute par le marquis de Westmeath, celui qui remplit chez les lords le rôle de M. Whalley aux communes. De son côté, le candidat dont nous avons parlé plus haut et qui dans l'élection de Birmingham avait pour lui le parti Murphy, M. Lloyd, a dû s'expliquer sur cette question. Interpellé au sujet du Puséisme, il a répondu carrément : je le déteste.

La question est en effet une question pendante et qu'on ne peut plus passer sous silence. C'est aussi une question plus large qu'on ne croit. Une commission parlementaire est nommée pour examiner la légalité des crucifix, des cierges et des ornements. Elle fera un rapport, et ce rapport, assure-t-on, sera prêt sous peu de jours. Mais, le rapport fait, qui fera une loi? voilà la première difficulté. Si on fait une loi, sur quoi portera cette loi et quelle étendue lui donnera-t-on? Le premier point est délicat sans doute ; le second est effrayant. Se borner aujourd'hui à réglementer quelques détails de rubriques, c'est accroître la division plutôt que de la réduire, et laisser subsister le principe d'où cette division sort dans son intégrité. Comme le disait l'autre jour un ministre Wesléien dans l'assemblée générale de ses compères : « Nous ne pouvons plus envoyer les élèves sur lesquels nous fondons quelques espérances à aucune des grandes universités ; les écoles les pervertissent : ceux qui ne sont pas corrompus par le rationalisme le

sont par le ritualisme et nous les perdons presque tous ». Le Wesléien n'exagère pas. Voici dans les écoles le rationalisme allemand, celui de Strauss, celui de Colenso. Voilà d'un autre côté le ritualisme. L'anglicanisme où est-il ? Qui est-ce qui le défendra, et en le défendant qu'est-ce qu'on défendra ? Les Ritualistes crient dans les assemblées et dans leurs journaux : « Nous sommes l'Anglicanisme, nous seuls représentons, nous seuls constituons l'anglicanisme. Il n'y a pas de véritable Église anglicane hors de nous ». Leur grand adversaire, l'évêque de Carlisle, laissait naguères éclater sa terreur dans le sein de la commission parlementaire. Répondant à l'archevêque de Cantorbéry qui avait dit : « Le Parlement ne peut pas statuer sur ces matières *sans la Congrégation* » ; l'évêque de Carlisle protesta qu'il fallait une loi au plus tôt et qu'un renvoi à la Congrégation perdrait tout : « Les novateurs ont assuré que cinq ans leur suffiraient pour changer la face entière de l'Église anglicane et cinq ans ne suffiront pas à la Congrégation pour prendre un parti ». Tel fut le discours du prélat. Le fond de la situation est ceci : Une partie du clergé anglican croit au sacerdoce, admet la présence réelle, reconnaît au prêtre le pouvoir d'absoudre. Cette doctrine a trouvé sa formule dans les écrits de M. Pusey et dans la fameuse pastorale de l'évêque de Salisbury. Suivant ce parti, l'Église anglicane n'est pas protestante : elle est l'Église de saint Anselme et de saint Thomas Becquet ; l'accident qui l'a séparée de Rome l'a purifiée sans la dénaturer. Le parti opposé du clergé anglican, placé à tous les degrés de l'échelle qui sépare le presbytérianisme de l'incrédulité absolue, est unanime de point en point, lorsqu'il s'agit de rejeter chacun des articles dont les anglo-catholiques composent leur symbole. Ce simple exposé démontre assez à quel point la question des étoles, de l'encens et de la lumière est secondaire entre l'évêque de Salisbury et l'évêque de Carlisle. Il n'y a pour ainsi dire aucun point commun, sinon qu'ils touchent l'un et l'autre les revenus d'un siége anglican : il s'agit de les mettre d'accord. Si l'on veut c'est là tout le problème ; mais ce problème en implique un autre, et la solution présuppose une autre solution. Pour poser la question dans ses vrais termes, la première inconnue à dégager est nécessairement celle-

ci : Qu'est-ce que l'Église anglicane? Voilà ce qu'avant tout le reste, la Congrégation du clergé et le Parlement devront examiner. Lorsqu'ils auront porté la lumière sur ce point et vidé ce débat, alors seulement ils seront en mesure de décider qui doit céder, de l'évêque de Salisbury ou de l'évêque de Carlisle ; lequel des deux représente l'établissement anglais, lequel, en un mot, a le droit de son côté.

En attendant que nous soyons éclairés sur ce côté obscur, nous nous demanderons peut-être quelles peuvent être dans le sein même du clergé anglican les forces respectives des deux partis, et ici encore on nous permettra quelque hésitation. Si on se borne à une statistique des temples anglicans où ce nouveau rit a trouvé accès, on ne voit du côté des ritualistes rien qu'une extrême faiblesse, une minorité infinie. Un numéro récent du *Tablet* donne à supposer que le nombre des Églises de ce parti serait de 150 contre 15,000 ; c'est-à-dire dans la proportion d'une contre cent. Mais ce calcul, qui peut être vrai en soi, est inadmissible du moment qu'il s'agit de régler la question des prépondérances, en admettant que ce que déclarait récemment M. Pusey est vrai, et que le ritualisme est simplement la manifestation extérieure des principes qui ont trouvé cours depuis trente ans dans l'université d'Oxford. Il faut prendre garde de ne pas pousser trop loin la portée de cette déclaration et faire attention qu'un grand nombre de ceux qui sont ritualistes par la doctrine, ne le sont pas encore dans la pratique extérieure, mais gardent au dehors les formes du culte sanctionnées par l'usage et observées par leurs adversaires. Il est certain que si on s'attaque aujourd'hui à ce qui fait le fond du ritualisme, on s'attaque à un parti nombreux et puissant. Le *Pall Mall Gazette* fournissait à ce sujet une appréciation intéressante dans son numéro du 22 juillet. L'article traite de la création de trois nouveaux évêchés anglicans. Après un examen quelque peu sarcastique sur les occupations des Évêques d'Angleterre et l'influence de leurs travaux, l'auteur est conduit à une conclusion où la situation présente est habilement esquissée.

« Il est impossible que l'adoption de cette mesure (la création de trois nouveaux siéges) plaise à celui qui a compris la crise que l'Église

d'Angleterre traverse aujourd'hui et qui se rend compte de la gravité de cette crise. Pour lui, il est évident que jusqu'à ce que ce vieil édifice ait été replacé sur ses vraies fondations, tout mouvement qui peut l'ébranler est par cela seul un danger.

« Cette fondation définitive, elle devra être, pour nous servir du langage actuel, ou protestante, au catholique. Ce sera l'un ou l'autre : la phase des transactions ne peut pas durer toujours. L'Église d'Angleterre devra définitivement admettre ou rejeter la doctrine de la succession apostolique, avec ses conséquences, et en particulier celle du système qui donne aux sacrements toute leur valeur (*high sacramental*). Ces deux parties ne forment pas sans doute un seul tout en bonne logique. Si nos jugements n'étaient pas fondés plus souvent sur l'usage que sur la raison, un fidèle pourrait sans difficulté croire de la manière la plus absolue au dogme de la présence réelle, et admettre pourtant qu'un ministre presbytérien administre ce sacrement dans sa pleine valeur tout aussi bien que le clergé de l'Eglise épiscopale. Mais nous prenons tous nos opinions en paquet. Par l'effet des conventions, sinon par celui de la logique, il est admis que l'un et l'autre dogme doivent aller de pair. C'est en commun aussi qu'on les verra résister ou tomber dans la rupture qui se prépare. Au moment où nous écrivons, après qu'on a écarté les ignorants, les indifférents et les expectants, peut-être faut-il dire qu'une moitié de notre clergé tient ces deux dogmes, que l'autre moitié les rejette. Or, ces deux parties du clergé sont séparées l'une de l'autre par un abîme plus large de beaucoup que n'est ce qui sépare la première moitié de l'Église romaine et la seconde des dissidents. Ce ne sont plus seulement, comme autrefois, les extrêmes qui se rapprochent à droite et à gauche de ceux qui leur ressemblent en dehors de l'Église ; non, c'est l'une et l'autre fraction qui dans son ensemble et carrément se portent vers cette autre fraction des non-anglicans avec laquelle elle se trouve en rapport d'opinions. Ce rapprochement aboutira soit à une alliance, soit à une absorption. Entre protestants et protestants, le dernier terme sera l'alliance, parce que de part et d'autre on peut céder. Avec Rome, ce sera l'absorption, parce que tout autre chose est impossible.

« Hormis ceux qui croient toujours que toutes choses sont pour le mieux, il n'est personne qui ne voie où nous tendons. La haute Église, dans le sens moderne du mot, conduit à Rome. Tous le voient, hors ceux qui sont les hommes de la haute Église. Tous les protestants disent qu'il en est ainsi. Les catholiques romains et les philosophes, tous les simples spectateurs, en un mot, disent la même chose, et quand le monde entier s'accorde pour déclarer d'une personne ce que cette personne est seule à contredire, on peut assurer que le monde a raison. Or, en ce moment il se fait que la mode, la richesse, la société qui donne le ton, les hommes influents du clergé même, toutes ces forces réunies ont pris la direction de la haute Église ou du parti romanisant. »

Cette citation est tirée d'un journal fort goûté dans la haute société de Londres et qu'on lit dans tonte l'Angleterre. Les prédictions de l'auteur vont jusqu'à la prophétie d'une lutte violente et acharnée ; elles promettent à l'un des partis une victoire certaine. Le nom du parti qui est assuré de ce triomphe est le seul *desideratum*. Pour le moment, les destinées de l'Église anglicane sont de nouveau confiées à un parlement. Si ce parlement règle sans les Évêques et la Congrégation ce qui regarde les cérémonies du culte, le monde verra une des anomalies les plus étranges que son histoire ait encore enregistrées.

E. Lebreton.

LE SÉMINAIRE FRANÇAIS A ROME.

Une des choses qui donnent le plus d'espérances pour l'avenir religieux de notre pays, c'est le soin qu'on apporte à former les futurs ministres de l'Église. Sous beaucoup de rapports, nos séminaires diocésains sont des établissements modèles. Mais les études ne peuvent y prendre le développement qu'elles avaient autrefois dans nos grandes écoles de théologie. A côté de cet enseignement élémentaire, il en faudrait un autre plus complet qui donnât à l'Église des docteurs et des théologiens (1).

Peut-être le moment n'est-il pas éloigné où la science théologique reprendra parmi nous le rang d'où le malheur des temps l'a fait déchoir. Par les questions récemment posées à NN. SS. les évêques, nous voyons combien le Pasteur suprême se préoccupe de tout ce qui se rattache à cet ordre d'idées. Il y aura certainement des mesures prises pour améliorer l'enseignement théologique, et le zèle que montrent le clergé et le peuple fidèle unis à leurs évêques, nous donne d'avance la garantie que, sur le terrain de la pratique, ces efforts seront secondés.

Pour la France, le séminaire établi à Rome en 1853 a constitué un immense progrès, en offrant dès lors aux jeunes clercs la possibilité de se livrer à des études théologiques et canoniques approfondies. Depuis quatorze ans, cette maison a fourni beaucoup de prêtres qui remplissent avec zèle et bénédiction des fonctions importantes dans les administrations diocésaines,

(1) Voir les articles sur les *Institutions académiques* publiés dans cette *Revue* en 1860 et 1861, t. II, p. 481 ; t. III, p. 5 ss., et la lettre du Dr Buss, t. V, p. 357 ss.

l'enseignement, la direction des séminaires et le ministère paroissial.

Le bref suivant est venu apporter un encouragement précieux aux prêtres zélés qui dirigent le séminaire français. Nous sommes heureux de publier ce témoignage parti de si haut, et l'exhortation qui l'accompagne.

Venerabilibus Fratribus Archiepiscopis et Episcopis Galliarum

PIUS PP. IX

SALUTEM ET APOSTOLICAM BENEDICTIONEM

Non mediocri certe animi Nostri jucunditate recordamur quanto studio a Nobis postulastis, Venerabiles Fratres, ut suprema Nostra Auctoritate approbare vellemus Gallicum Clericorum Seminarium a Dilectis Filiis Presbyteris Congregationis Sancti Spiritus et Immaculati Cordis Mariæ, in hac alma Nostra Urbe in ædibus S. Claræ ad Thermas Agrippæ erectum. Quibus vestris votis omni laude dignis quam libentissime obsecundavimus per Nostras Apostolicas Litteras, pridie Idus Julii anno 1859 sub plumbo editas, veluti optime noscitis. Ac vehementer lætamur, propterea quod ex hujusmodi Seminarii constitutione non leves in Galliæ Clerum, Populumque fidelem utilitates, Deo bene juvante, jam redundarunt. Nam Galliarum Clerici, et juniores Sacerdotes in eodem Seminario ad pietatem, virtutem, et ecclesiasticum spiritum sedulo formati, rebusque optimis instituti, et philosophicis præsertim, ac theologicis disciplinis, et canonici juris scientia diligenter exculti in proprias reversi Diœceses, sub vestro ductu, et sacri ministerii munia naviter obire, et catholicam doctrinam tradere, tueri, et sempiternam hominum salutem curare, et auxiliariam Vobis in Dominico agro excolendo operam navare summopere student. Has igitur Vobis scribimus Litteras, quibus commemoratum Seminarium Vobis, Venerabiles Fratres, etiam atque etiam commendamus, eximiamque vestram episcopalem sollicitudinem excitamus, ut pergatis vestrarum Diœcesium clericos magis in dies ad idem Seminarium mittere, quo navi et indu-

strii operarii in vestris Diœcesibus augeantur. Plane non dubitamus, Venerabiles Fratres, quin hisce Nostris desideriis perlibenter obsecundare velitis, cum probe noscamus quomodo Vobis cordi sit spirituale vestrorum fidelium bonum quotidie magis procurare. Gratissimum autem Nobis est, hac etiam uti occasione, ut iterum testemur et confirmemus præcipuam, qua Vos in Domino complectimur, benevolentiam. Cujus quoque certissimum pignus esse volumus Apostolicam Benedictionem, quam ex imo corde depromptam Vobis ipsis, Venerabiles Fratres, cunctisque Clericis, Laicisque fidelibus vestræ vigilantiæ concreditis peramanter impertimus.

Datum Romæ apud S. Petrum die 13 junii anno 1867.

Pontificatus Nostri Anno Vigesimoprimo

PIUS PP. IX.

Les élèves du séminaire français de Rome ont eu l'heureuse pensée d'établir entre eux une union de prières. Chaque année, cette association doit publier un bulletin renfermant les noms et les adresses de tous ses membres, le nécrologe de l'année, et une chronique qui donnera sur le séminaire et sur l'association elle-même tous les détails de nature à intéresser. Le premier de ces bulletins vient de paraître. Il contient une liste de plus de cent membres. D'autres noms viendront nécessairement s'y adjoindre quand l'association sera connue de tous ceux qu'elle concerne.

Le bulletin aura pour effet de relier cette famille si dispersée, et de favoriser les relations d'études ou d'affaires et de services mutuels entre ceux qui la composent.

E. Hautcœur.

Arras. — Typ. Rousseau-Leroy, rue Saint-Maurice.

ÉTUDE CRITIQUE SUR LES ÉVANGILES.

—

Dixième article.

—

DIFFICULTÉS INTRINSÈQUES SOULEVÉES CONTRE L'AUTHENTICITÉ ET L'INTÉGRITÉ DES ÉVANGILES. — RÉPONSES A CES DIFFICULTÉS.

(*Suite.*)

Saint Marc n'est ni l'Évangile primitif, ni une mosaïque composée de pièces diverses, ni un écrit fait à l'aide de saint Matthieu et de saint Luc. — En lui point de détails hyperboliques ni d'indices d'une date postérieure à la ruine de Jérusalem.

A en croire plusieurs représentants de l'école rationaliste, le plus ancien Évangile, l'Évangile primitif est celui de saint Marc. Seul, il porterait les caractères d'une œuvre vraiment originale, et partant il faudrait rejeter tout ce qui, dans les autres, ne lui est pas conforme. L'Évangile hébreu de saint Matthieu n'en serait qu'un remaniement. Il aurait servi de fond à l'Évangile grec de saint Luc, et le traducteur de saint Matthieu aurait également employé ce texte avec celui de saint Luc, pour parfaire son œuvre. Storr, Herder, Havet qui les a copiés, patronnent cette hypothèse qui ne repose sur aucune preuve intrinsèque sérieuse et que l'histoire désavoue et contredit. Sans doute, l'Évangile de saint Marc est la plus courte et la plus rapide esquisse de la prédication évangélique ; mais comment inférer de là qu'il est le seul authentique ? La con-

clusion qu'on tire est illogique à tous égards. Aussi bien cette opinion est-elle assez généralement abandonnée aujourd'hui, excepté par quelques écrivains de la *Revue des Deux-Mondes*, qui acceptent de confiance et sans les pouvoir contrôler toutes les rêveries germaniques. Les travaux des savants sérieux ont si bien démontré le contraire, que Vogel, tombant d'un excès dans l'autre, veut que saint Marc ait profité de saint Luc, et que Busching, Griesbach et d'autres sont de l'avis qu'il s'est servi du premier et du troisième Évangiles, hypothèse qui ne se soutient pas mieux que la première.

Suivant d'autres représentants de l'école rationaliste, il ne faudrait voir dans l'écrit de saint Marc qu'une composition basée sur un recueil de fragments historiques faits d'après les prédications de saint Pierre ; ou bien un plagiat de plusieurs écrits différents ; ou encore, selon de Wette, Schleiermacher et Saunier, une mosaïque formée de pièces enlevées tantôt à saint Matthieu, tantôt à saint Luc. D'après Schleiermacher, saint Marc n'aurait eu sous la main qu'une partie du texte de saint Luc. De Wette croit qu'il ne possédait pas le manuscrit de saint Luc, mais qu'il le reproduit de mémoire. Saunier, lui, veut qu'au moins il n'ait pas eu sous les yeux le chap. IX de saint Luc, v. 51 et suiv. Pour soutenir la première partie de l'objection, on s'appuie sur ce que la description faite par Papias de l'Évangile de saint Marc ne convient pas à celui qui porte aujourd'hui son nom. Voici le texte de Papias : « Au rapport de Jean (d'Éphèse), Marc, devenu l'interprète de Pierre, consigna exactement par écrit ce qu'il avait gardé dans sa mémoire (ὅσα ἐμνημόνευσε), mais il n'observa pas l'ordre (οὐ μέντοι τάξει) de ce que Jésus avait dit ou fait ; car il n'avait pas entendu lui-même le Seigneur et ne l'avait pas suivi ; il suivit seulement, comme on l'a dit, l'apôtre Pierre, qui exposait les doctrines du Christ selon le besoin des cir-

constances, et non comme s'il eût entrepris de mettre en ordre les discours du Seigneur (ἀλλ' οὐχ ὥσπερ σύνταξιν τῶν κυριακῶν ποιούμενος λόγων). C'est pourquoi Marc n'a pas commis de faute, en écrivant *certaines choses* comme sa mémoire les lui dictait; car son unique préoccupation était de ne rien omettre de ce qu'il avait entendu et de ne rien y ajouter faussement (1). » L'Évangile dont parle Papias, dit-on, ne suivait pas l'ordre chronologique; or, celui que nous possédons suit cet ordre; ce n'est donc pas celui dont parlait Papias. Cette objection ne roule que sur un mot (οὐ μέντοι τάξει), et nous l'avons déjà résolue précédemment. Nous nous contenterons de dire ici qu'un écrivain qui écrit une vie en puisant dans ses souvenirs, ne raconte point dans un ordre continu οὐ μέντοι τάξει, car τάξις est pris ici dans le sens de rang serré, par opposition à σποράδην. Or, le récit de saint Marc, où l'on constate bien des lacunes, ne présente pas cet ordre serré; sous ce rapport déjà il est οὐ μέντοι τάξει (2). J'ajoute que l'expression de Papias lui convient également au point de vue chronologique. En effet, Papias est loin de prétendre que l'ensemble du livre ait été sans suite chronologique aucune. Bien au contraire, il indique que le défaut d'ordre (οὐ μέντοι τάξει) ne se faisait sentir que dans certains détails (ἔνια γράψας οὕτως). « Si saint Jean, dit Haneberg, trouva des transpositions, au point de vue chronologique, ce ne fut que par rapport à certains discours de Jésus-Christ. Saint Marc écrivait ce que sa mémoire lui rappelait, dans l'ordre où il l'avait conçu d'après les prédications de saint Pierre. Or, les circonstances dans lesquelles parlait ce dernier, lui faisaient parfois exposer les discours du Sauveur dans un ordre différent de l'ordre chronologique (3). » Ainsi, au

(1) Euseb. *Hist. eccl.*, III, 39.
(2) Tholuck. S. Marc.
(3) Haneberg, *Geschichte der Offenbarung*, p. 688.

rapport de saint Jean, l'écrit de saint Marc ne se signalait par le défaut d'ordre qu'en certains points. C'est, en effet, ce qui ressort de l'examen de cet Évangile. L'auteur s'éloigne du classement de saint Matthieu pour ranger les faits dans un ordre qui ne peut s'harmoniser qu'avec celui de saint Luc et de saint Jean. Toutefois, quelques discours du Sauveur et quelques particularités de sa vie ne s'y succèdent pas comme en saint Jean, celui des quatre Évangélistes qui a exposé avec le plus de suite le récit évangélique. Voilà pourquoi ce dernier, témoin oculaire des faits, et plus à même que nous de constater les transpositions, a pu dire qu'en saint Marc il y avait parfois solution de continuité dans l'ordre chronologique. Le passage de Papias ne fournit donc aucun argument sérieux à la critique négative, qui veut bien en faire parfois l'aveu. Cette critique démontre-t-elle par des preuves plus solides que le second Évangile n'est qu'une mosaïque formée de pièces diverses? Elle n'y parvient en aucune façon. En effet, les partisans de cette hypothèse ne l'appuient d'aucune raison plausible, et outre que leur prétention est tout d'abord démentie par l'histoire, elle a de plus contre elle les caractères internes du livre, l'unité de la composition et le cachet particulier du style. Nous avons constaté que la rédaction de saint Marc trahit partout la source où, suivant la tradition, l'auteur puisa ses renseignements. A toutes les pages de cet Évangile, en effet, on reconnaît un disciple instruit et formé à l'école de saint Pierre. Ajoutons que le plan de l'écrivain, invariablement subordonné au but qu'il annonce en commençant son Évangile, et qui consiste à démontrer que Jésus-Christ est bien le Fils de Dieu; ajoutons que ce plan est trop parfaitement suivi, que le cadre de tout le travail est trop nettement déterminé, que le style est trop uniforme, trop

(1) Euseb., *Demonst. evang.*, III, 5; Hug, Einleitung, t. II, p. 108, 109. Patrizzi, *de Evangeliis*, t. I, p. 52 et suiv.

semblable à lui même, c'est à-dire toujours concis, pressé d'arriver au but, chargé de mots latins (1), dépourvu d'élégance au point de vue des bonnes formes de l'élocution, du choix des mots, de l'observation des règles et de la syntaxe (2), pour ne pas voir là une œuvre originale sortie d'une seule plume. Tous les critères internes protestent donc contre la théorie qui ne voit qu'un plagiat dans l'écrit de saint Marc. Cette théorie est d'ailleurs absurde. « Pour que je ne puisse comprendre l'hypothèse d'Eickhorn, disait Schleiermacher, il suffit que cette hypothèse m'oblige à me représenter nos bons Évangélistes entourés de cinq ou six livres écrits en diverses langues, et prenant tantôt dans l'un, tantôt dans l'autre, la matière de leurs ouvrages. » L'on ne saurait dire davantage, avec Saunier, que Marc a composé sa rédaction en se servant du premier et du troisième Évangile, car ce que nous venons de voir réfute également cette théorie. « Combien le travail qu'on est obligé d'admettre dans cette hypothèse, s'écrie Gieseler, diffère des procédés qui conviennent à cette époque! Ici l'Évangéliste le plus récent assigne à des narrations entières et à des sentences isolées une place toute différente de celle qu'elles occupent dans l'ouvrage de son prédécesseur; il faut donc qu'il l'ait feuilleté tantôt à une place, tantôt à une autre, pour y prendre ces passages! Il commence par copier mot à mot, puis il se fait un jeu de changer l'ordre des mots et des pensées; ensuite il omet des pensées ou change les expressions! Or, malgré ces remaniements, ces écrits portent si clairement l'empreinte de la simplicité, et il y a une telle absence de prétentions que leurs ennemis sont obligés de le reconnaître (3). » Ce n'est pas

(1) Reithmayer, trad. de Valroger, t. II, p. 60.

(2) Neudecker, Einleit., p. 238 et suiv.; Credner, Einleit., t. I, p. 162 et suiv.; Schott, Isagog. p. 91 et suiv.; Schulz, In Keil. et Tzschirn. Analekten B. 2, St. 2, p. 164.

(3) Gieseler, *Origine des Evangiles*, p. 35.

tout encore ; l'auteur en aurait agi de même à l'égard de saint Luc, il aurait combiné les deux écrits en en faisant de petits extraits et en empruntant des bouts de phrases tantôt à celui-ci, tantôt à celui-là, pour donner naissance au sien. Plein de finesse, il aurait, afin de déjouer ses lecteurs, évité de suivre pendant deux lignes de suite le même Évangéliste. Les conséquences qu'un pareil système force nécessairement à admettre en sont la meilleure réfutation. Quel besoin l'interprète de saint Pierre avait-il de faire de petits larcins à droite et à gauche? Il lui suffisait de reproduire ce qu'il avait entendu dire à son maître. D'ailleurs, le style de cet Évangile, si différent des deux autres, les idiotismes qui lui sont propres, le caractère particulier que nous lui avons reconnu ne permettent pas d'avancer que saint Marc rédigea son Évangile en se servant des écrits de saint Matthieu et de saint Luc. « Le livre de saint Marc, dit Reithmayer, a un caractère trop original pour n'être qu'un simple résumé. S'il renferme seulement deux faits qui lui soient propres, il se distingue par la vivacité de son exposition (1). » Ewald déclare que l'on ne saurait mettre en doute l'authenticité de saint Marc. Il a fait ressortir avec force le rapport parfait qui existe entre les déclarations des Pères et les caractères spécifiques de cet Évangile (2). Nous observerons que si l'Évangile grec de saint Matthieu ressemble pour l'expression à celui de saint Marc, l'on peut croire avec Grotius que le traducteur grec de saint Matthieu mit à profit l'Évangile grec de saint Marc (3). Strauss prétend que l'Évangile de saint Marc se fait remarquer, contrairement à celui de saint Matthieu, par des détails hyperboliques qui proviennent de l'imagination de l'auteur. On

(1) Reithmayer, trad. de Valroger, 2e vol., p. 67.

(2) Zweites Jahrbuch, 1849, p. 203 et suiv.

(3) *Grot. Annot. in tit. Matth.* : Marci libro usus mihi videtur, quisquis is fuit Matthæi græcus interpres. Patrizi, *de Evangeliis*, t. I, p. 52 et suiv.

avouera que nos adversaires ont de singulières façons de procéder. Tout à l'heure ils reprochaient à saint Matthieu de n'avoir pas ces détails circonstanciés qui décèlent, disaient-ils, un auteur contemporain. A les en croire, saint Marc revêtait les caractères de l'Évangile primitif, était bien certainement le plus concis et le plus véridique des quatre, et maintenant on l'accuse de se perdre dans des détails hyperboliques. En vérité, la critique négative ferait bien d'abord de s'entendre et de ne pas se heurter à de semblables contradictions. Nous dirons que le jugement porté par Strauss est erroné et que cet écrivain se serait épargné cette bévue, s'il avait réfléchi à quelle espèce de lecteurs s'adressait notre Évangile. Saint Matthieu, écrivant sur le théâtre des faits, les décrit brièvement parce que ses lecteurs les connaissent déjà, généralement du moins, et qu'ils sont plus à même de les comprendre. Saint Marc, écrivant à Rome, pour des Gentils, était parfois forcé, comme Pierre son maître, d'entrer dans de plus amples explications, afin de rendre les faits saisissables au public pour lequel il traçait sa relation. Loin d'être hyperboliques, les explications plus détaillées qu'il nous fournit sont nécessitées et se justifient par la destination de son écrit. Observons que souvent les additions de saint Marc ont pour objet des choses que saint Pierre, dont il rapporte les paroles, avait seul vues ou entendues, ou qu'il connaissait mieux que saint Matthieu (1). On ne saurait non plus lui adresser de re-

(1) Conf. Matth., IV, 21, 22, Marc, I, 19, 20; Matth., VIII, 14, 16, Marc, I, 29, 32; Matth., IX, 1, 2, Marc, II, 6; Matth., IX, 25, Marc, V, 40, 43; Matth., XVII, 2, 4, 9, Marc, IX, 2, 4, 8, 9; Matth., XXVI, 43, Marc, XIV, 40. M. Gustave d'Eichthal, qui a écrit en français un ouvrage intitulé : *Les Évangiles*, dans lequel il fait l'examen critique et comparatif des Évangiles, traduit tout simplement dans notre langue les systèmes arbitraires inventés par la critique négative d'outre-Rhin. Son engouement pour les productions malsaines de nos voisins les lui fait admettre sans aucune espèce de contrôle, car c'est en vain que l'on chercherait dans les pages de son écrit une ligne qui contînt un raisonnement tant soit peu sup-

proche par rapport à la relation des miracles (1). Pour s'en convaincre, il suffit d'analyser les deux récits miraculeux qui lui sont particuliers (VII, 32 et suiv.; VIII, 22 et suiv.). Le merveilleux, ainsi que l'observe Tholuck, bien loin d'y être exagéré, y paraît plutôt amoindri (2). Si d'après Strauss lui-même, le trait distinctif des miracles légendaires c'est d'être invisibles et insaisissables, ceux que re-

portable. C'est ainsi qu'il prétend voir « dans l'Évangile de Matthieu, de nombreuses additions à l'ancien type évangélique », p. 73, 1er volume. « Pendant toute la première période d'élaboration du Christianisme, dit-il, l'Evangile de Matthieu a été le point de mire des novateurs, qui ont prétendu y trouver, et s'ils n'y trouvaient pas, y ont introduit des témoignages favorables à leurs opinions et à leurs croyances. De cette façon le premier Evangile s'est successivement grossi d'un nombre considérable de passages interpolés, il a pris une forme et une physionomie nouvelle. » *Ibid.* Quant à saint Marc il serait, au moins en grande partie demeuré à l'abri de pareilles entreprises et bien qu'il ait été primitivement une pauvre imitation de saint Matthieu, il faudrait cependant y voir le contexte primitif et la forme ancienne de l'Évangile de saint Matthieu. C'est ainsi encore que, copiant Strauss, d'Eichthal veut que saint Marc ait « surchargé les récits originaux d'une multitude de détails, la plupart insignifiants et puérils, mais qu'il jugeait propres à frapper ses lecteurs. Impuissant à commander la foi, il a cherché à flatter la crédulité », p. 55. Il choisit dans saint Marc certains récits « pour montrer jusqu'à quel point est poussé chez lui le goût des détails puérils et des développements oiseux ». D'après notre écrivain saint Marc « est de la famille de ces narrateurs qui, inhabiles à émouvoir par l'intérêt même de la composition, ont recours aux procédés de ce que l'on appelle aujourd'hui la couleur locale. Son récit prolixe, ses mesquines inventions font d'autant mieux ressortir ce qu'il y a habituellement chez Matthieu de simplicité, de sobriété et en même temps de vigueur », p. 59. La conclusion « c'est que l'écrit de saint Matthieu est une amplification maladroite et assez grotesque du premier Evangile ». Tout cela ressemble peu à de la critique, et puisque l'auteur parle de *mesquines inventions*, nous lui dirons que c'est son fait à lui et non celui de saint Marc. En effet le plus mince logicien, lisant les passages de saint Marc cités par M. d'Eichthal à l'appui de ses prétentions, ne pourra comprendre qu'un homme qui s'avise d'écrire, ait pu déraisonner à ce point. Une ignorance complète des milieux dans lesquels écrivirent les deux premiers évangélistes et du genre différent de lecteurs auxquels ils s'adressaient est évidemment l'unique cause des naïvetés que débite si gravement M. d'Eichthal.

(1) M. d'Eichthal se fait encore ici l'écho du rationalisme teutonique : « Marc, en ce qui touche le merveilleux, l'a presque toujours amplifié. »

(2) Tholuck, *Glaubwürdigkeit der ev. Geschichte*, s. 237-267.

late saint Marc ne sont évidemment point des légendes, car on voit, en les lisant, qu'ils se sont passés au grand jour, qu'on les a examinés et étudiés avec soin. Cela ressort de la description détaillée et précise qu'il en donne.

On a prétendu aussi que notre second Évangile portait les indices d'une origine postérieure à la ruine de Jérusalem, attendu, dit-on, que contrairement à celui de saint Matthieu, il ne joint pas ensemble, comme devant se succéder immédiatement, la ruine de la métropole juive et la fin du monde. L'expérience, ajoute-t-on, avait appris à notre auteur que ces deux événements ne devaient pas être simultanés. C'est pour cette raison qu'il aurait supprimé ce passage de saint Matthieu (x, 23) : « Vous n'achèverez pas d'amener à moi toutes les cités ou populations d'Israël, jusqu'à ce que vienne le Fils de l'homme » ; et qu'au lieu de ces paroles (Matth., XVI, 28) : « Il y en a quelques-uns de ceux qui sont ici qui ne mourront point qu'ils n'aient vu le Fils de l'homme venir en son règne », il emploierait celles-ci (Marc, VIII, 39 : « Il y en a quelques-uns de ceux qui sont ici qui ne mourront point qu'ils n'aient vu arriver le règne de Dieu dans sa puissance. »

A cela nous répondrons que saint Marc, aussi bien que saint Matthieu, joint ensemble la destruction de Jérusalem et celle du monde, parce que l'une était la figure de l'autre. L'un et l'autre Évangélistes rapportent ces paroles : « Cette génération ne passera pas que tout cela ne s'accomplisse » (Matth., XXIV, 34 ; Marc, XIII, 30). Saint Marc ne distingue donc pas mieux que saint Matthieu les deux événements en question, et c'est sans fondement que l'on voudrait voir dans ses paroles l'indice d'une origine postérieure à la ruine de la Ville sainte. Nous venons de dire que nos deux évangélistes parlent simultanément de la ruine de Jérusalem et de celle du monde, à cause de la ressemblance de ces deux catastrophes. Une autre raison explique cette particularité. Nos

deux auteurs rapportent les paroles du Sauveur qui avait simultanément parlé de ces deux événements pour répondre à la double question des Apôtres : « Dites-nous quand Jérusalem doit être renversée, *et quel sera le signe de votre avénement et de la fin des siècles* » (Matth., XXIV, 3). Répondant simultanément à cette double interrogation, la description que fait Jésus-Christ de la ruine de Jérusalem et de la fin du monde ne forme qu'un seul récit, et le défaut de transition bien marquée pourrait porter certains lecteurs à croire que, dans la pensée de saint Matthieu et de saint Marc, la fin des temps devait être contemporaine de la chute de Jérusalem. Mais, outre qu'il faut tenir compte ici de l'habitude qu'ont les écrivains sacrés d'unir sans transition des événements très-distincts, parce que les uns sont la figure prophétique des autres, plusieurs raisons empêchent le lecteur attentif de confondre les deux événements et de prétendre que saint Matthieu et saint Marc les ont eux-mêmes confondus. La première preuve établissant que nos deux Évangélistes, et en particulier saint Matthieu (car c'est lui surtout que l'on accuse de confondre les choses), ne confondent réellement pas la ruine de Jérusalem avec celle du monde, c'est que, d'une part, ils indiquent les signes avant-coureurs du siége de Jérusalem, dont la destruction prochaine sera vue de la génération présente ; c'est que saint Matthieu surtout prend le plus grand soin de faire connaître à ses lecteurs les pronostics de la catastrophe, pour qu'avertis à temps ils puissent l'éviter ; et que d'autre part, l'époque de la fin du monde et l'heure du jugement général sont absolument inconnues et que personne ne peut les prévoir, Dieu seul s'en réservant le secret : « Pour ce qui regarde ce jour et cette heure, qui que ce soit, excepté mon Père, n'en a connaissance, non pas même les anges du ciel » (Matth., XXIV, 36). Sous ce rapport déjà, saint Matthieu et saint Marc distinguent les deux événe-

ments. En second lieu, tandis qu'ils annoncent comme rapprochées la fin de Jérusalem et la chute de la nationalité juive, ils laissent visiblement entrevoir que la fin du monde est très-éloignée, puisqu'elle ne doit avoir lieu que quand l'Évangile aura été annoncé à tous les peuples de la terre : « Et cet Évangile du royaume sera prêché dans toute la terre, pour servir de témoignage à toutes les nations ; c'est alors que la fin du monde doit arriver » (Matth., XXIV, 14). Aux yeux de nos Évangélistes, la fin des temps ne devait donc pas concorder avec la ruine de Jérusalem. Quand on lit attentivement le ch. XXIV de saint Matthieu et le XIIIe de saint Marc, il est facile de se rendre compte pourquoi l'apparition finale du Fils de l'homme vient immédiatement après l'annonce de la ruine de la Ville sainte. Le Sauveur met ses disciples en garde contre les faux Christs qui parurent en Judée avant la chute de Jérusalem. « On vous dira, dit-il, le Christ est dans le désert, dans le lieu le plus retiré de la maison (Matth., XXIV, 26 ; Marc, XIII, 21). Ne le croyez point. Voici, en effet, quel sera l'avénement du Fils de l'homme. Il apparaîtra comme un éclair qui sort de l'Orient et paraît jusqu'à l'Occident. Alors le soleil s'obscurcira et la lune ne donnera plus sa lumière ; les étoiles tomberont du ciel, etc. » La description du dernier avénement du Fils de l'homme se trouve donc tout naturellement placée à la suite de la prophétie qui annonce la ruine de Jérusalem. Mais, d'autre part, il est facile de voir que saint Matthieu, pas plus que saint Marc, ne confond les deux catastrophes et ne prétend dire qu'elles se suivront immédiatement. L'un et l'autre Évangélistes reproduisent à la vérité ce passage : *Amen dico vobis non præteribit generatio hæc donec omnia hæc fiant* (Matth., XXIV, 34 ; Marc. XIII, 30), et c'est de ce passage qu'on pourrait surtout se prévaloir pour soutenir l'opinion que nous combattons. Mais nous dirons qu'il est une double manière d'entendre ces paroles, et que ni l'une ni

l'autre ne porte à conclure que dans la pensée de nos Évangélistes la fin des choses fût proche. D'après les uns, à partir de ces mots : *Ab arbore autem fici discite parabolam* (Matth., XXIV, 32; Marc, XIII, 28), le Sauveur récapitule ce qu'il vient de dire sur la ruine de Jérusalem et sur la fin du monde, afin d'inculquer à ses disciples des résolutions pratiques. Or, du verset trente-deuxième (XXIV) de saint Matthieu au verset trente-sixième, et du verset vingt-huitième (XIII) de saint Marc au verset trente-deuxième, il serait question de la ruine de Jérusalem, tandis qu'à partir du verset trente-sixième (XXIV) du premier Évangile et du verset trente-deuxième (XIII) du second, il s'agirait de la fin des choses. Les paroles du Sauveur semblent effectivement indiquer, en cet endroit, une opposition entre ce qui précède et ce qui suit, car il s'exprime ainsi : *De die* autem *illa et hora nemo scit* (Matth., 36; Marc, 32). Suivant cette interprétation très-logique et très-naturelle, ces paroles : « Cette génération ne passera pas, que ces faits n'aient reçu leur accomplissement », concerneraient la ruine de Jérusalem dont plusieurs de ceux auxquels s'adressait Jésus-Christ furent en effet témoins. D'autres interprètes pensent que par *generatio hæc*, Jésus-Christ entendait toute la descendance d'Adam. Dans ce cas, ces paroles signifieraient : Le genre humain ne disparaîtra pas de la surface de la terre que le Fils de l'homme ne vienne, dans sa majesté, juger les vivants et les morts. Cette explication est aussi très-plausible, d'autant plus que dans le langage biblique et sur les lèvres du Sauveur ces locutions : *Sæculum hoc*, *generatio hæc* signifient souvent le temps en général, l'ensemble des siècles, le genre humain en général, l'ensemble de la postérité d'Adam. Après ce que nous venons de dire, il est visible que saint Marc ne parle pas autrement que saint Matthieu de la ruine de Jérusalem et de la fin du monde ; on ne saurait donc conclure

de ses paroles qu'il ait écrit postérieurement à la ruine de la Ville sainte. Au sujet des deux derniers textes allégués à l'appui de l'hypothèse que nous rejetons, nous ferons les observations suivantes. Si saint Marc ne cite pas ce passage de saint Matthieu (x, 23) : « Vous n'achèverez pas de convertir les cités (ou populations) d'Israël, jusqu'à ce que vienne le Fils de l'homme », ce n'est pas que, dans sa pensée, elles aient signifié qu'avant que les Apôtres eussent parcouru la Judée, pour y prêcher l'Évangile, le Fils de l'homme dût reparaître sur la terre, et que l'expérience lui eût démontré à lui, Marc, qu'il ne fallait pas les entendre ainsi. Ces paroles n'avaient d'intérêt que pour les Juifs : voilà la seule raison pour laquelle il les omet. Leur sens vrai est d'ailleurs celui-ci : Les Juifs ne se convertiront définitivement que vers l'époque du second avénement du Christ (1). Secondement, quand S. Marc, au lieu d'employer textuellement ces expressions de S. Matthieu (XVI, 28) : « Il y en a quelques-uns de ceux qui sont ici qui ne mourront point qu'ils n'aient vu le Fils de l'homme venir en son règne » ; quand S. Marc, dis-je, modifie la fin de ce passage et met « qu'ils n'aient vu le règne de Dieu arriver dans sa puissance (VIII, 39) », ce n'est pas qu'il songe à corriger ce qu'il aurait considéré comme une méprise de saint Matthieu. L'un et l'autre sont parfaitement d'accord et disent identiquement la même chose ; seulement saint Matthieu parlant aux Juifs emploie le langage qui leur était familier, surtout ces mots : « Fils de l'homme » et « venir en son règne », auxquels Jésus-Christ les avait habitués, tandis que saint Marc, s'adressant à des Gentils, se sert de locutions à leur portée. Quiconque lit ces passages sans préjugé, voit parfaitement que l'un et l'autre veulent dire que certains apôtres vivraient assez longtemps pour voir le règne de Jésus-Christ établi sur toute la terre ; ils signifient encore

(1) Rom. XI, 25-26.

que quelques apôtres devaient bientôt voir Jésus-Christ glorifié sur le Thabor; aussi bien, nos deux Évangélistes rapportent-ils, immédiatement après ces passages, le prodige de la Transfiguration. Donc, encore une fois, on ne découvre dans l'écrit de saint Marc aucun indice qui puisse nous porter à croire qu'il a vu le jour après la destruction de Jérusalem.

L'Abbé VILMAIN.

L'INFAILLIBILITÉ DU PAPE

ET LE JANSÉNISME.

Premier article.

Le 19 novembre 1864, Mgr l'Évêque de Tulle célébrait dans les magnifiques paroles qu'on va lire le grand privilége de l'infaillibilité du Pape :

« Le Pape n'est point un fétiche ; mais, quand il le faut, « c'est un miracle. Il a son heure où il est le représentant « plénier du Christ.. . Ce *miracle ravissant*, *ce n'est pas* « *pour le Pape qu'il se fait ; c'est pour nous*... Le Pape est « infaillible, mais c'est pour que nous soyons infaillibles. « S'il a le pouvoir de ne pas tromper, c'est que nous « avons le droit de n'être pas trompés Son infaillibilité, « c'est notre fortune, c'est notre gloire..... Dites la pa- « role mal tombée de la Chaire de Pierre depuis dix-huit « siècles!

« Au lieu de l'infaillibilité du Pape, de *rares* théolo- « giens *modernes*, *tardifs* et *scandaleux*, ont voulu nous « proposer l'infaillibilité du Concile et transporter la « magistrature du corps de l'Église de la tête dans les « membres. Procédé commode à des gens qui d'ordinaire « avaient besoin de se soustraire à toute magistrature, « que d'invoquer un Concile de Trente tenu il y a deux « siècles, ou un futur Concile qui ne sera peut-être pas « tenu dans deux siècles, pour décider à toute heure les « controverses, et couper les têtes sans cesse renaissantes

« de l'hydre hérétique! Et encore du Concile de Trente, « ces gens là en prennent, ils en laissent. Ceci est reçu « de ce côté des Alpes, cela n'est reçu que de l'autre « côté. Le Concile est le Pape ; mais c'est un Pape qu'on « éconduit au besoin aussi bien que l'autre! Comme si « c'était à tel légiste ou à tel évêque à régler selon ses « intérêts la constitution de l'Église! Comme si le Père « céleste avait fait ses révélations au Concile et non pas « à Pierre! Comme si le Christ avait dit à Pierre : Tu es « la pointe de la pyramide et non pas la base !...

« *De l'oligarchie du Gallicanisme à la démocratie du Pro-* « *testantisme* et à la révolution de tout, il n'y a qu'un pas « commandé par la logique. Le synode de Photius a « mené aux Eunuques rois de Byzance ; et l'on sait trop « sur quels articles s'est basée la constitution civile du « clergé, cette introduction pour le lendemain des prêtres « de la Déesse-Raison ! Le congé donné à l'Esprit-Saint « est le péché irrémissible (1). »

Il serait difficile de mieux s'y prendre que ne l'a fait l'éloquent Évêque pour résumer la gravité de la question, et ruiner les objections amoncelées à plaisir contre le miracle permanent de l'Infaillibilité. Son texte sera donc notre programme.

Nous n'essaierons pas une démonstration directe de l'infaillibité pontificale. Elle a été faite cent fois et d'une manière triomphante. Qui pourrait compter les ouvrages composés dans le seul but d'affirmer l'assistance perpétuelle du Saint-Esprit, veillant sur le Pape, pour l'empêcher de s'égarer dans son enseignement? Et puis, est-ce bien au moment que, réunis dans un même sentiment de foi et d'amour, l'Orient et l'Occident s'écrient par la bouche de tous leurs pasteurs : PIERRE A PARLÉ PAR LA

(1) Discours prêché à Paris dans l'église Saint-Eustache, pour l'adoration perpétuelle.

BOUCHE DE PIE! Est-ce dans un pareil moment qu'il est besoin de démontrer la réalité de l'infaillibilité pontificale? Il nous semble plus instructif, plus utile et plus piquant, de rechercher les origines de l'opinion qui a voulu amoindrir le Pape, en lui déniant la plus considérable de ses prérogatives. Ici comme ailleurs, nous découvrirons les Jansénistes au premier rang des ennemis de l'infaillibilité : nous suivrons leurs efforts persévérants pour abattre une prérogative dont l'existence défiait toute leur perfidie; enfin, nous examinerons si le Gallicanisme ne s'est pas imprudemment fait l'auxiliaire actif de la grande hérésie du XVIIe siècle. Oui, les Jansénistes ont fait l'œuvre des ministres de Calvin, dont saint François de Sales disait si agréablement : « Ils tâchent tant qu'ils « peuvent de troubler si finement la claire fontaine de « l'Évangile, que saint Pierre n'y puisse plus trouver ses « clefs, et font leur possible pour nous dégoûter d'y boire « l'eau de la sainte obéissance qu'on doit au Vicaire de « Notre-Seigneur » (1).

Plût à Dieu que les Gallicans ne leur eussent par prêté main-forte !

Disons donc : 1° ce que dans l'Eglise on pensait de l'infaillibilité du Pape, avant l'apparition des Jansénistes ;

2° Les efforts du Jansénisme pour ameuter les fidèles contre l'infaillibilité pontificale ;

3° La part du Gallicanisme dans cette lutte mémorable, soit au moment que les Jansénistes bravaient l'autorité et les foudres de l'Église, soit depuis qu'ils eurent disparu de la scène et du champ de bataille.

Commençons (2).

(1) Œuvres de saint François de Sales. *Controverses*, discours 33e ; *seconde excellence de saint Pierre*.

(2) Les théologiens distinguent deux sortes d'infaillibilité pontificale.

PREMIÈRE QUESTION.

Infaillibilité du Pape avant l'apparition du Jansénisme.

§ I.

I. Quelle fut dans tous les temps la persuasion des pasteurs et des fidèles par rapport à l'infaillibilité du Pape? Eh, mon Dieu! interrogez plutôt les SS. Pères. Ils vous répondront tous d'une voix unanime que le Sauveur a déposé en Pierre et en ses successeurs l'incorruptible trésor de la doctrine révélée. Saint IRÉNÉE, dans des paroles a jamais célèbres, vous dira que c'est à l'Église romaine, centre et source de toutes les autres églises, que des espaces les plus reculés, il faut venir demander la lumière au milieu de nos incertitudes. — Saint AUGUSTIN regardera comme irrévocablement terminée la cause du pélagianisme, dès que la sentence du Pape aura été prononcée : *Per Papæ rescriptum causa pelagianorum finita est.* — Saint AMBROISE ne veut point séparer l'infaillibilité de l'Église universelle de celle du Pontife : *Ubi Petrus, ibi Ecclesia.* — Saint JÉRÔME ne sait pas entendre d'autres enseignements que ceux de Da-

Le Pape, disent-ils, est *infaillible,* c'est-à-dire incapable d'enseigner l'erreur, lorsque, s'adressant aux fidèles et à l'Église universelle, il prononce comme docteur et pasteur suprême, et parle *ex cathedra.* C'est cette infaillibilité que nous défendons. Le Pape, disent d'autres théologiens beaucoup moins nombreux, est toujours infaillible, même quand il parle comme *docteur privé.* Cette seconde infaillibilité n'est nullement nécessaire à l'Église, et nous ne croyons pas devoir la soutenir.

Quant aux auteurs à consulter sur la grande question de l'infaillibilité, ce sont principalement : *Bellarmin, Suarez, Roccaberti,* qui dans les 24 volumes de sa *Bibliotheca pontificia* a réuni les témoignages de l'Orient et de l'Occident; *Zaccaria,* le cardinal *Orsi,* saint *Liguori.* Parmi les auteurs français, citons *Fénelon, André Duval,* les cardinaux *Gousset* et *Villecourt,* etc.... N'oublions pas l'immortel *Joseph de Maistre.*

mase et du Siége apostolique. — Saint CYRILLE d'Alexandrie croit fermement que le Pontife romain est la règle suprême de la foi et des mœurs : « Oportet nos « tanquam membra inhærere capiti nostro Romano Pon- « tifici et throno Apostolico, *ex quo nostrum est quærere* « *quid credendum et quid sentiendum et quid tenendum sit.* « Solius enim est illius reprehendere, corrigere, incre- « pare, disponere, *determinare*, solvere et ligare. » (In Thesauris). — Saint THÉODORE STUDITE veut aussi que dans l'incertitude de la doctrine, il faille recourir à Rome. « Mittenda est ad Romanum ex utraque parte legatio, *et* « *inde fidei accipienda certitudo.* » (L. 2, Epist. 129.)

Pourquoi citer saint BERNARD, saint THOMAS, saint BONAVENTURE ? L'on sait assez que ces grands docteurs ont cru à l'infaillibilité du Pape. Contentons-nous de rappeler les gracieuses paroles de saint FRANÇOIS DE SALES : « Jésus-Christ prie donc pour saint Pierre, « comme pour le confirmateur et l'appui des autres..... « ..... Le jardinier qui voit les ardeurs du soleil conti- « nuelles sur une jeune plante, pour la préserver de la « sécheresse qui la menace, ne porte pas de l'eau sur « chaque branche; il se contente de bien tremper et « mouiller la racine, et croit que tout le reste est en « assurance, parce que la racine va dispensant l'humeur « à tout le reste de la plante. Ainsi Notre-Seigneur, ayant « planté cette sainte assemblée de ses disciples, pria « pour le chef, et arrosa cette racine, *afin que l'eau de la* « *foi vive ne manquât point à celui qui devait en assaisonner* « *tout le reste, et que, par l'entremise du chef, la foi fût tou-* « *jours conservée en l'Eglise.* Il prie donc pour saint Pierre « en particulier, mais au profit et utilité générale de « toute l'Église ». (*Controverses :* Discours 34e.) Quelle gracieuse description des biens qu'amène à l'Église l'infaillibilité de son Chef suprême ! N'est-ce pas en même

temps un commentaire éloquent du mot si connu du saint évêque · *Le Pape et l'Église, c'est tout un!*

II. Interrogez les conciles œcuméniques. A part le mot, qu'est-ce que l'on entend plus distinctement affirmer dans ces saintes assemblées, que l'infaillibilité du Siége apostolique? Qu'on veuille se rappeler la célèbre définition du concile de Florence; qu'on étudie l'ensemble des canons du concile de Trente : quel triomphe pour l'infaillibilité du Pape (1).

Bossuet a dû en convenir. L'étude des faits ne lui a pas permis de voir dans les sentences des premiers conciles généraux, autre chose qu'un acte d'obéissance rendue à la décision du Pape, forte et souveraine par elle-même, et par conséquent infaillible. Voici comme il gourmande Ellies du Pin pour son exposé mensonger des conciles d'Éphèse et de Chalcédoine (2).

« Autre chose est de prononcer une sentence conforme « à la lettre du Pape, *autre chose est d'être contraint par la « lettre même*, ainsi que par les canons, à la prononcer. « *L'expression du concile* (d'Éphèse) *reconnaît dans la lettre « du Pape la force d'une sentence juridique qu'on ne pouvait « point ne pas confirmer, parce qu'elle était juste dans son fond « et valable dans sa forme, comme étant émanée d'une puis-*

(1) Voici la définition célèbre du Concile de Florence : « Definimus « Sanctam Apostolicam Sedem et Romanum Pontificem in universum « orbem tenere primatum, et ipsum Pontificem Romanum successorem « esse B. Petri principis apostolorum, et verum Christi vicarium, totius- « que Ecclesiæ caput, et omnium Christianorum patrem et doctorem « existere, *et ipsi in B. Petro pascendi, regendi et gubernandi universalem « Ecclesiam a D. N. J. C. plenam potestatem traditam esse.* » Il nous paraît difficile de ne pas voir dans ces paroles l'affirmation de l'infaillibilité du Pape. Car enfin, si saint Pierre et ses successeurs ne sont pas *infaillibles*, comment peuvent-ils être les *suprêmes docteurs* de la chrétienté? Et s'ils sont *docteurs suprêmes*, comment supposer qu'il existe au-dessus d'eux une autorité doctrinale quelconque?

(2) Œuvres de Bossuet, édit. de Versailles, tome 30. *Remarques sur l'histoire des Conciles d'Ellies du Pin.*

« *sance légitime..*, (p. 528.) Il (du Pin) a voulu compter « pour rien ces paroles de la sentence du concile : *Nous*, « *contraints par les SS. Canons et par la lettre de notre saint* « *Père Célestin ;* il les a supprimées, et n'a pas voulu se « souvenir *que le concile procédait en exécution et en confir-* « *mation de la sentence du Pape.* » (P. 535).)

Que si vous demandez à Bossuet comment il se fait que les Pères des conciles d'Éphèse et de Chalcédoine aient pu concilier leur créance à l'infaillibilité, avec leur qualité de juges dans la foi, il vous répondra comme aux religieuses de Port-Royal :

« Les évêques souscrivaient en deux manières aux « jugements ecclésiastiques, quelquefois par *autorité*, « quelquefois par *consentement* et par *obéissance*..... Quel- « quefois ils souscrivaient en *définissant*, et quelquefois « en *obéissant* ». (Tom. 37, p. 151-3.)

III. Oserait-on rejeter, comme provenant de parties intéressées, les déclarations des souverains Pontifes au sujet de leur infaillibilité personnelle ? Voudrait-on se débarrasser ainsi des témoignages incommodes qui ne cessent de se produire depuis saint Léon jusqu'à Pie IX ? Fénelon serait là pour repousser avec indignation une pareille fin de non recevoir, qui, selon lui, ne peut être proposée que par des hérétiques : « Neque vero dicas, « s'écrie-t-il après avoir rapporté un texte de saint Léon « le Grand, neque vero dicas hæc esse hominis sibi ipsi « in sua dignitate adulantis encomia. *Id oblatrent hæretici* « *protestantes ; quid mirum ? At certe eos homines qui se ca-* « *tholicos esse gloriantur, id dicere tandem pudeat* ». (De summi Pontificis auctoritate dissertat. cap. 15.) Et Bossuet viendrait à son tour nous apprendre qu'en matière de ses prérogatives, le Siége apostolique est le témoin le plus digne de confiance :

« Audio quid dicant : *Romanis Pontificibus sedis suæ di-*

« *gnitatem commendantibus, in propria videlicet causa non esse* « *credendum* : sed absit. Pari enim jure dixerint, ne epi- « scopis quidem, aut presbyteris esse adhibendam fidem, « cum sacerdotii sui honorem prædicant ; quod contra « est. Nam quibus Deus singularem honoris dignitatisque « prærogativam contulit, iisdem inspirat verum de sua « potestate sensum, ut ea in Domino, cum res poposcerit, « libere et confidenter utantur, fiatque illud quod ait « Paulus : *Accipimus spiritum qui ex Deo est, ut sciamus quæ* « *a Deo donata sunt nobis.* Quod quidem semel hic placuit « dicere, *ut pessimam ac temerariam responsionem confuta-* « *rem : profiteorque me de Sedis apostolicæ majestate Romano-* « *rum Pontificum doctrinæ ac traditioni crediturum.* » (Defens. declarat. part. III, l. X, c. 6.)

Vigoureuses paroles que l'Évêque de Meaux n'aurait point dû oublier, pas plus que la sévère remontrance qu'il adressait à Ellies du Pin, quand il lui reprochait de représenter comme *simples compliments* les éloges et les titres d'honneur décernés par les SS. Pères au Siége apostolique : « C'est entrer dans l'esprit des Grecs schisma- « tiques qui, dans le Concile de Florence, *voulaient prendre* « *pour honnêtetés et pour compliments* tout ce que les Pères « écrivaient aux Papes pour se soumettre à leur auto- « rité. » (Remarques sur l'*Histoire des Conciles*, etc., t. 30, p. 531.)

IV. Enfin de tout temps les fidèles ont été prêts à souscrire au formulaire du pape Hormisdas, comme ils le sont aujourd'hui à répéter la profession de foi de Pie IV. Or, dans ce formulaire, il est nettement établi que, pour se montrer chrétien et catholique, il est nécessaire et suffisant de se tenir attaché aux sentiments du Siége apostolique, dans lequel a été déposée l'intégrité et la solidité de la religion de Jésus-Christ.

« Prima salus est, rectæ fidei regulam custodire, et a

« Patrum traditione nullatenus deviare ; quia non potest « D. N. J. C. prætermitti sententia dicentis : *Tu es Petrus*, « etc. Hæc quæ dicta sunt rerum probantur effectibus ; « *quia in Sede apostolica immaculata est semper servata reli-* « *gio*. Unde sequentes in omnibus apostolicam Sedem, et « prædicantes ejus omnia constituta, spero ut in una « communione vobiscum, quam Sedes apostolica prædicat, « esse merear, *in qua est integra et verax christianæ religio-* « *nis soliditas* : promittens etiam sequestratos a commu- « nione Ecclesiæ catholicæ, *id est, non in omnibus consen-* « *tientes Sedi apostolicæ*, eorum nomina inter sacra non re- « citanda esse mysteria. »

Se peut-il rien entendre de plus explicite? Non, rien ; si ce n'est peut-être le commentaire dont Bossuet accompagne ce texte fameux :

« Toutes les églises, dit-il, en signant cette formule, « professaient que la foi romaine, le foi du Siége aposto- « lique et de l'Église romaine, était assurée d'une entière « et parfaite solidité, et que, pour qu'elle ne manquât « jamais, elle a été affermie par une promesse certaine « du Seigneur : *Ac ne unquam deficiat, certa Domini pollici-* « *tatione firmatam*. Car c'est cette profession de foi que les « évêques étaient obligés d'envoyer aux métropolitains, « ceux-ci aux patriarches, et les patriarches au Pape, « afin que, lui seul recevant la profession de tous, il leur « donnât à tous, en retour, la communion et l'unité. Nous « savons que, dans les siècles suivants, on se servit de la « même profession de foi, avec le même exorde et la « même conclusion, en y ajoutant les hérésies et les hé- « rétiques qui, aux diverses époques, troublèrent l'Église. « De même que tous les évêques l'avaient adressée au « saint pape Hormisdas, à saint Agapet et à Nicolas Ier, « de même, nous lisons qu'au huitième Concile, on l'a- « dressa dans les mêmes termes à Adrien II, successeur

« de Nicolas. Or, *ce qui a été répandu partout, propagé dans* « *tous les siècles et consacré par un Concile œcuménique, quel* « *chrétien le rejettera?* » (Defens. declarat., l. x, c. 7.)

Oui, sans aucun doute, les fidèles ont dans tous les temps été convaincus de l'infaillibité du Pape. Mus par ce sens catholique qui ne trompe point, puisqu'il est produit par l'Esprit-Saint, jamais ils n'ont rêvé pour l'Église une autre manière d'être que celle qui a été constituée dès le commencement. En entendant le Sauveur proclamer saint Pierre *fondement* de l'édifice, *chef* du peuple et *centre* de l'unité, ils ont cru tout simplement que ces grandes prérogatives regardent la *personne* même de Pierre et de ses successeurs. Ils auraient craint qu'au bout de toute autre interprétation plus subtile ne se rencontrât la possibilité du corps séparé de sa tête, des membres désunis de leur chef; et finalement une de ces organisations qui *troublent si finement la claire fontaine de l'Évangile que saint Pierre n'y puisse plus trouver ses clefs*. Enfin, ils ont cru de tout temps que la perpétuelle assistance de J.-C. envers son Église s'exerce en ce que, présent à la fois et au chef et aux membres, le Sauveur dirige ceux-ci dans leur obéissance, et dicte à celui-là les instructions à suivre dans le commandement. Cette dernière pensée est de Fénelon : « *Euntes ergo docete omnes gentes*, etc., ita ut docendis « gentibus caput capitis munere fungi nunquam desinat, « et membra huic capiti conjuncta membrorum officio « perpetuum fungantur : *Et ecce vobiscum sum omnibus die-* « *bus* usque ad consummationem sæculi ; videlicet, adero « docens cum capite et cum membris; cum capite qui- « dem, ut capitis munus rite impleat; cum membris vero, « ut capiti conjuncta officium suum inferius pariter exe- « quantur. » (*De Summi Pontif. auctor.*, etc., cap. 5.) Or, si J.-C. assiste perpétuellement son vicaire dans sa fonction d'enseigner les fidèles, comment dès lors ne pas attribuer au Pape le privilége de l'infaillibilité ?

Grâces en soient éternellement rendues à Dieu ! Le sens catholique des fidèles ne leur a jamais permis d'oublier que le *Pape et l'Église c'est tout un*. Mot profond, que le R. P. Libermann, de sainte mémoire, développait en termes énergiques, lorsqu'il signalait une des plus douloureuses plaies de l'Église de France : « On considère « l'Église comme un être abstrait, invisible, qui est par- « tout et nulle part, *au lieu de la considérer tout d'abord* « *dans l'homme qui la résume tout entière*. Cet homme, c'est « le monarque suprême de l'Église, le dépositaire de la « vérité de Dieu, le vicaire de J.-C., le souverain Pon- « tife, le Pape. Entendre le Pape, c'est entendre l'Église ; « obéir au Pape, c'est obéir à l'Église ; être avec le Pape, « c'est être avec l'Église. Désobéir à l'un, c'est désobéir « à l'autre, ou plutôt à Jésus-Christ lui-même, qui est « tout dans son Église. » — Mais ce mal n'a pu être que passager. Les fidèles ont trop vivement compris que, sans l'infaillibilité du Pape, c'en était fait pour eux de l'infaillibilité de l'Église ; et ils ont cru en conséquence : *l'Infaillibilité du Pape, c'est notre fortune, c'est notre gloire* (1).

V. — Du reste, rien ne prouve mieux combien populaire a été dans tous les temps la croyance à l'infaillibilité du Pape que le sentiment de répulsion et d'horreur soulevé par la négation d'une doctrine si intimement liée à la constitution même de l'Église Lorsque, vers la fin

(1) Nous avons déjà dit que nous n'écrivons pas un traité dogmatique. Le lecteur voudra donc ne pas exiger le développement des motifs allégués en faveur de la thèse. Le principal de tous est sans contredit la nécessité pour les fidèles d'avoir une règle de foi qui tout ensemble soit *facilement visible* et *parfaitement sûre*. Or, où trouver ces deux conditions, sinon dans *le Pape infaillible?* C'est ce que l'on verra mieux quand nous parlerons du jansénisme. De plus, refuser l'infaillibilité *au Pape* pour la transporter *au Concile*, n'est-ce pas réaliser le miracle d'un cadavre décapité qui soutient et porte sa tête ? Que les gallicans viennent à présent se moquer de la légende de saint Denis qui portait sa tête dans les mains ! Comme s'il était plus facile d'imaginer que, dans la constitution de l'Église, la tête reçoit des membres le mouvement et la vie !

du XVe siècle, l'espagnol Pierre d'Osma répandit ses erreurs au sein de l'Université de Salamanque, il fit horreur à tout le monde par l'audacieuse proposition : *Ecclesia Urbis Romæ errare potest ;* si bien que cette proposition, qui se trouve rangée par tous les historiens parmi les hérésies du novateur, n'a pas été textuellement rapportée dans la bulle qui le condamne. Sixte IV, en effet, se contente de citer quelques-unes des propositions incriminées, ajoutant qu'il tait les autres, *à cause de leur énormité*, « et alias quas *propter earum enormitatem* (ut illi « qui de eis notitiam habent obliviscantur earum, et qui « de eis notitiam non habent, ex præsentibus non in- « struantur in eis) *silentio prætereundas ducimus* ». (Const. *Licet ea*, 8 aug. 1478.) Tant il est vrai que les fidèles ne peuvent pas se faire à la pensée que l'Église de la ville de Rome, *Ecclesia Urbis Romæ*, c'est-à-dire le Pape, puisse défaillir et se tromper ! Il faut cependant avouer que, depuis deux siècles, c'est-à-dire depuis le jansénisme, la susceptibilité des fidèles est devenue moins vive à l'endroit de l'infaillibilité ; mais disons aussi que ce fait ne s'est produit qu'en France, et que, même en France, il n'a pas rencontré de précédents sérieux dont il pût s'autoriser. Le lecteur ne sera peut-être pas fâché de nous voir insister sur cette dernière assertion.

§ II.

Lorsque M. de Maistre publia l'*Église gallicane*, afin de venger nos antiques et véritables traditions de dévouement au Saint-Siége, le célèbre publiciste ne retira d'autre profit, au moins en France, que l'honneur d'être proclamé très-habile à manier le paradoxe. A une époque plus rapprochée de nous, quand le cardinal Villecourt publia la *France et le Pape*, il fut accueilli avec un peu

plus de faveur ; cependant les esprits semblaient ne pouvoir encore se résoudre à accepter que la France eût *autrefois* été *ultramontaine*. Aujourd'hui, l'opinion publique est suffisamment préparée à entendre soutenir une semblable thèse ; bien plus, elle lui est sympathique, et, franchement, c'est justice ; car il faudrait vouloir s'aveugler à plaisir pour résister à des démonstrations si lumineuses.

I. — A-t-on bien pesé les magnifiques paroles de saint Avit, archevêque de Vienne, dans la lettre que, au nom du clergé des Gaules, il adressait aux patrices Fauste et Symmaque, pour protester contre le jugement porté en concile relativement au pape saint Symmaque (503) ? Il y disait : « Nous étions dans de grandes alarmes et de « cruelles inquiétudes touchant l'affaire de l'Église ro- « maine, *sentant bien que notre état même, l'Épiscopat, est « chancelant quand le chef est attaqué..... Dans les autres « Pontifes, si quelque chose vient à branler, on peut le réfor- « mer ; mais si le Pape de Rome est mis en doute, ce n'est « plus un évêque, c'est l'Épiscopat même qu'on verra vaciller.* »

II. — On ne voudra probablement pas nier que notre saint Bernard, avec saint Thomas et saint Bonaventure, que la France range à bon droit au nombre de ses docteurs, on ne niera point qu'ils ne soient entièrement favorables à l'infaillibilité. Fleury lui-même convient que « saint Thomas a incliné vers ces opinions, et il est « bien difficile de l'en justifier. » Voilà pour les docteurs dont la France s'honore.

III. — Les parlements eux-mêmes n'ont pas toujours été opposés au sentiment universel ; témoin le langage des envoyés de Philippe-le-Bel auprès de Clément V, pour solliciter la flétrissure de la mémoire de Boniface VIII. Nous transcrivons, d'après Fénelon (op. cit., c. 22). Ils disaient donc :

« Cum ille qui locum tenet summi Pontificis accusatur « de hæresi vel impetitur, necessario per generale con- « cilium cognoscitur, quia per alium cognosci non po- « test : ubi vero mortuus est, jam est soluta Ecclesia « cum omnibus catholicis a lege ipsius, nec post mor- « tem est Papa de jure vel de facto : et cum post mor- « tem de ejus hæresi queritur, *non queritur de hæresi Pa-* « *pæ, quondam ut Papæ, sed ut privatæ personæ, nec unquam* « *aliquis Papa, in quantum Papa, fuit hæreticus, sed a Pa-* « *patu devians, ut diaboli filius apostatans sicut Judas.* Et « ideo cum de ejus mortui hæresi queritur, non habet « congregari concilium generale. Estis enim vos, Pater « sanctissime, Jesu Christi Vicarius, totum corpus Ec- « clesiæ repræsentans, qui claves regni cœlorum habetis, « nec congregatum totum concilium generale sine vobis « et nisi per vos posset cognoscere de negotio supra di- « cto, juxta Patrum sancita, sententiamque doctorum « juris et Ecclesiæ sanctæ Dei. »

Plus tard, les gens du roi ne tinrent plus le même langage. Il est vrai qu'ils s'inspirèrent alors du schisme et de l'hérésie.

IV. — L'Université de Paris, que l'on a souvent appelée *le Concile permanent des Gaules,* a partagé, elle aussi, la croyance commune.

Ce n'est pas ici le lieu de consulter l'un après l'autre les théologiens qui ont illustré la Sacrée Faculté pour arriver ensuite à la conclusion que l'Université professait l'infaillibilité du Pape.

Ce travail a été fait par des docteurs français, comme Duval et Charlas. — Fénelon est allé jusqu'à démontrer que nulle objection sérieuse ne saurait sortir des écrits de Gerson, Pierre d'Ailly, Almain, Major. (Op. cit., cc. 19-22.) C'est pourquoi Duval repousse avec indignation l'accusation formulée contre lui par Simon Vi-

gor, à savoir qu'en soutenant l'infaillibilité, il se montrait infidèle aux traditions de la Faculté de Paris : « Quo fit ut inique Vigorius me tanquam scholæ Pari-« siensis desertorem, et veluti perduellem suis scriptis « traducere et proscindere præsumat, præsertim cum ut « in Elencho contra Richerium aperte significavimus, *nihil* « *quidquam a Facultate Parisiensi contra Pontificis infallibili-* « *tatem unquam sit definitum.* » (Tract. *de Suprema summi Pontif. potestate*, p. III, quæst. IV.) Et Ruard Tapper, célèbre théologien de Louvain, écrivait, quelques années auparavant, que la doctrine de l'infaillibilité, unanimement reçue par les anciens, trouvait cependant quelques contradicteurs depuis cent cinquante ans, c'est-à-dire depuis les conciles de Constance et de Bâle : « Ab annis centum et « quinquaginta cœptum est disputari in utramque par-« tem.... *Veteres vero scriptores* Petro totius familiæ præ-« posito, et Romano Pontifici post Petrum in terris Vi-« cario, ejusque cathedræ proprium esse hoc privilegium « infallibilis sententiæ *concorditer* ex Scripturis tradunt. » (*Tract.* 3 *Theolog.* n. 6 et 7.) Le mot *concorditer* n'indique-t-il pas entre tous les docteurs catholiques une unanimité qui n'exclut point ceux de Paris, alors les plus célèbres du monde entier? Et en supposant, ce que Fénelon conteste, que Pierre d'Ailly, Gerson et quelques autres, aient depuis attaqué l'infaillibilité, prouvera-t-on contre Duval que l'Université ait patroné leurs opinions ?

Au contraire, il y avait dans la Sacrée Faculté un usage qui protestait sans cesse contre toute opinion défavorable à l'infaillibilité. C'était le serment émis avant chaque dispute publique par les candidats aux grades académiques, de soumettre chacune de leurs réponses et assertions aux décrets du *Siége apostolique*. « .... Quod de dogma-« tibus fidei ultro citroque in theologicis concertationibus

« disputans, asserta responsa, et quæcumque alia etiam « in transcursu allata, sanctæ Sedis apostolicæ decretis, « cum magna animi demissione submittit. » (DUVAL, op. et loc. cit.) On conviendra que ce serment ne s'accorde guère avec la prétendue opposition de l'Université. Il est vrai que, pendant quelque temps, l'usage d'un pareil serment parut aboli ; mais, à l'occasion des erreurs d'Edmond Richer, le cardinal de Richelieu ordonna qu'on le reprît. C'est ce que raconte SPONDE, à l'année 1629.

Enfin, et si l'on exige des faits plus positifs, saint LIGUORI répondra que la Sorbonne a prononcé la condamnation de propositions directement opposées à l'infaillibilité : « Imo habetur apud MAUCLERUM (p. 4, l. 8, c. 6), « quod Facultas Parisiensis anno 1520 damnavit tanquam « hæreticos articulos *Marsilii Paduani dicentis : Romanum « Pontificem esse fallibilem.....* » (Dissert. de Rom. Pont. auctor.)

L'on ne manquera pas de nous objecter la célèbre déclaration de 1663, lorsque la Sacrée Faculté informa le Parlement que sa doctrine n'était point celle de l'infaillibilité du Pape. — Il est vrai. Cet acte malheureux n'est que trop authentique. Mais suffirait-il pour neutraliser les antiques traditions du passé ? Et puis, ne sait-on pas, surtout après la démonstration fournie pièces en main par M. Bouix, que l'Université n'agit en cette circonstance que sous la plus violente pression des gens du roi ? Dès lors, que peut valoir une semblable déclaration ? FLEURY lui-même y faisait fort peu de fonds. « En 1663, dit-il, « la Faculté de théologie de Paris donna au Parlement « quelques articles que le roi fit publier ; entre autres : « *Ce n'est pas la doctrine de la Faculté de Paris que le Pape « soit infaillible.* Mais cette proposition est captieuse ; car « elle dit seulement que la Faculté n'a point adopté ce « dogme, *mais il ne s'ensuit pas qu'elle l'ait rejeté, et qu'elle*

« *défende de l'enseigner.* » (Nouveaux opuscules, p. 50.)— Nous verrons plus tard comment il faut apprécier la réserve des docteurs de Paris. Dans aucun cas, elle ne saurait fournir un argument contre nofre thèse.

V. Enfin, le clergé français se fit à la suite de ses évêques, le défenseur constant du glorieux privilége de l'infaillibilité. Sans remonter à saint Avit, dont nous avons rapporté les paroles; sans parler d'Hincmar de Rheims, qui, tout en méritant, à cause de ses chicanes perpétuelles et de son ton hargneux vis-à-vis du Saint-Siége, d'être appelé *le premier gallican,* crut néanmoins devoir à la vérité d'écrire en faveur de l'infaillibilité et de la supériorité du Pape au-dessus du concile (1) ; trois grands faits témoignent hautement que, sur ce point, l'Église gallicane entrait avec une parfaite concorde dans le sentiment des autres églises.

Premier fait : *Réception du concile de Trente.* Nous croyons avoir suffisamment démontré que, par ses canons et ses décrets, le concile de Trente a tué le gallicanisme. Cependant le clergé de France a reçu, sans tergiversation aucune, cette doctrine et cette discipline incompatibles avec ses prétendues opinions particulières (2). Quelle conclusion à tirer, sinon que le clergé de France, ou n'a point professé le gallicanisme, ou du moins qu'il y a renoncé ?

Second fait : *Déclaration de l'assemblée du clergé de* 1625.

(1) Hincmar a dit : *Catholicis hoc debet sufficere quod omnium Ecclesiarum mater docet : Oportet hoc sequi quod illa Romana Ecclesia credit* (l. de Prædestin . c. xiv). N'est-ce pas là l'infaillibilité du Pape? *Quibus omnibus demonstratur quia* (synodorum) *comprovincialium et generalium Apostolica Sedes retractet, refricet vel confirmet judicia* (l. de Divortio Lotharii et Theuth.). N'est-ce pas la supériorité du Pape au-dessus du Concile?

(2) Voir dans la Revue nos articles sur le *Concile de Trente et le Gallicanisme* (Tome ix, l de la 2e série, p. 377 ss., 501 ss.).

Dans une instruction adressée à tous les évêques du royaume, il était dit . « Ils respecteront notre saint Père « le Pape, chef visible de l'Église universelle, vicaire de « Dieu en terre, évêque des évêques et patriarche, en « un mot successeur de saint Pierre, auquel l'apostolat « et l'épiscopat ont eu commencement, et sur lequel « Jésus-Christ a fondé son Église, en lui baillant les clefs « du ciel AVEC L'INFAILLIBILITÉ DE LA FOI que l'on a vue « miraculeusement durer dans ses successeurs jusqu'au- « jourd'hui ».

Les gallicans ont essayé à diverses reprises de révoquer en doute l'authenticité de cette pièce importante. Nous croyons encore avoir suffisamment réfuté leur argumention dans un article que la *Revue* a publiée. Le lecteur peut y recourir (2).

TROISIÈME FAIT : *Conduite du clergé dans l'affaire des cinq propositions de Jansénius.*

Lorsque 88 évêques de France, excités par le zèle de saint Vincent de Paul, écrivirent au pape Innocent X pour solliciter une condamnation nouvelle et plus détaillée des cinq trop fameuses propositions, il débutaient par une profession de foi à l'infaillibilité du Saint-Siége : « Majores causas, disaient-ils, ad Sedem Apostolicam re- « ferre solemnis Ecclesiæ mos est, quem *fides Petri nun- « quam deficiens* perpetuo retineri pro jure suo postulat ». Voilà ce qui s'écrivait en 1650. Trois ans plus tard, les mêmes évêques remerciaient avec effusion le souverain Pontife d'une décision qui *par elle-même* rendait la paix à l'Église, comme les décisions de papes ses prédécesseurs avaient *en dehors de tout concile*, rendu la tranquillité aux églises troublées par les hérésies de Pélage, de Macédonius et d'Apollinaire. « Perspectum enim habebat, non

(1) Voir le n° de mai 1866 : *Déclaration de l'Assemblée générale du Clergé de 1626.*

« solum ex Christi Domini pollicitatione Petro facta, sed « etiam ex actis priorum Pontificum et ex anathematis- « mis adversus Apollinarium et Macedonium nondum « ab ulla synodo œcumenica damnatos, a Damaso paulo « antea jactis, *judicia pro sancienda regula fidei a summis « Pontificibus lata super episcoporum consultatione...., divina « æque ac summa per universam Ecclesiam auctoritate niti, « cui christiani omnes ex officio, ipsius quoque mentis obse- « quium præstare teneantur....* » Et que l'on ne dise pas que les prélats français regardaient la décision du Pape comme infaillible, *à cause de l'Église dispersée*. Car, au moment où ils écrivaient ces choses, la constitution apostolique d'Innocent X n'avait probablement pas été communiquée à chacune des églises ; et l'eût-elle été, il était de toute impossibilité de connaître encore l'accueil fait à la Bulle. Aussi la conduite de notre épiscopat en 1653 est-elle citée par une foule de théologiens comme un document traditionnel qui prouve l'infaillibilité. Les récents théologiens français parlent ici comme les étrangers ; voyez entr'autres FÉNELON, le cardinal GOUSSET et BOUVIER.

VI. Nous pourrions conclure. Mais nous entendons l'adversaire qui nous objecte la conduite du clergé français depuis le concile de Bâle, jusque vers la conclusion du concile de Trente. Quoi ! s'écrie-t-on ; un attachement *quand même* aux décisions de Bâle, et une aversion insurmontable pour les définitions de Florence, sont-ils donc les indices d'une adhésion sincère aux idées ultramontaines ?

Il est vrai encore. Les erreurs schismatiques de Bâle rencontrèrent des adhérents au sein du clergé, de l'Université, et surtout des Parlements. Mais jetèrent-elles des racines aussi profondes que l'ont dit et redit les auteurs gallicans, et surtout les jansénistes ? Nous croyons pouvoir

affirmer que non. Déjà, dans notre travail sur *le Concile de Trente et le Jansénisme*, nous avons expliqué la conduite du cardinal de Lorraine au milieu de cette sainte assemblée. Nous avons vu qu'il s'exagérait beaucoup l'attachement des français aux doctrines de Bâle ; et qu'en définitive cet engouement prétendu qui semblait devoir aller jusqu'aux excès, céda sans peine devant les désirs des Légats et du Pape.

Mais il y a plus. Au temps même du concile de Bâle, par conséquent, lorsque les esprits devaient être le plus échauffés contre l'autorité pontificale, le concile de Florence était regardé chez nous comme légitime. En preuve, lisez dans Baronius le curieux discours que fit au Pape l'évêque de Meaux, lorsqu'à la tête d'une ambassade de Charles VII, roi de France, il se présenta à Eugène IV le 17 décembre 1441, pour lui demander un nouveau concile. Dans cette longue harangue, pas un mot contre le concile de Florence, ni contre les prérogatives pontificales si fort exaltées par lui. Au contraire, un blâme sévère est infligé aux Pères de Bâle que l'on affirme avoir fait une œuvre de trouble et de schisme. Quant au concile de Florence, il est légitime et d'une autorité incontestable. Pourquoi donc réclamer un nouveau concile ? Uniquement parce que ses définitions, toutes justes qu'elles sont, paraissent pourtant incomplètes ; et ensuite, parce que l'autorité du Pape, tout absolue et sacrée qu'elle est aux yeux des peuples, est par eux acceptée avec moins d'amour et de confiance chez Eugène IV et chez les Pères de Florence. Voilà pourquoi le roi et les Français désirent si vivement un nouveau concile général, lequel, assemblé dans de nouvelles conditions, plaira davantage au peuple, et fera accepter plus suavement ses définitions et ses décrets. En résumé, le concile de Florence possède une *autorité de puissance* ; il lui manque une *autorité de confiance et de crédit.*

On le voit, loin d'infirmer notre thèse, l'objection ne fait que la fortifier. Les Français, disiez-vous, ont longtemps protesté contre le concile de Florence parce que par sa célèbre définition il condamnait les opinions gallicanes. Mais on vous prouve qu'il n'en est rien, et que la prétendue protestation des Français n'a été ni générale ni sérieuse. Donc, si les Français ont toujours adhéré au concile de Florence, ils ont par là même professé les idées ultramontaines.

VII. Conclusion. — En France et hors de France, partout dans l'univers catholique, le privilége de l'*infaillibilité du Pape* a été regardé comme une de ces vérités fondamentales qui tiennent à la constitution de l'Église, et que pour cela l'Esprit-Saint répand dans les cœurs des fidèles en même temps que la grâce du baptême.

C'est ce que disaient expressément deux évêques français, qui sont placés avec justice parmi les plus brillantes lumières de l'Église gallicane, *Pierre de Marca* et le *cardinal de Billy*. Écoutons le P. Rapin :

« ... On croit le Pape infaillible en Italie et en Espagne ;
« on l'a cru en France : le cardinal de Richelieu, si habile
« dans les controverses, en était persuadé, et n'était pas
« pour cela ennemi de l'État ; à l'assemblée du clergé de
« l'année 1625, cela fut réglé comme conforme à la foi.
« C'était le sentiment de *Pierre de Marca*, archevêque de
« Toulouse, le plus savant du clergé en ces matières-là :
« *ayant été consulté à l'occasion de cette thèse, il répondit que*
« *nier l'infaillibilité du Pape pour les choses spirituelles, c'était*
« *se déclarer calviniste.* » (Mémoires, etc. t. 3, p. 141.)

Plus tard, en 1722, le *cardinal de Billy* écrivait dans une instruction pastorale :

« Dans tous les États étrangers l'infaillibilité du Pape
« est constamment reconnue. Tous les évêques des autres
« États ont fait profession de croire comme en Espagne

« l'Infaillibilité du souverain Pontife dans les matières « de foi. Il n'y a qu'à jeter les yeux sur les lettres im- « primées des évêques des pays étrangers pour voir qu'ils « sont persuadés que les décisions des souverains Pon- « tifes adressées à tous les fidèles pour régler leurs « croyances *sont infaillibles par elles-mêmes, et indépendam- « ment non-seulement de l'examen, mais de l'acceptation des « évêques*..... Il nous serait aisé de démontrer par des « extraits tirés des lettres imprimées des évêques étran- « gers qu'ils embrassent le sentiment de l'infaillibilité « du Pape, *non comme une opinion plus probable, mais comme « un article révélé.* »

Remarquons en passant que si le cardinal de Billy ne parle pas de la France, c'est qu'il écrivait après 1682. Il faillait en ce temps là des ménagements dans le discours.

Donc, Fleury et les auteurs gallicans en imposent manifestement lorsqu'ils nous dépeignent comme *nouveauté*, une doctrine très-ancienne et très-universelle. Il fallait toute la malice des jansénistes pour obscurcir une vérité aussi populaire.

Nous examinerons la seconde question dans un prochain article.

H. MONTROUZIER S. J.

DES DIVERS SENS DE L'ÉCRITURE.

—

Quatrième article.

—

IX.

S'il était utile d'établir solidement la thèse de l'unité du sens littéral, il ne l'est pas moins de prouver que tous les passages de l'Écriture sont susceptibles d'un sens littéral. La route que nous avons à parcourir n'est pas, à beaucoup près, aussi embarrassée que celle que nous avons parcourue dans les deux derniers articles : cependant, nous trouvons encore quelques difficultés à résoudre, des autorités à expliquer comme il convient, ce qui n'est pas toujours facile, surtout lorsqu'on se propose de leur donner une portée qui a été l'objet de longues contestations. Dans ces circonstances, l'exposition est forcément conduite à prendre le caractère de l'apologie.

La vérité que je me propose d'établir résulte avec tant de simplicité des définitions que nous avons données du sens littéral et du sens spirituel qu'un raisonnement très-court suffirait à sa démonstration, si ce procédé de déduction n'était arrêté par des difficultés qui, il est vrai, n'affaiblissent point son résultat, mais qui nous empêchent de le voir sous le jour véritable dans lequel il nous apparaît sans cela.

Il serait, en effet, aussi simple que concluant de dire : le sens spirituel résulte du sens littéral, et s'appuie sur lui comme une base nécessaire. Donc, toute proposition de l'Écriture susceptible d'un sens spirituel, est aussi nécessairement susceptible d'un sens littéral. Quant aux propositions de l'Écriture qui n'ont pas de sens spirituel, elles ont certainement un sens littéral, sans quoi elles n'auraient aucun sens, ce qui est absurde. Donc toutes les propositions de l'Écriture ont un sens littéral.

Mais on nous arrête. Écoutez, nous dit-on, saint Jérôme : « Singuli sermones, syllabæ, apices, puncta, in divinis Scripturis plena sunt sensibus ». (*In Ep. ad Eph.* 3, 6). Écoutez Origène : « Sic enim de universa Scriptura statuimus, sensum *ubique* haberi *spiritalem,* non autem *ubique corporeum ;* nam sæpe quod *corporeum* est impossibile convincitur ». (*De Princ.*, lib. IV, 55, 16, 19, 20.) Et encore Origène : « Non semper in Scripturis divinis historialis consequentia stare potest, sed nonnunquam deficit, ut, verbi causa, quum dicitur : Spinæ nascentur in manu ebriosi ». (*In Gen.* hom., 2, 3, 6.) On ajoute : « Il est des passages de l'Écriture qui, pris au sens littéral, formeraient des propositions absurdes, inconvenantes et parfois licencieuses : telles sont les paroles du Seigneur au prophète Osée (1, 2) : « Sume tibi uxorem fornicationum ». Enfin, on nous oppose encore ce raisonnement . Lorsque les écrivains du Nouveau Testament appliquent à Jésus-Christ et à l'Église certains textes de l'Ancien Testament, il est impossible d'entendre ces textes d'une autre manière. Or, ces textes ne sauraient s'entendre de Jésus-Christ et de l'Église dans le sens littéral : donc ils ne sont pas susceptibles d'un sens littéral.

En résumé : 1° il ne s'agit pas simplement de savoir si les propositions de l'Ecriture ont un sens spirituel : saint

Jérôme affirme que les points, les virgules, les mots eux-mêmes sont pleins de sens et de sens spirituels; — 2° d'après la doctrine d'Origène, et d'après un raisonnement qui paraît concluant, il y a dans l'Écriture des propositions qui n'ont qu'un sens, le sens spirituel.

Notre thèse ne peut s'établir que sur la discussion de ces témoignages, et la réfutation du raisonnement qu'on nous oppose. Je vais essayer de le faire, en suivant l'ordre des objections proposées.

Je commence par repousser la doctrine de la cabale juive et chrétienne qui veut trouver des sens dans les points, les lettres, les voyelles, les mots pris séparément de l'Écriture. Je ne voudrais dire ni trop de bien ni trop de mal de la cabale en général, parce qu'il me semble qu'elle n'est digne ni de l'un ni de l'autre.

Les Juifs enseignent communément que le législateur du peuple hébreu avait reçu de Dieu non-seulement la loi écrite, mais encore la loi orale, c'est-à-dire son interprétation tant *légale* ou talmudique, que *mystique* ou cabalistique. C'est pourquoi il ne leur fut jamais permis d'expliquer la parole de Dieu autrement que d'après la tradition enseignée par les anciens, et, dans les cas douteux, d'après la décision du Pontife suprême. Le P. Gabriel Fabricy nous initie à la formation des divers traités qui résultèrent de ces traditions réunies successivement. Après avoir dit que « c'est une vérité constante que les anciens Juifs ont une tradition de doctrine, venue de Dieu même depuis le commencement de leur nation jusqu'au temps de Jésus-Christ », il ajoute : « Quelque altérée que fut cependant une partie de cette tradition parmi les Scribes et les Pharisiens, lorsque le Messie parut sur la terre, ainsi que le divin Sauveur le leur reprochait (Matth., 15, 6), l'Esprit-Saint, qui conduisait alors l'Église d'Israël, n'était point encore éteint dans les membres qui la gou-

vernaient et qui la composaient. « Super cathedram Moysi sederunt Scribæ et Pharisæi. Omnia ergo quæcumque dixerint vobis, servate et facite (Matth., 23, 2, 3) ». Les Juifs qui ont rejeté cette pierre qui devait faire la tête du coin, cherchent à étayer leur doctrine presque toute humaine sur cette même tradition, qu'ils ont défigurée par des subtilités fort éloignées du texte de la loi et des prophètes. Ils ont toutefois eu une foule de personnages très-célèbres dans leur nation, et ils en poussent la liste bien avant la venue de Jésus-Christ. Le partage de plusieurs de ces savants a été l'étude, l'instruction de la loi et tout ce qui a eu quelque liaison avec l'état civil et religieux de la nation. Je laisse à part leurs écarts et leurs égarements ; mais je ne puis considérer cette longue suite de docteurs, depuis la chute de leur république jusqu'à nos jours, sans admirer la Providence du Seigneur qui nous a ménagé cette autre voie pour nous conserver les titres primordiaux de notre religion sainte. » (*Des Titres primitifs de la Rév.*, tom. 1, p. 225.)

Le P. Fabricy nous fait ensuite connaître les diverses classes de docteurs qui ont consigné la tradition orale, plus ou moins altérée dans leurs ouvrages. Ce sont là les origines de la cabale. Ce terme qui en hébreu veut dire tradition reçue, de la racine קבל, indique, de lui-même, que cette science est regardée par les Rabbins comme un enseignement traditionnel.

Excellente en soi, en tant que système destiné à empêcher les interprétations arbitraires de l'Écriture, la cabale a subi le sort du peuple qui l'appliquait. Une fois déicides, les Juifs ont imaginé les formes les plus bizarres d'exégèse. Pressés, d'un côté, par leurs polémiques avec les chrétiens, d'un autre, par l'aveuglement auquel la nation entière venait d'être vouée, ils ont cherché des sens dans les mots, pris séparément, de l'Écriture, des

sens dans les textes, des sens jusque dans les points et les voyelles, dont les Massorètes eux-mêmes avaient créé le système. De là le discrédit qui s'attache aux opinions de la cabale. Il est fâcheux, nous devons le dire en passant, que des chrétiens aient eu la faiblesse, encore de nos jours, d'imiter les Juifs déicides dans leurs extravagances à cet égard, de les dépasser même. Ce sont là des systèmes trop fortement entachés de puérilité pour que j'aie à les discuter sérieusement.

Toutefois, lorsqu'une tradition cabalistique porte le cachet de la vraie religion, qui, ainsi que l'exprime si bien S. Augustin (1), remonte à l'origine de l'homme, elle est indubitablement authentique. Or, ces sortes de traditions sont encore assez nombreuses dans les livres de la cabale. Ainsi la divinité nous y est représentée sous la figure de trois splendeurs suprêmes, distinctes et cependant unies inséparablement dans une essence unique de l'unité la plus absolue (2). Ces livres établissent encore que le Rédempteur d'Israël devait être à la fois vrai Dieu et vrai homme (3), que le Messie s'était offert à *prendre sur lui* l'expiation de tous les péchés des hommes (4) ; que

(1) *Retract.* I, XIII, 3. « Res ipsa quæ nunc christiana religio nuncupatur, erat et apud antiquos, nec defuit ab initio generis humani quousque Christus veniret in carne. Unde vera religio, quæ jam erat, cœpit appellari christiana. »

(2) Zohar, 3e part., col. 307 : « Il y a *deux* auxquels s'unit *un*, et ils sont *trois*; et étant *trois* ils ne sont qu'*un*. Ces *deux* sont les deux *Jéhova* du verset : *Écoute, ô Israël* (Deuter, VI, 4). *Élohénu* (*notre Dieu*) y est joint. Et c'est là le cachet du sceau de Dieu : *Vérité*. Et étant joints ensemble, ils sont *un* dans l'*unité unique*. » *Ibid.*, 3e part., col. 106 : « Viens et considère le mystère de ce nom de *Jéhova*. Il y a trois *degrés*, et chacun de ces degrés est distinct, et cependant c'est un ensemble unique, entrelacés dans l'unité, degrés inséparables l'un de l'autre. » La cabale emploie souvent le mot *degré* pour le mot *hypostase*. Cette expression se rencontre également dans Tertullien (*adv. Praxeam* c. II) : « Tres autem, non statu sed *gradu*; quia unus Deus, ex quo et *gradus* isti, et formæ et species, in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti. »

(3) Cf. Drach, Harmonie, t. I, pp. 70-107; t. II, p. 387-485.

(4) Zohar, 2e part., col. 379-380 : « Le Messie se présente et crie :

le schiloh promis par le patriarche Jacob est réellement le Messie (1) : toutes choses que les docteurs de la synagogue moderne nient obstinément.

Aussi bien ne suis-je pas étonné qu'un savant juif, notre contemporain, converti à la foi, ait employé les dernières veilles de son existence à venger la cabale des accusations de panthéisme dont elle avait été l'objet (2).

Le lecteur comprendra maintenant toute ma pensée. Je

Que toutes les souffrances, toutes les maladies (spirituelles) d'Israël viennent sur moi! Alors, toutes viennent sur lui. Et s'il n'en avait pas déchargé Israël pour les prendre sur lui-même, il n'y aurait eu aucun homme capable de supporter les peines que méritait Israël pour la transgression de la loi sainte. » C'est ce que dit le prophète Isaïe (LIII, 4) : *Il s'est véritablement chargé de nos maladies, et il a porté nos douleurs.*

(1) Zohar, 1re part., col. 504 : « Le nom *Schilo*, tel qu'il est orthographié ici (Gen. XLIX, 10, שילה) indique que le nom saint, suprême de la divinité sera en lui. Tel est le mystère annoncé ici. » Rabbi Salomon Yarhhi explique également ce nom par Messie, conformément aux trois paraphrases chaldaïques d'Onkelos, de Jonathan-Ben-Ussiel et de Jérusalem. Cf. Talmud, traité *Sanhédrin*, fol. 98 verso : « *Schilo* c'est le nom du Messie, car il est ainsi appelé dans la prophétie de Jacob. »

(2) *La cabale des hébreux, vengée de la fausse interprétation du panthéisme*, par le Chr Paul L. B. Drach. Rome, imprimerie de la Propagande, 1864. C'est à cet ouvrage que j'ai emprunté les citations qui précèdent. Le lecteur sera bien aise de trouver ici quelques explications qui compléteront celles du P. Fabricy sur les principaux docteurs de la Cabale et sur le Zohar. Je les puise à la même source : « Celui qui a enseigné la cabale avec le plus d'éclat, et qui a formé un grand nombre de disciples distingués, c'est le fameux Siméon-Ben-Yohhaï, rabbin du commencement du second siècle de notre ère. Le dialecte dans lequel il s'exprimait est bien celui des Juifs de cette époque, le syro-jérusalémite, auquel venaient déjà se mêler des termes grecs et latins. Il enseignait, ainsi qu'il l'annonce lui-même, la tradition et la doctrine de maîtres plus anciens que lui, et il attribue un grand nombre d'entre elles au prophète Elie, à Moïse, appelé dans le Zohar *le pasteur* fidèle, רעיא מה מנא, et à l'ange Métatron. Ses disciples et les disciples de ceux-ci s'occupèrent plus tard à mettre par écrit ses leçons, et à en former un seul corps qui reçut le nom de Zohar, זהר, c'est-à-dire *clarté*. Cette rédaction a évidemment duré plusieurs siècles : au moins elle reçut pendant un grand laps de temps de nouvelles additions, puisqu'on y trouve mentionnées les deux parties du Talmud, la Mischna et la Ghemara, de beaucoup postérieure, et que même il y est parlé du faux prophète Mahomet. Les historiens juifs assurent qu'il ne nous est parvenu qu'une faible partie

ne crois pas que la cabale mérite cette réprobation de convention à laquelle elle est souvent en butte ; mais je ne puis admettre non plus la doctrine trop évidemment absurde de certains cabalistes sur les sens qu'ils trouvent dans les mots isolés, les lettres, les points et les voyelles de l'Écriture, celle de cette fraction de la cabale que Glassius appelle *spuriam*, *impuram*, *anilem et febriculosam*, expressions que je renonce à traduire. Lors donc que saint Jérôme nous tient le langage que j'ai reproduit, il ne faut voir dans sa phrase qu'une hyperbole, manière de s'exprimer très-fréquente dans ses ouvrages, et parfaitement en harmonie avec l'hyperbole dont se sert saint Paul à propos du même objet, lorsqu'il écrit : « Omnis scriptura divinitus inspirata utilis est ad docendum, ad arguendum, ad corripiendum, ad erudiendum in justitia (1) ». L'hyperbole ici est dans le qualificatif *omnis :*

de ce recueil. Rabbi Ghedalia, dans sa chronique intitulée הקבלה שלשלת, *chaîne de la Tradition*, fol. mihi 23 recto, édition de Solkavo, écrit : « J'ai appris par une tradition orale que cette composition est tellement volumineuse que si l'on en retrouvait la totalité, elle formerait la charge d'un chameau ». Le texte de Zohar, tel que nous l'avons maintenant, renferme plusieurs traités, qui y ont été insérés successivement à de différentes époques. Parmi ces traités on distingue le הבהיר ספר, *le livre illustre*. Il date d'avant la naissance de R. Siméon-Ben-Yohhaï, puisqu'il a pour auteur R. Nehhunia-Ben-Haqqané, qui florissait trente à quarante ans avant l'Incarnation du Verbe. On a ensuite édité séparément, pour compléter le recueil cabalistique : 1° les תקוני הזהר, *les compléments de Zohar ;* 2° le זהר חדש, *le Zohar nouveau ;* 3° le Zohar du Cantique des Cantiques, celui de Rutt, celui des Lamentations. Parmi les livres cabalistiques, il ne faut pas oublier de mentionner le יצירה ספר, *le livre de la création*, et plusieurs autres livres anciens, dont une partie ne se trouve plus, ou se cache parmi les manuscrits de quelques bibliothèques. Le commentaire cabalistique du Pentateuque רלקוט ראובני donne des extraits de beaucoup de ces livres maintenant perdus. On met encore au nombre des livres cabalistiques le ספר רזיאל, *le livre Raziel;* mais c'est plutôt un traité de théurgie. »

(1) II Tim., III, 16.

il est bien évident que si l'ensemble des livres de l'Écriture peut servir aux quatre fins indiquées par saint Paul, chaque livre, en particulier, n'est pas susceptible de se prêter aux mêmes buts. Entendre autrement la phrase de l'Apôtre, ce serait fausser sa pensée et lui faire dire une chose qui serait très-fréquemment en opposition manifeste avec la vérité.

Pour ce qui touche au sens spirituel qu'on a voulu attribuer à chacun des mots de l'Écriture pris isolément, quelques observations suffisent à montrer combien cette assertion est dénuée de fondement. Le sens spirituel, avons-nous dit, est un sens spécial des saintes Lettres en tant qu'elles sont inspirées et qu'elles ont Dieu pour auteur. Donc, pour que chaque mot des Écritures fût susceptible d'avoir un sens spirituel, il faudrait que chaque mot fût inspiré. On sait qu'il n'en est pas ainsi, et que la thèse de l'inspiration verbale est généralement abandonnée. De plus, le sens spirituel des mots isolés ne peut provenir que de leur signification déterminée par le contexte, ou de leur signification absolue. Mais si vous considérez la signification des mots de l'Écriture déterminée par le contexte, le sens qu'ils vous donnent n'est plus le sens des mots isolés. C'est si vrai que dans telle ou telle proposition vous pouvez changer les mots du contexte, sans changer le sens littéral, ni le sens spirituel de la proposition. Ainsi Dieu déterminant le rite de la Pâque, dit à propos de l'Agneau pascal, dans l'Exode (12, 46) : « Nec os illius confringetis ». Dans le livre des Nombres (9, 12): « Os ejus non confringent ». Puis saint Jean, en racontant que les jambes de Jésus en croix ne furent pas brisées ainsi que cela eu lieu pour les deux larrons crucifiés à côté de lui, voit dans ce fait l'accomplissement de l'action prophétique prescrit dans l'Exode et dans les Nombres, et cite la prescription du Seigneur

en ces termes : « Os non comminuetis ex eo ». (Joan., 19, 36.) Cette phrase a évidemment le même sens littéral et le même sens spirituel que les deux premières. Cependant les mots qui la composent ne sont plus les mêmes, à l'exception du mot principal, le mot *os*. J'appelle ce mot principal parce qu'en effet les os de l'agneau pascal étaient la figure des os de Jésus-Christ. Mais est-ce par eux-mêmes qu'ils étaient cette figure ? Il serait plaisant de l'affirmer. Non, ils l'étaient à cause du respect que la loi leur assurait, respect énoncé non par le mot *os*, mais par l'ensemble de la proposition dans laquelle il se trouve. Ainsi, dans ce cas, comme dans tous les cas possibles, le sens littéral aussi bien que le sens spirituel des mots dépend de la phrase, du contexte et non des mots eux-mêmes.

Mais n'est-il pas possible de trouver un sens spirituel dans les mots eux-mêmes, sans avoir recours au contexte ? Non, évidemment, parce que les mots n'ont pas de sens, en dehors de la proposition ; ils ne nous offrent que des significations vagues et indéfinies. Ainsi quel sens donnerez-vous aux verbes : « esse, habere, loqui, facere, stare, venire, etc. ; » aux mots : « terra, mare, flumen, populus, urbs, domus ? » Direz-vous, par exemple, que *domus*, signifie au sens spirituel, l'Église ; je vous prierai alors de me traduire cette phrase de l'Ecclésiaste (12, 5) : « Ibit homo in *domum* æternitatis suæ ? » Si vous prétendez que le mot *populus* y désigne les chrétiens au sens spirituel, je vous proposerai la phrase suivante de Moïse (Deuter 32, 6), à laquelle vous aurez quelque peine à donner un sens flatteur : « Hæccine reddis Domino, *popule* stulte et insipiens » ?

Après avoir écarté ces théories plus ou moins cabalistiques, il nous faut juger un système plus spécieux, le système des figuristes. Certains théologiens, certains

commentateurs ont prétendu que l'histoire de l'A. T., dans tous ses détails, le culte avec l'ensemble de ses cérémonies, étaient des figures et des prophéties de ce qui devait arriver dans le Nouveau. J'ai dit que ce système était plus spécieux que les précédents : il l'est en effet, et ne manque pas d'une certaine grandeur. L'unité qui nous plaît dans les œuvres de l'homme, semble se trouver bien d'une théorie qui la rend plus sensible dans l'œuvre de Dieu par excellence, le Christ et son Église. Aussi ne repoussé-je pas le figurisme sous ce rapport. Je me contente d'y voir une exagération dans le sens de l'unité, et un écart hors de cette voie de la modération qui n'est pas moins la voie de la science qu'elle n'est celle de la vertu.

Le figurisme a eu plusieurs causes que Fleury nous fait très-bien connaître dans son 5e discours sur l'histoire universelle (1). Il s'est formé d'après l'exemple des auteurs du N. Test. Ceux-ci nous montrent dans l'ancienne loi des figures qui nous eussent échappé sans cette indication. Comment, par exemple, aurions-nous su que les deux mariages d'Abraham, l'un avec Sara, l'autre avec Agar, étaient la figure des deux alliances, si saint Paul ne nous l'eût appris (Rom. 9, 10)? Nous n'aurions pas mieux saisi les rapports symboliques du tabernacle et de l'Église, si le même apôtre ne nous les eût révélés dans l'Épître aux Hébreux. Ces exemples prouvent qu'il existait dans la première alliance des types ou des figures de la seconde. Mais il y a loin de là à affirmer, d'une manière générale, que toute l'ancienne loi est la figure de la loi nouvelle.

Il y a plus. En parlant de l'ingratitude, des murmures, des révoltes des Israélites, l'Apôtre dont la pensée est circonscrite à ces faits, ajoute (I Cor. 10, 6, 11) : « Tout

(1) Voir aussi Bergier, *Dict. de théol.*, au mot *Figure*.

cela est arrivé en figure pour nous... Toutes les choses (Hæc autem omnia) leur sont arrivées en figure, et ont été écrites pour notre instruction. » Tout le monde voit que la pensée de l'Apôtre se porte exclusivement sur certains faits ; on serait donc mal venu de l'étendre à tous les autres faits du même genre. Or, c'est là ce que font les figuristes par une fausse intelligence de ce passage de saint Paul.

Le système des figuristes se rattache encore à une coutume des Juifs, des premiers Pères et des Orientaux en général. Les Juifs donnaient à toute l'Écriture sainte des explications mystiques et spirituelles. Les Pères de l'Église les plus anciens et les plus respectables, à commencer par les Pères apostoliques, citaient souvent l'Ecriture dans un sens accommodatice qui leur permettait de trouver des préceptes moraux, des autorités en faveur de leur doctrine parénétique, où une violence seule faite au texte pouvait les leur faire découvrir. Les Orientaux méprisaient tout ce qui était simple et naturel. Soit que le sens littéral leur ait offert des difficultés d'intelligence, soit qu'ils l'aient trouvé trop obvie, ils se sont souvent laissés aller à leur imprimer des contorsions violentes qui défiguraient la pensée du Saint-Esprit à l'avantage de leurs conceptions personnelles. Ce sont là de fâcheux exemples, pour ne rien dire de plus. Les Pères dont nous parlons ne se doutaient point des inconvénients qui résulteraient de leur manière de faire, et de l'affinité que l'on trouverait un jour entre leur pratique et le mauvais goût des Orientaux ou les aberrations des Juifs.

Ces inconvénients se sont surtout manifestés dans les controverses avec les hérétiques. Aujourd'hui personne ne s'aviserait de prouver l'autorité du souverain Pontife sur le temporel des rois, par l'allégorie des deux glaives. Cependant au XIe siècle ceux qui défendaient l'empereur

Henri IV contre saint Grégoire VII, ne songèrent même pas à dire que cette prétendue figure ne prouvait absolument rien. Ajoutons qu'elle n'était invoquée en faveur du Pape que comme un ornement du discours, ou comme une allégorie qui s'harmonisait, avec plus ou moins de bonheur, aux preuves dogmatiques de la thèse.

Toutefois ceux qui ne discernaient pas assez les arguments théologiques et ne les distinguaient pas assez des étais ingénieux sur lesquels on les faisait reposer, ne manquaient pas d'affecter un certain mépris pour la Bible, en voyant ce livre se prêter à ces jeux frivoles. Ils en conclurent que le christianisme n'avait d'autre fondement qu'une explication allégorique ou ingénieuse des prophéties; que, pour les adapter à Jésus-Christ, il fallait laisser de côté le sens littéral, leur donner un sens arbitraire et forcé.

On sait que les figuristes regardent Origène comme leur père. M. l'abbé Contestin a montré ici même combien cette prétention est peu fondée. Je n'ai rien à ajouter au coup d'œil d'ensemble qu'il nous a donné de la doctrine d'Origène sur l'interprétation. Cependant je dirai un mot des deux passages que j'ai cités en commençant, et sur lesquels les figuristes ont tout spécialement fait reposer leur système.

En ce qui concerne le premier, tiré du livre *de Principiis*, il suffit d'étudier le contexte et surtout les exemples que donne Origène pour se convaincre qu'il appelle sens corporel, le sens littéral propre des mots, et sens spirituel, le sens littéral-métaphorique. Outre que c'est là son système général, les exemples qu'il produit ne permettent pas de se méprendre sur sa pensée. Quant au second texte tiré de sa 2e homélie sur la Genèse, il n'est pas prouvé que l'original grec qui a péri depuis longtemps contînt les mots « historialis consequentia. » Mais supposé qu'ils

les contînt, je ne vois pas pourquoi on prendrait l'adjectif *historialis* comme synonyme de *litteralis*. J'aimerais mieux le traduire par *propria*, et je pourrais m'autoriser au besoin de saint Chrysostome (*in Matth.* hom. 27, al. 18, 2) qui appelle κατ' ἱστορίαν le sens littéral propre par opposition au sens littéral-métaphorique, κατὰ ῥητόν. Alors on pourrait traduire ainsi les paroles d'Origène : « Les Écritures n'ont pas toujours un sens littéral propre : elles n'ont quelquefois qu'un sens littéral-métaphorique ». L'application du proverbe qu'il cite est ainsi toute naturelle. Il faudrait plus qu'une bonne volonté vulgaire d'ailleurs pour trouver à ce proverbe un sens spirituel. Au contraire, en l'entendant dans le sens littéral-métaphorique, il exprime, sous une image un peu forte, j'en conviens, mais très-vraie, l'état d'un homme ivre qui, ne pouvant plus se tenir sur ses jambes, cherche à s'attacher à tout avec les mains.

Examinons maintenant certains passages de l'Écriture dont on trouve le sens littéral inconvenant et licencieux. Pourquoi ne pas entendre la phrase citée d'Osée, dans le sens littéral-métaphorique, ainsi que le fait saint Jérôme ? La métaphore qu'elle suppose était bien connue des Juifs. Dans l'ancien Testament « uxor fornicationum » désigne la gentilité par opposition à l'épouse légitime qui est la Synagogue. Le culte des idoles est appelé *fornication*. Ainsi au livre des Juges (8, 33), il est dit des Juifs qui ont abandonné le Seigneur : « Fornicati sunt cum Baalim, fornicati sunt post deos populorum ». Osée d'ailleurs nous fait connaître la raison de l'ordre que le Seigneur lui a donné : « Quia fornicans fornicabitur terra a Domino ». Le sens littéral-métaphorique de cette proposition n'aura plus rien de grossier.

On cite encore cette proposition de l'Ecclésiastique (42, 14) : « Melior est iniquitas viri quam mulier bene-

faciens ». Mais le contexte ne permet de donner à ces paroles aucun sens spirituel. Sirach parle des dangers qu'il y a dans la société des femmes, de leurs manières tendres, affectueuses : « Mulier benefaciens ». Il préfère l'instabilité (iniquitas a souvent ce sens) de l'homme, à ces piéges d'autant plus perfides qu'ils sont plus dissimulés. Le sens littéral métaphorique n'offre plus rien d'inconvenant. On expliquera de même le Cantique des Cantiques dont le fond est une allégorie destinée à figurer l'union de Dieu avec la Synagogue, symbole ou type de l'union de Jésus-Christ avec l'Église, ou de l'union de Jésus-Christ avec la nature humaine dont l'Église est l'extension.

Examinons, en dernier lieu, le raisonnement qu'on nous oppose. Lorsque les écrivains du Nouveau Testament appliquent à Jésus-Christ ou à l'Église certains passages de l'Ancien Testament, il est impossible d'entendre ces passages d'une autre manière. Or ces passages ne sauraient s'entendre de Jésus-Christ et de l'Église dans le sens littéral. Donc ces passages n'ont pas de sens littéral, et on cite (II Reg., 7, 14, coll. Heb., 1, 5) : « Ego ero ei in patrem et ipse erit mihi in filium ». Il suffit d'observer la fausseté de l'hypothèse sur laquelle repose ce raisonnement. On suppose en effet ce qui est en question, à savoir, qu'une même proposition de l'Écriture ne peut pas avoir, en même temps, un sens littéral et un sens spirituel. Or, d'après ce que nous avons établi, cette hypothèse est fausse ; car le sens spirituel résulte précisément du sens littéral. Ainsi, dans le passage allégué, les paroles de Dieu à Nathan, transmises par lui à David, s'appliquent à Salomon dans le sens littéral, et à Jésus-Christ, dont Salomon est la figure, dans le sens spirituel.

L'obscurité qui règne dans cette question et les diffi-

cultés dont elle est hérissée viennent de ce que tous les auteurs ne définissent pas de la même manière le sens littéral. Pour les uns, en effet, le sens littéral est celui qui résulte des mots pris dans leur signification propre. Dès lors les passages qui n'ont qu'un sens littéral métaphorique n'auront pas, pour eux, de sens littéral. C'est ainsi que Nicolas de Lyre (Proleg., 3° ad *Post. Bibl.*) a pu écrire : « Alicubi vero non habet (Scriptura) litteralem sensum proprie loquendo ». Il cite à l'appui de son assertion l'apologue de Joatham qui, d'après nous, est une allégorie, et qui a, par conséquent, un sens littéral métaphorique. D'autres, restreignant la pensée de saint Thomas, disent que le sens littéral est celui que le Saint-Esprit a voulu exprimer, sans dire les moyens dont il s'est servi pour cela. Le sens spirituel devient dès lors, à leurs yeux, un sens littéral, et il n'est pas douteux que toutes les propositions de l'Écriture n'aient un sens littéral. D'autres enfin prétendent que le Saint-Esprit a voulu exprimer autre chose que ce qu'exprimait l'auteur inspiré, et ils appellent sens littéral celui de l'auteur inspiré et sens spirituel celui du Saint-Esprit. Or, à moins de prétendre, qu'en de certaines circonstances, les auteurs inspirés ont écrit des mots sans vouloir rien dire du tout, il faut bien admettre que les passages même qui ont un sens spirituel sont susceptibles d'un sens littéral.

A. Gilly.

DES PROTONOTAIRES APOSTOLIQUES.

LEUR ORIGINE, LEURS FONCTIONS ET LEURS PRÉROGATIVES.

—

Deuxième article.

—

II.

DES PROTONOTAIRES PARTICIPANTS.

§ Ier. — De leur création.

Il convenait qu'une dignité aussi illustre dans l'Église, à laquelle est attachée une prélature si élevée, ne fût conférée que par les souverains Pontifes, et il en a toujours été de la sorte. Grégoire XVI, dans sa constitution *Neminem certe latet*, réserve de nouveau expressément au Pape la nomination des protonotaires participants.

D'après quelques auteurs, on devrait leur appliquer les conditions requises pour le protonotariat honoraire, et que nous exposerons en leur lieu ; mais ce qui est certain, c'est que le protonotariat, en général, étant une dignité ecclésiastique, il ne peut être accordé qu'à ceux qui appartiennent à la cléricature. De plus, c'est une dignité séculière, qui ne peut pas être conférée aux réguliers, à moins d'une dispense toute spéciale du Pape. Cette incapacité s'étend même aux reli-

gieux sécularisés qui, pour être autorisés à vivre hors du cloître, demeurent cependant incapables des bénéfices. Une naissance légitime est encore une condition pour le protonotariat, puisque, d'abord, on ne pourrait entrer dans la cléricature sans une dispense à cet égard ; mais une autre dispense serait nécessaire pour recevoir un bénéfice ou pour être élevé à une dignité. Enfin, il suffisait autrefois de la licence ou du baccalauréat en théologie ou en droit canonique, et aujourd'hui, paraîtrait-il, le doctorat serait requis. Nous n'avons pas à nous étendre davantage sur cette question, qui offre moins d'intérêt, et sur laquelle il nous semble suffisant de donner ces indications sommaires.

§ II. — Fonctions et attributions des protonotaires participants.

On a vu précédemment quelles étaient autrefois leurs attributions : nous résumons ici celles dont ils jouissent encore maintenant.

Ils ont place dans les conciles; ils peuvent rédiger les procès-verbaux des sessions, les signer pour en garantir l'authenticité.

Ils assistent également aux consistoires publics, pour en rédiger des actes authentiques, et de même aux consistoires semi-publics lorsqu'il doit s'y traiter quelque affaire dont il y a lieu de dresser procès-verbal. Ils assistent particulièrement aux consistoires qui se tiennent pour les causes de béatifications et canonisations. Quatre protonotaires participants y sont convoqués, et occupent, tout près du trône pontifical, la place qui leur a été assignée par le pape Pie II, pendant que les avocats consistoriaux prennent la parole. Après que ceux-ci ont été entendus et que les cardinaux ont émis leur vote, le procureur fiscal de la chambre apostolique fléchit le genou à la place qu'il occupe, puis, se tournant vers les protonotaires apostoliques, il leur demande de publier les votes, les allocu-

tions pontificales et tous les actes du consistoire. Le plus ancien protonotaire répond, au nom du collége, qu'il y sera pourvu, en disant : *Conficiemus*. Le procureur fiscal, se tournant ensuite vers les deux camériers participants qui sont debout auprès du trône, les prend à témoins de la promesse qui lui est faite, en disant : *Vobis testibus*. La même cérémonie s'observe dans la solennité de béatification ou de canonisation. Lorsque le souverain Pontife a prononcé la sentence solennelle, l'avocat consistorial remercie Sa Sainteté, au nom du cardinal-procureur, et la prie instamment de faire expédier les lettres apostoliques ; à quoi le Pape répond qu'il en donne l'ordre : *Decernimus*. Alors l'avocat consistorial monte les degrés du trône, baise le pied du Saint-Père, se tourne ensuite vers les protonotaires apostoliques, et leur demande de dresser l'acte de canonisation. Le doyen du collége répond qu'on le fera exactement : *Conficiemus ;* puis, l'avocat consistorial requiert, comme ci-dessus, le témoignage des camériers secrets placés près du trône : *Vobis testibus*.

On a vu plus haut les attributions données par les papes Grégoire XV et Urbain VIII aux protonotaires dans les SS. Congrégations de la Propagande et des Rites, et à la chancellerie. Conséquemment, la Congrégation des Rites a décidé, le 12 mars 1642, que, pour dresser les procès-verbaux de canonisation, et principalement pour l'examen des témoins, 1° la présence du protonotaire de la congrégation serait nécessaire ; 2° que l'examen des témoins serait signé par lui, comme condition d'authenticité ; 3° que le notaire qui aurait écrit cet examen serait considéré comme agissant au nom du protonotaire et comme son clerc.

En outre, dans les graves événements qui se passent, comme lorsque les Papes font quelques cérémonies extraordinaires, les protonotaires participants sont chargés d'en dresser des actes publics. Ainsi, lorsque Clément VIII maria, à Ferrare, le roi d'Espagne, par procureur, avec Marguerite d'Autriche,

il en fit rédiger l'acte par Mgr Barberini, protonotaire participant, depuis pape sous le nom d'Urbain VIII.

Lorsque le Pape se rend en cortége à la basilique Vaticane, pour y officier ou tenir chapelle, ce sont deux protonotaires participants ou deux auditeurs de Rote qui soutiennent les bords de la *Falda* (1). Il en est de même pour le couronnement d'un nouveau Pape.

§ III. — Costumes et droits de préséance des protonotaires participants.

Le costume sert d'ordinaire à indiquer la qualité ou l'office de ceux qui le portent. Les protonotaires participants étant prélats, et formant un collége très-illustre, peuvent aussi porter l'habit prélatial, non-seulement à Rome et devant le souverain Pontife, mais partout ailleurs. Cet habit consiste dans la soutane violette, la manteletta de même couleur et le rochet. Ils portent le chapeau noir qui, autrefois, était orné d'un cordon de couleur violette ; mais, les auditeurs de Rote et les clercs de la chambre apostolique ayant obtenu cet honneur, les protonotaires apostoliques demandèrent à Clément X un signe distinctif, et sur l'avis d'une congrégation particulière de cinq cardinaux, il fut décidé qu'ils porteraient désormais un cordon rose (2). Ils ont un autre chapeau solennel ou semi-pontifical, qu'ils portent lorsqu'ils accompagnent le souverain Pontife dans les cavalcades pontificales. Ce chapeau, également noir, est doublé de soie violette, avec cordons et glands de soie rose. A toutes les chapelles pontificales, aux processions, aux prises de possession des souverains Pontifes, ils sont revêtus de la cappa et quelque fois du mantellone.

Avant Pie II, avons-nous dit, les protonotaires participants

(1) Insigne exclusivement réservé au Pape. C'est une longue et large jupe de soie blanche, à queue traînante, excessivement ample, retombant sur les pieds, et qu'il faut soutenir à droite et à gauche, pour que celui qui la porte puisse marcher.

(2) Riganti, dissert. VIII, n. 4, 5, 6 et 7.

avaient le pas même sur les évêques, et cette préséance provenait probablement de ce que, dans les consistoires, les protonotaires étaient les plus rapprochés du Pape, afin d'être plus à portée d'enregistrer les actes consistoriaux. Mais Pie II (1) ordonna que les archevêques et les évêques auraient désormais la préséance sur les protonotaires, soit à Rome, soit en tout autre lieu, et cette disposition si équitable est demeurée la règle.

Il existe pourtant un cas où les protonotaires apostoliques participants ont encore la préséance sur les archevêques et évêques qui ne sont pas assistants au trône pontifical ; c'est dans les cavalcades solennelles, autrefois fréquentes à Rome, et devenues très-rares de nos jours. Elles avaient lieu pour la prise de possession d'un nouveau Pape, lorsqu'un empereur ou un roi faisait son entrée dans Rome, que les cardinaux partaient pour leurs légations ou en revenaient, qu'un cardinal entrait pour la première fois à Rome après sa promotion, que les ambassadeurs des princes venaient rendre hommage au souverain Pontife, ou bien encore pour accompagner à la sépulture le corps du cardinal-doyen du Sacré-Collége, ou celui d'un grand prince décédé à Rome. La dernière cavalcade eut lieu en 1846, pour la prise de possession de notre Saint-Père le Pape Pie IX. Après les archevêques et évêques assistants au trône, venaient les protonotaires apostoliques tant participants que surnuméraires (2), portant la cappa et le chapeau pontifical, et précédant les archevêques et évêques non assistants au trône (3).

Cette préséance, qui paraît exorbitante au premier abord, n'a cependant rien que de très-explicable, si l'on considère les raisons sur lesquelles elle s'appuie. En premier lieu, c'est que, dans les cérémonies publiques, il est de règle assez générale,

(1) Riganti, dissert. IX, n. 9 et suiv.
(2) C'est-à-dire *ad instar*, ou en dehors du nombre des participants.
(3) *Analecta*.

à peu d'exceptions près, que ceux qui sont revêtus d'ornements sacrés, précèdent ceux qui ne le sont pas, ces derniers fussent-ils plus élevés en dignité. Ainsi, dans la circonstance dont il s'agit, les protonotaires apostoliques portant le costume solennel, la cappa et le chapeau pontifical, doivent marcher avant ceux qui, comme les évêques non assistants, portent simplement le mantellettum, et dont l'habit est par conséquent moins solennel. En second lieu, dans ces sortes de cérémonies, les protonotaires participants, de même que les archevêques et évêques assistants, interviennent d'office, au nom du Pape, comme faisant partie de la famille pontificale, tandis que les autres évêques assistent à la fonction de leur libre volonté. Or, il convient que le corps de la famille pontificale marche uni, sans être coupé par ceux qui ne lui appartiennent pas et qui portent un habit différent : autrement, l'ordre et la beauté symétrique seraient troublés (1).

Dans la hiérarchie, les protonotaires participants ont rang immédiatement après les évèques consacrés. Ils précèdent les auditeurs de Rote et les clercs de la Chambre apostolique, qui appartiennent d'ailleurs à des colléges très-illustres. — Ils sont préférés aux nonces apostoliques, quand ceux-ci ne sont pas évêques, et ne résident pas dans la province à laquelle ils sont envoyés. — Les protonotaires marchent encore avant les supérieurs généraux des Ordres religieux, les chanoines des basiliques, même dans leurs propres églises. — Aux chapelles papales, leur banc, qui est le plus distingué de toute la prélature, est placé derrière les cardinaux-diacres. — Dans d'autres fonctions pontificales, ils occupent diverses positions, suivant l'emploi qu'ils y remplissent. — Dans les processions, ils marchent ordinairement à la suite du souverain Pontife, comme faisant partie de la famille pontificale. — Ils sont traités comme les évêques, et viennent immédiatement après eux, dans la distribution des cierges, des cendres, des rameaux, et

(1) Riganti, dissert. IX, n. 9 et 20.

des *agnus* bénits par le Pape. — Enfin, hors de la chapelle pontificale, ils ont encore la préséance sur tous les prélats inférieurs aux évêques, sur les abbés réguliers, sur les supérieurs généraux des Ordres religieux, sur les dignitaires et chanoines des basiliques, à plus forte raison sur les chanoines des églises métropolitaines et cathédrales de tous les pays (1).

Il n'y a d'exception à la règle qui donne la préséance aux protonotaires participants sur les prélats qui ne sont pas évêques, que pour les quatre prélats dits *di Fiochetti* (2), et qui, quoique n'étant pas revêtus du caractère épiscopal, précèdent les protonotaires. Ces quatre prélats sont : le gouverneur de Rome, l'auditeur de la Chambre apostolique, le trésorier général, et le majordome du Pape. Ce dernier n'était pas autrefois prélat *di Fiochetti*, et n'avait pas la même prééminence que les autres ; mais alors, s'il était d'ailleurs protonotaire *ad instar*, il siégeait dans la chapelle papale au banc des protonotaires, et le premier des surnuméraires. Si ces quatre prélats doivent céder leur place à des évêques portant des vêtements sacrés, ils se transportent au banc des protonotaires et siégent avant eux.

§ 4 — Priviléges des protonotaires participants.

Les priviléges des protonotaires participants sont énumérés dans les constitutions de Sixte V et d'Urbain VIII (3), qui, en confirmant ceux que leurs prédécesseurs avaient accordés, en ajoutèrent de nouveaux. Nous allons indiquer les priviléges

(1) Décret de la Congrégation des Rites, n. 474 de la nouvelle édition de Gardellini.

(2) Ce sont les quatre premiers membres de la haute prélature romaine : ils peuvent avoir le caractère épiscopal ; les hautes fonctions qu'ils exercent conduisent au cardinalat. Ils sont appelés *di Fiochetti*, à cause des housses et flocons violets que portent les chevaux de leur voiture.

(3) 3 février 1586 et 5 septembre 1629.

encore existants, et nous spécifierons ensuite ceux que Pie IX a supprimés ou modifiés.

Les protonotaires participants sont exempts de la juridiction des Ordinaires et dépendent immédiatement du souverain Pontife. Il y aurait cependant exception dans le cas où un protonotaire porterait atteinte à l'autorité de l'évêque, et où celui-ci agirait comme délégué du Saint-Siége.

Ils font partie de la famille pontificale et ont le titre de prélats de sa maison : *Familiares Papæ et ejus prælati domestici.* Ils reçoivent *gratis* les lettres apostoliques.

Hors de Rome, les protonotaires participants peuvent officier avec les insignes pontificaux sans exception, donner la triple bénédiction, même dans les cathédrales, avec l'agrément des évêques, s'ils sont présents, et sans cela, s'ils sont absents (1), en observant les règles qui seront exposées plus loin pour les protonotaires *ad instar*. Il faut remarquer, en outre, que la prohibition d'user des pontificaux dans Rome, s'étend à tous les lieux où le Pape réside, et où il a coutume de réunir les officiers nécessaires à l'expédition des affaires. Le privilége des pontificaux ne s'applique pas seulement à la messe, mais à toute autre fonction correspondante, telle que les matines, les premières et secondes vêpres, parce qu'elles sont censées ne faire qu'une cérémonie avec la messe.

A Rome, aussi bien qu'en dehors de Rome, les protonotaires participants s'habillent et se déshabillent à l'autel pour la célébration de la messe basse ; ils usent du canon et du bougeoir, portent l'anneau, se lavent les mains dans un bassin d'argent, etc.; et cela nonobstant le décret d'Alexandre VII concernant les prélats séculiers et réguliers. L'auteur d'un article inséré dans les *Analecta* le reconnaît, et suppose que les protonotaires ont obtenu un privilége apostolique postérieur au susdit décret (2). Quoi qu'il en soit, le fait existe, la pratique est con-

(1) Sixte V, an. 1585.

(2) A Rome on pense que ce décret ne les concerne pas.

stante, et assurément les protonotaires n'useraient pas de ce privilége, sous les yeux du souverain Pontife, en présence des Congrégations romaines, s'ils n'en avaient la légitime possession.

Ils ont encore le privilége d'être intimés par les curseurs *apostoliques* (1), comme les cardinaux, mais seulement dans la personne de leur doyen, chargé de partager par trimestre, entre les autres, l'assistance et le service qu'ils doivent au Pape dans les chapelles papales.

Dans sa constitution *Quamvis peculiares*, du 9 février 1853, tout en confirmant la plupart des priviléges accordés par ses prédécesseurs aux protonotaires participants, — et dans ce nombre sont compris ceux que nous avons énumérés ci-dessus, — notre Saint-Père le pape Pie IX a cependant jugé opportun d'en supprimer et d'en modifier plusieurs autres, comme n'étant plus appropriés aux temps actuels, et moins utiles au bien public. Ainsi, Sa Sainteté a révoqué entièrement les priviléges qu'avaient autrefois les protonotaires participants, 1° de conférer les grades en philosophie, en médecine, sciences, belles-lettres, etc.; — 2° de créer des notaires publics; — 3° de légitimer les enfants naturels et de les rendre habiles aux successions, aux emplois, aux dignités; — 4° de porter les armes prohibées dans l'état ecclésiastique, ainsi que leurs parents et leurs domestiques.

Les priviléges suivants sont maintenus avec quelques modifications.

Les protonotaires participants continuent à jouir du privilége de l'autel portatif, avec la restriction, toutefois, qu'ils ne pourront l'ériger dans des maisons étrangères, à moins qu'ils ne les habitent occasionnellement pour cause d'hospitalité ou de voyage. L'autel portatif doit toujours être placé dans un

(1) *Courriers*, ministres pontificaux, chargés d'annoncer les fonctions pontificales d'après les instructions et les heures qui leur sont fixées par le préfet des maîtres de cérémonies.

lieu décent, et la messe qu'ils célèbrent eux-mêmes ou font célébrer par un autre prêtre séculier ou régulier, dûment approuvé, sert pour l'accomplissement du précepte ecclésiastique, même dans les fêtes solennelles, aux protonotaires eux-mêmes, à leurs parents et alliés qui habitent la maison, aux personnes de leur service et de leur suite, et non à d'autres.

Ils peuvent encore, en vertu de la même constitution, créer, chaque année, un protonotaire purement honoraire, sans exemptions ni priviléges, et à la condition que le Pape soit consulté avant la collation de cette dignité; en sorte que les protonotaires ainsi créés par les participants sont censés l'être par le Pape lui-même.

Enfin, le collége des protonotaires apostoliques avait reçu de Sixte V le privilége de donner le grade de docteur *in utroque jure,* sans aucune réserve pour le nombre de diplômes. Benoît XIV restreignit le nombre des docteurs à créer de la sorte à six par an, dans la forme et aux conditions expliquées dans ses lettres apostoliques du mois de septembre 1744. Pie IX a confirmé le privilége de la collation des grades en le restreignant à la création de quatre docteurs en théologie, et quatre autres en droit canonique ou civil. Le collége des protonotaires participants a donc présentement le pouvoir de conférer huit diplômes chaque année, mais en observant les conditions suivantes, sous peine de nullité : 1° le candidat doit se trouver réellement à Rome, et si le nombre susdit de personnes à promouvoir n'est pas complété dans l'année, pour quelque cause que ce soit, il ne peut être complété les années suivantes, ainsi que Benoît XIV l'avait déjà réglé ; — 2° avant de procéder à l'examen, on doit faire connaître au Pape le nom du candidat ; — 3° les protonotaires participants doivent s'assembler au nombre de cinq pour procéder à l'examen du candidat, et si ce nombre ne peut être rempli par les protonotaires, ils doivent y suppléer en appelant à cet examen

des professeurs de la Sapience ; — 4° l'examen doit être fait selon les règles prescrites par la constitution de Léon XII *Quod divina Sapientia*, c'est-à-dire qu'il doit y avoir une interrogation verbale ou argumentation, et une composition écrite sur un sujet donné par les examinateurs, sans que le candidat puisse faire usage d'aucun livre; — 5° le collége des protonotaires doit communiquer, chaque année, à la congrégation des Cardinaux préposée aux études, les promotions qu'il a faites dans le cours de l'année, et le secrétaire du collége doit, en outre, dans le mois qui suivra chaque promotion, transmettre aux archives urbaines les noms et prénoms des personnes graduées, qui ne peuvent jouir qu'après cette formalité des effets juridiques de leur grade.

L'abbé Renaud.

LITURGIE.

Introduction aux Cérémonies Romaines, ou Notions sur le matériel, le personnel et les actions liturgiques, le chant, la musique et la sonnerie, par A. Bourbon.

§ 24. — *De la bénédiction des linges d'églises, du respect et du soin avec lesquels ils doivent être traités* (l. I, tit. VIII).

Après avoir examiné les règles liturgiques touchant la matière et la forme des linges d'église, il nous reste à traiter deux autres points : la bénédiction que ces linges doivent recevoir, et le respect et le soin avec lesquels on doit les traiter.

Première question. — *De la bénédiction des linges d'église.*

I. Les trois nappes d'autel, les corporaux et les pales, les amicts et les aubes doivent être bénits.

Il n'y a, sur ce point, aucune difficulté ; la rubrique du Missel est positive à cet endroit : 1° pour les nappes d'autel (part. I, tit. XX) : « Altare operiatur tribus mappis sud tobaleis mundis, ab episcopo, vel « alio habente potestatem, benedictis » ; 2° pour le corporal et la pale (part. II, tit. I, n° 1) : « Super velo ponit bursam coloris paramento- « rum, intus habentem corporale plicatum, ...ab episcopo, vel alio « habente facultatem, simul cum palla benedictum » ; 3° pour les amicts et les aubes (ibid., n° 2) : « Paramenta... debent esse... ab « episcopo item, vel alio facultatem habente benedicta ». — Nous lisons encore dans la troisième partie (*de Defectibus*, tit. VIII, n° 1) : « Possunt etiam defectus occurrere in ministerio ipso, si aliquid ex re- « quisitis ad illud desit ; ut si... vestes sacerdotales et mappæ non sint

« ab episcopo vel ab alio hanc habente potestatem benedictæ ». On peut encore citer le chapitre *Vestimenta, de Consecr.*, dist. 1 : « Ve-« stimenta ecclesiastica quibus Domino ministratur sacrata debent « esse ».

II. D'après quelques auteurs, il ne serait pas nécessaire de bénir le cordon ; le cordon, en effet, n'est pas un vêtement. Nous avons peine à croire que cette opinion puisse être soutenue. La rubrique du Missel prescrit la bénédiction des ornements ; puis, elle en fait l'énumération en indiquant comment le prêtre doit s'en revêtir. Au nombre de ces ornements est le cordon, dont le prêtre se ceint en récitant une prière spéciale et dont l'usage n'est pas sans signification mystique. Le cordon signifie, suivant Alcuin, la pratique de toutes les vertus, et suivant Amalaire, la vertu de continence, comme l'indique d'ailleurs la prière que récite le prêtre en prenant le cordon : « Præcinge me, « Domine, cingulo puritatis, et extingue in lumbis meis humorem li-« bidinis, ut maneat in me virtus continentiæ et castitatis ». Nous lisons dans le rational de Durand de Mende (l. III, c. IV) : « Debet « alba circa lumbos sacerdotis seu pontificis zona, seu cingulo, quod « in lege et apud Græcos ζονη, sive balteum dicebatur, præcingi, ne « defluendo incessum impediat, ut castitas sacerdotalis per albam signi-« ficata nullis incentivorum stimulis dissolvatur ; cingulum namque « continentiam significat. Unde : *Sint lumbi vestri præcincti, et lu-« cernæ ardentes in manibus vestris* ». Il résulte de là que le cordon n'est pas un simple accessoire des habits sacerdotaux. S'il ne devait pas être bénit, il n'en serait pas fait mention dans la formule de bénédiction insérée dans le Pontifical pour un ornement en particulier, et cependant il est dit « vel cingulum ». Voici comment Quarti s'exprime à ce sujet (part. I, tit. 1, *dub.* 11) : « Utrum vestes sacerdotales de-« beant esse benedictæ ex præcepto ? Respondeo affirmative..... Dif-« ficultas est de solo cingulo : nam de aliis constat inter omnes eas « necessario debere esse benedictas. Quoad cingulum vero, prima sen-« tentia negat id cadere sub præcepto. Fundamentum est, quia cin-« gulum proprie non est vestis, sed vestium ligatura..... Secunda « sententia probabilior affirmat ex opposito fundamento, quia vere est

« vestis et propriam habet significationem, ut vidimus in expositione « litteræ : neque enim pugnat aliquid esse simul ligaturam et vestem « ad peculiarem ornatum et significationem ».

Gavantus est de ce sentiment : « Sacra..... hoc est benedicta vesti- « menta..... Intelligitur etiam de cingulo ». « Quoad cingulum, dit « Bisso, existimat Scotus quod non sit benedicendum ; tamen libentius « amplector contrariam opinionem Navarri, maxime cum cinguli be- « nedictio in ordine Romano inveniatur ». C'est aussi l'opinion de Benoît XIV (*Inst.* XXI, n° 12) : « Doctores opiniorum varietate inter se « disputant, utrum cingulum..... benedictione indigeant. Pro cin- « gulo eam minime necessariam quidam judicant, cum can. *Vesti- « menta* de Consecr. dist 1 de vestibus loquatur, et cingulo nomen « vestis tribui non debeat..... Attamen cingulum sacris vestibus om- « nino necessarium est, de cujus etiam benedictione in Pontificali Ro- « mano mentionem habemus..... Hinc nos ut magis probabilem, ideo- « que tenendam eorum sententiam proponimus, qui pro cingulo..... « benedictionem non omittendam fatentur ». Cavalieri s'exprime en ces termes sur le même sujet (t. IV, dec. 182) : « Lis est de cingulo, « quod cum vere vestis non sit, Sylvester verb. *Missa* n° 10, ejus be- « nedictionem a capite *Vestimenta* censet non esse præceptam. In op- « positum sentit Gavantus, cui adhæret Quarti, qui plures auctores « allegat, quibus nos adjungimus auctoritatem maximam Benedicti « XIV, t. I, n° 20, ubi affirmativam partem tanquam probabiliorem « amplectitur, eamque his validis comprobat argumentis. 1° Quia etsi « vestis reapse non sit, est tamen quid accessorium ad sacras vestes ; « quinimo illud vestem Quarti muncupat, saltem quoad significationem, « quam non minus habet ac vestes reliquæ, et in hoc nimirum sensu « intelligi debet quod epist. 128 *ad Fabiolam* scribit Hieronymus : « *Tertium genus est* vestimenti, quod illi appellant abnet, nos cingu- « lum, vel balteum, vel zonam possumus dicere. 2° Quia in Pontifi- « cali, tit. *Specialis benedictio cujuslibet indumenti*, expresse habetur « particularis benedictio cinguli. 3° Denique allegat usum Romanæ « Ecclesiæ, cui multum deferendum esse nemo dubitat ».

III. On ne bénit pas les purificatoires, suivant ce décret : *Question.*

« An purificatorium benedici debeat ? » *Réponse*. « Negative ». (Décret du 7 sept. 1816, n° 4526, q. 26.) Notre auteur entend par cette décision que la bénédiction des purificatoires n'est pas de rigueur. Il nous semble cependant plus naturel d'en conclure avec Mgr de Conny (*Cérém.*, 3e éd., p. 26) et autres liturgistes recommandables que le purificatoire ne se bénit pas, d'autant mieux que nous ne trouvons aucune formule de bénédiction pour ce linge. Merati, qui conseille de faire cette bénédiction (t. I, part. II, tit. 1, n° 10), a écrit avant le décret cité ci-dessus. A plus forte raison ne bénit-on pas les nappes de communion et les manuterges.

IV. Le corporal et la pale se bénissent ensemble par une seule et même bénédiction. Comme nous l'avons vu, le corporal et la pale sont censés être un seul et même linge. Telle est la raison de la rubrique du Missel déjà citée (part. I, tit. I, n° 1) : « Corporale... simul cum « palla benedictum ». « Neque benedicitur palla separatim, dit Ga- « vantus (*ibid. l.* Q.), quia est unum quid et veluti pars corporalis, nec « in Pontificali datur distincta benedictio ». Notre auteur conclut de là que si l'on bénissait ensemble un corporal et une pale on devrait mettre la formule au singulier. Il y aurait, ce semble, des raisons d'admettre ce sentiment, mais il y en aurait aussi pour employer le pluriel puisque d'après l'usage actuel, on emploie réellement deux objets distincts ; de sorte que, selon nous, on peut à volonté employer le singulier ou le pluriel.

V. Les linges d'église perdent leur bénédiction, comme les vases sacrés, toutes les fois qu'ils perdent leur forme essentielle, ou deviennent impropres à leur destination. Tel est le sentiment de tous les auteurs. Ainsi, par exemple, dit M. l'abbé Bourbon, un corporal cesse d'être bénit lorsqu'il est tellement usé, qu'aucune de ses parties ne peut contenir l'hostie et le calice, et l'on peut dire la même chose d'une pale qui ne peut plus convenablement servir. Nous croyons inutile d'insister sur ces points. Nous ne pensons pas que l'usage de pareils linges au saint autel puisse être un cas bien pratique. Mais remarquons qu'une pale ne perd pas sa bénédiction quand on la sépare du carton destiné à la soutenir, ou de l'étoffe dont elle serait recouverte, suivant ce qui

est dit t. xv, p. 566 ; ces accessoires, nous l'avons vu, ne sont pas la pale liturgique.

VI. L'auteur fait remarquer enfin qu'un linge sacré qui aurait perdu sa bénédiction ne la recouvre pas lorsqu'il a été réparé : il faut alors le bénir de nouveau.

Deuxième question. — *Du respect et du soin avec lesquels on doit traiter les linges d'église.*

M. l'abbé Bourbon examine ici quatre points : 1° qui peut toucher les linges sacrés; 2° par qui et comment ils doivent être purifiés avant d'être donnés aux personnes chargées de les blanchir ; 3° quelles sont les règles à suivre dans l'usage de ces linges ; 4° ce qu'on doit en faire lorsqu'ils sont hors d'usage. Nous allons examiner ces quatre points avec l'auteur, et à cette occasion nous demanderons 5° s'il est permis de convertir en linges ou en ornements sacrés des objets précédemment employés à des usages profanes.

I. *Des personnes auxquelles il est permis de toucher les linges sacrés.*

Les linges sacrés, c'est-à-dire le corporal, la pale et le purificatoire, lorsqu'ils ont servi au saint sacrifice, ne peuvent être touchés que par les personnes auxquelles il est permis de toucher les vases sacrés vides. Tout le monde peut les toucher lorsqu'ils ont été blanchis et n'ont pas été employés de nouveau. Telle est la doctrine de tous les auteurs.

II. *Règles à suivre pour le blanchissage des linges sacrés.*

1° Les pales, corporaux et purificatoires doivent être purifiés par un ecclésiastique engagé dans les ordres sacrés, avant d'être remis aux personnes chargées de les blanchir. Telle est la thèse de notre auteur,

et de tous ceux qui ont écrit avant lui. Si nous consultons le texte même de la loi, c'est-à-dire le canon *Nemo* (*de Consecr.* dist. 1) et l'instruction de l'évêque aux ordinands pour le sous-diaconat, cette loi comprend non-seulement les linges que les laïques ne peuvent pas toucher, mais encore les nappes d'autel. Voici le texte du canon : « Pallas vero et vela sanctuarii si sordidata fuerint ministerio, diaconi « cum humilibus ministris intra sanctuarium lavent, non ejicientes « foras a sacrario ; et velamina dominicæ mensæ abluant, ne forte « pulvis dominici Corporis male decidat. Sindonem vero non foris « abluent, et erit hoc operanti peccatum. Idcirco intra sanctuarium « ministris præcipimus hæc sancta cum diligentia custodire. Sane « pelvis nova comparetur, et præter hoc nihil aliud tangat. Sed nec « ipsa pelvis velis apponatur lavandis, nisi quæ ad dominici altaris cul- « tum pertinent : pallæ altaris solum in ea laventur, et alia vela ja- « nuarum ». Dans l'instruction aux futurs sous-diacres il est dit : « Subdiaconum oportet..... pallas altaris et corporalia abluere ». Ce mot *pallas altaris* signifie, comme nous l'avons vu, les nappes d'autel, contrairement à certaines traductions qui portent *les pales et les corporaux*. Il faut seulement remarquer que l'obligation dont il s'agit n'atteint pas les nappes d'autel : « De aliis vero pallis aut ornamentis « altaris, dit Suarez après avoir développé les principes que nous « venons de poser (*de Euch.* disp. 81, part. 8), etiamsi benedicta « sint, non est similis ratio, et ideo sine scrupulo possunt lavari etiam « a fœminis et prima lotione ». Observons encore que si dans le texte du canon *Nemo*, il est parlé des diacres, la raison en est que, jusque vers la fin du douzième siècle, le sous-diaconat ne faisait pas partie des ordres majeurs.

2° Cette règle est tellement rigoureuse, que la permission de toucher aux linges sacrés n'entraîne pas celle de les purifier : une personne laïque ne pourrait pas le faire sans une autorisation du souverain Pontife. Tel est le sens d'une réponse de la S. Congrégation des Rites adressée le 12 septembre 1857 à Mgr l'évêque de Moulins, et insérée dans la 33e livraison des *Analecta*. *Question :* » Utrum moniales, seu « piæ fœminæ vitam communem sub regula degentes, possint, cum

« licentia ordinarii, abluere corporalia, pallas et purificatoria ? » *Réponse* : « Negative ». Il n'est pas sans intérêt de rapporter ici le *votum* qui a donné lieu à cette réponse : nous le donnons en entier. « Etsi Paulus Quarti in suis commentariis ad rubricas Missalis, part. II, tit. *de Præparatione*, sect. III, dub. 5, doceat posse præsertim sacras virgines sine scrupulo pallas, corporalia et purificatoria extergere, aperte tamen declarat intelligendum id esse post primam lotionem, quam faciendam esse ait a diacono vel a subdiacono ex capite *Nemo* 2 de Consecr. dist. I. Pontificale Romanum hanc ablutionem ita vult pertinere ad personam in sacris constitutam, ut in ordinatione subdiaconi pontificem inducit his verbis illum alloquentem : *Acceptures, fili dilectissime, officium subdiaconatus, attende quale ministerium tibi traditur. Subdiaconum enim oportet aquam ad ministerium altaris præparare, diacono ministrare, pallas altaris et corporalia abluere*, etc. ; et merito quidem : namque his linteaminibus ob contactum sacrarum specierum magna debetur reverentia. Quanta autem reverentia ac religione fieri debeat talis ablutio concilium Remense docet apud Burchardum l. III, c. 48 : *Quando abluitur* (corporale) *a sacerdote, diacono, vel subdiacono, primo in ecclesiæ loco et vase ad hoc præparato abluatur, eo quod et dominico corpore et sanguine infectum sit*. Quæ ablutio cum a Pontificali Romano subdiacono, ex officio sui muneris, assignetur, alteri qui saltem in sacris constitutus non sit nisi a summo Pontifice committi non potest. Nescio autem quid causæ sit, ut monialibus seu piis fœminis de quibus in dubio, opus sit corporalia, pallas et purificatoria abluere, cum hoc nec frequenter faciendum sit, et non desit certe vel in civitate, vel oppido, vel communitate, seu sacerdos, seu parochus, seu capellanus qui id præstet. Sed hæc videat ordinarius, qui si, perspectis particularibus circumstantiis, expedire in Domino judicaverit, ut prædictæ moniales ac piæ fœminæ abluant corporalia, pallas et purificatoria, opportunum exposcat Apostolicæ Sedis indultum. Responderem itaque : Negative et recurrendum ad Sanctissimum pro gratia. »

3° D'après les auteurs les plus remarquables, les linges sacrés sont

purifiés par un ecclésiastique dans trois eaux différentes dans un vase destiné à cet usage, et ces eaux doivent être jetées dans la piscine. La première lotion est seule obligatoire, et il est bon d'y employer de la lessive et du savon. Ces divers principes sont appuyés sur les autorités suivantes : 1° Suarez (*ibid.*) s'exprime en ces termes : « Ad « hanc venerationem spectat quod de modo lavandi corporalia statuitur « in cap. *Nemo* 2 de Consecr. dist. 1, ubi statuitur, vasa in quibus « lavantur, debere esse ad hoc tantum munus destinata, deinde ut a « diacono laventur ; ac denique ut lotio ipsa foras non mittatur, sed « in piscinam sacram, ne forte pulvis dominici Corporis male decidat ; « quæ omnia servanda sunt, saltem in prima lotione : hoc enim nulla « consuetudine abrogatum est, neque rationabiliter abrogari potest... « Quod si in secunda vel tertia lotione hoc idem servetur, optimum « erit. Idemque intelligendum est de purificatorio : nam licet benedi- « ctum non sit, tamen valde propinque attingit sanguinem Domini, « et interdum fortasse aliquæ reliquiæ corporis vel sanguinis illi ad- « junguntur ». 2° Gavantus et Bauldry, d'après saint Charles : « Cor- « poralia et purificatoria.... antequam dentur foras ad lavandum, ab « eo qui sit in sacris laventur in proprio vase de quo supra, lixivia, et « sapone adhibito, et mox bis aqua sola abluantur ». 3° Quarti (*ibid.*) : « Certum est corporalia, purificatoria et similia lavari debere a diacono, « vel ut minimum a subdiacono, saltem ex convenientia, ut patet ex c. « *Nemo* 2 de Consecr. dist. 1. Licet enim canon loquatur de diacono, « usus tamen obtinuit ut etiam ad subdiaconum extendatur.... Duo « autem notare oportet. Primum est, lotionem mittendam esse in pi- « scinam sacram, quæ etiam sacrarium appellatur, ut habetur in eo- « dem cap. *Nemo*... Secundum est, prædicta, nempe lotionem facien- « dam a diacono vel subdiacono, et projiciendam in sacrarium, intel- « ligenda esse de prima lotione ; nam post primam lotionem possunt « laici sine scrupulo et præsertim sacræ virgines extergere et refi- « cere ». Le savant liturgiste pense que la violation de cette règle serait un péché véniel. 4° Ferraris (*Ablutio* n° 23) après avoir rapporté le texte du canon déjà cité, s'exprime comme il suit : « Hæc autem « canonica dispositio de prima tantum corporalium, pallarum, etc.,

« lotione intelligenda est. Post hanc enim posse etiam fœminas me-
« morata utensilia abluere, quemadmodum solent ea reficere, com-
« muniter docent.... Ex quibus patet peccare laicos et fœminas cor-
« poralia aliaque superius memorata primum lavantes postquam in
« Missæ sacrificio fuerunt adhibita... Quapropter nec clericis in mino-
« ribus ordinibus constitutis memoratam licet peragere lotionem.....
« Quamvis vero per laud. can. *Nemo* facultas lavandi pallas et corpo-
« poralia diaconis tantum sit commissa, tamen subdiaconos etiam posse
« hujusmodi lotionem explere, certa res est. Inter officia enim, quæ
« ipsis in ordinatione conferuntur, illud pariter in Pontificali Romano
« de ordinatione subdiaconi legitur.... Et antiquitus ipsis illicitum,
« cum subdiaconatus ordo inter sacros non enumerabatur. Quæ au-
« tem in utensilium abstersione servanda sunt, ex pluries cit can. *Nemo*
« colligimus, nempe, non modo opus est ut illorum lotio intra sanctua-
« rium, non foras, hoc est in laicorum domibus, exequatur ; sed ulte-
« rius, ut pelvis in qua illa peragitur ad alios usus non adhibeatur, ac
« subinde, ut aqua qua corporalia et purificatoria necnon pallæ ablu-
« ta sunt, in peculiarem piscinam quæ *sanctuarium* appellatur, sit
« projicienda. » L'auteur cite alors les paroles du Pontifical, tirées, comme nous l'avons dit plus haut, des ordres romains et ajoute : « Quæ profecto verba, quemadmodum et illa can. *Nemo* præceptum
« important ; ac propterea si quis in iis deficeret peccati saltem venia-
« lis reus fieret. » Saint Liguori est du même sentiment (l vi. n. 387) ; sa théologie morale est assez répandue pour qu'il suffise d'y renvoyer. Notre auteur cite encore les autorités de M. de Herdt, de M. Richaudeau et de Mgr de Conny. Il serait trop long de citer ces textes, qu'on peut consulter facilement. M. Bourbon fait remarquer enfin que, dans certaines éditions du Rituel romain, on trouve une rubrique d'après laquelle les linges sacrés doivent être lavés deux fois par un ecclésiastique engagé dans les ordres sacrés, rubrique reproduite dans la théologie de Mgr Bouvier (*de Euch.* part. II, c. vi, art. vi, § 3, n. 10). C'est là, dit-il, une de ces additions que certains éditeurs se permettent témérairement de faire au Rituel romain.

4° Les linges sacrés, dit encore notre auteur, lors même qu'ils ont

été ainsi purifiés, et les autres linges destinés au culte divin, comme les nappes d'autel, les amicts, les aubes, les nappes de communion, les surplis, ne se lavent point avec le linge domestique et profane. C'est encore une règle donnée par Gavantus et Bauldry, d'après saint Charles. « Linea omnia, albæ, amictus, superpellicea, mappæ, panni, « et si quid aliud est divini cultus gratia paratum, separatim ab in- « dumentis domesticis quibuscumque laventur. » Cette règle, ajoutent ces auteurs, ne concerne pas les essuie-mains et autres linges employés à l'église ou à la sacristie. On ne saurait donc trop recommander le maintien de l'usage de faire blanchir les linges de l'église dans des communautés religieuses.

5° Avant de purifier les linges sacrés, comme aussi lorsqu'ils ont été blanchis, il convient de les mettre à part, pour qu'ils ne puissent pas être confondus avec des linges profanes, ou même avec d'autres linges de l'église. Tous les auteurs que nous venons de citer en font une recommandation bien expresse. Le respect dû à ces linges suffit pour en faire sentir l'importance.

IV. — *Règles à suivre dans l'usage des linges sacrés.*

1° Il n'est pas à propos de conserver à la fois en service un plus grand nombre de corporaux qu'il n'est nécessaire, comme si l'on gardait un corporal dans la bourse de chaque ornement et même de ceux qui servent rarement, ou si l'on en conservait un pour les jours de fête. On s'expose par là à laisser se corrompre les parcelles qui pourraient s'y trouver. Il est mieux de se servir souvent du même corporal jusqu'au moment où il doit être blanchi.

2° Il ne sera pas inutile d'observer ici que le respect dû au corporal demande qu'il ne reste jamais sur l'autel et qu'on ne le porte jamais de la sacristie à l'autel ou de l'autel à la sacristie sans qu'il soit renfermé dans une bourse, comme le prescrit la rubrique du Missel (part II, tit. I, n. 1) : « Super velo ponit bursam coloris paramentorum intus « habentem corporale plicatum ». Il est difficile de concilier avec cette rubrique une pratique assez commune en plusieurs églises où jamais on ne voit paraître la bourse. Le prêtre se rend à l'autel avec le calice, et

sur le voile se trouve le corporal. La bourse semble être un objet de surérogation, et souvent toutes les bourses sont ramassées dans un endroit écarté d'une des armoires de la sacristie. La S. Congrégation des Rites a rappelé cette règle par le décret suivant. « Per Joannem « Franciscum Vistoli tanquam unum ex capellanis confraternitatis Suf- « fragii curatis Ravennæ demisse expositum fuit, in ecclesia confra- « ternitatis prædictæ morem invaluisse, quod tam super altari privi- « legiato, in quo quamplures, quam super cæteris, in quibus infre- « quenter celebrantur missæ, sacerdos qui est primo celebraturus « extendit corporale, et nonnisi ab alio qui ultimo celebrat amovetur, « illud etiam ad sacrarium una cum calice extra bursam reportando, « cum in bursa nulla adsit pars aperta ad effectum ut in ea valeat « sacrum linum includi, et pro declaratione sequentium dubiorum « S. R. C. enixe supplicatum : 1. An deceat, necne corporale retinere « extensum super altare toto tempore quo celebrantur missæ, et donec « ab ultimo in eo celebrante reportetur ac sacrarium ? 2. An conveniat « corporale extra bursam deferri? Et S. R. C. referente EE. et RR. « D. Card. Colloredo, respondit : Archiepiscopus incumbat observantiæ « et executioni rubricarum. » (Décret du 12 sept. 1704, n. 3707.)

3° Rien ne s'oppose à ce qu'un même corporal soit à l'usage de plusieurs prêtres. La coutume des églises varie sur ce point. Il est au moins à propos d'en réserver un pour les prêtres qui font usage de tabac, usage qui heureusement devient aujourd'hui moins fréquent parmi les ecclésiastiques. Presque toujours les prêtres qui prennent du tabac en laissent les traces sur tous les objets dont ils se servent à l'autel, et il ne serait pas convenable d'imposer aux autres l'usage de ces mêmes objets.

4° Il importe que les corporaux soient serrés dans un lieu à part.

5° On donne toujours à chaque prêtre un amict et un purificatoire à son usage personnel. Faire autrement serait commettre une inconvenance. Il convient aussi de réserver une aube pour ceux qui prennent du tabac, au moins toutes les fois que ceux-ci ont coutume de les tacher ou d'avoir du tabac répandu sur le devant de la soutane de manière que l'intérieur de l'aube en contracte l'odeur.

V. — *Des linges sacrés hors d'usage.*

Il nous paraît inutile d'insister sur l'importance de ne pas faire passer à un usage profane les linges sacrés qui sont hors d'usage, même lorsqu'ils ont perdu leur bénédiction, suivant ce qui a été dit ci-dessus. Il y a ici deux cas. Souvent il arrive que les linges sacrés hors d'usage peuvent recevoir une autre destination pour le service de l'église. Lorsqu'une nappe d'autel est usée, on peut souvent en faire des nappes de dessous, des purificatoires, des manuterges, etc. Dans certaines parties d'une aube hors de service, on trouvera de quoi faire plusieurs purificatoires ; ce qui ne pourra pas être employé de cette manière devra être brûlé, et les auteurs s'accordent à dire qu'il faut en jeter les cendres dans la piscine ou au moins dans un lieu décent.

Ces diverses points reposent d'abord sur l'autorité de deux canons. Nous lisons au ch. *Ligna de Consecr.*, dist. I : « Ne ligna ecclesiæ di-« rutæ ad aliud opus sumantur, nisi ad aliam ecclesiam, vel ad pro-« fectum in monasterio fratrum, non vero in usum laicorum, sed igni « potius esse comburenda ». Au ch. *Altaris* (ibid.), il est dit : « Altaris « palla, cathedra, candelabrum et velum, si fuerint vetustate con-« sumpta, incendio dentur, quia non licet ea quæ in sacrario fuerint « male tractari ; cineres quoque eorum in baptisterium inferantur ». Suarez, parlant du respect dû aux objets sacrés, s'exprime en ces termes (*ibid.*, sect. VIII, n. 7) : « Ultimo pertinet ad hoc genus vene-« rationis id quod antiquis etiam decretis statutum est, ut hujusmodi « res sacræ ad profanos usus seu communes amplius non revertantur, « non solum quamdiu consecrationem retinent, de quo jam dictum est, « sed etiam postquam illam amiserunt per dissolutionem, vel scissio-« nem, aut fractionem ». Gavantus et Bauldry d'après saint Charles, enseignent la même chose (*ibid.*) : « Quæ usui amplius esse non pos-« sunt, ea nequaquam in profanos usus detorquenda esse ; sed ea com-« burenda esse ; et cineres in sacrarium inferendos ». Telle est la doctrine de tous les auteurs qui ont écrit sur cette matière, mais cette règle n'atteint que les linges bénits. Pour les autres linges, comme les manuterges, les nappes de communion, les surplis, il y aurait seulement

une inconvenance en s'en servant pour des usages profanes, surtout s'ils avaient conservé leur forme.

VI. — *Usage de convertir en linges ou ornements sacrés des objets précédemment employés à des usages profanes.*

Après avoir examiné la question précédente, Suarez répond à celle-ci. Il suffit de rapporter textuellement les paroles du savant auteur (*ibid.*, n. 8) : « Sed quæres, an e contrario ex his rebus quæ profanis « usibus deservierunt possint res sacræ confici. Aliqui enim existimant « hoc esse prohibitum, et Minores habent privilegium quod eis concessit « Sixtus IV, ut secura conscientia possint convertere vestes et pannos « profanos in paramenta et alios ecclesiasticos usus : ergo tale privile- « gium supponit hoc jure communi non licere. Sed in universum hoc « dici non potest : nam constat spolia domus profanæ dirutæ posse « sanctissime dedicari ad templum vel monasterium ædificandum. Item « ex veste pretiosa potest fieri casula, ut constat ex piorum usu. Unde « quotiescumque res profana mutat figuram seu artificialem formam, « non est dubium quin hoc possit fieri. Difficultas vero nonnulla esse « posset, retenta etiam eadem figura, an possint res profanæ ad usus « sacros dedicari. Sed in hoc etiam dicendum est, si secundum illam « figuram quæ sint ad aliquem usum sacrum, id posse fieri, per se « loquendo, si alioqui non interveniat scandalum, vel specialis aliqua « indecentia, quia hoc nullibi est prohibitum, et per priorem usum non « contrahunt aliquam maculam, et si quam videntur moraliter habere « quadam extrinseca denominatione, per benedictionem vel declara- « tionem ad usum sacrum purgantur : sic enim constat communes « domos in templa esse conversas ; Marcellus enim papa domum Lu- « cinæ consecravit, Urbanus domum Cæciliæ ; nec solum vulgares « domus, sed templa idolorum in ecclesias conversa sunt, ut constat « de celebri Romana ecclesia quæ Rotunda dicitur, quæ Pantheon « prius dicebatur, quam Bonifacius IV in honorem omnium sanctorum « consecravit ; et idem constat de aliis innumeris, quæ longum esset « referre. Idem ergo dici potest de paramentis et aliis hujusmodi « rebus ».

P. R.

QUESTIONS LITURGIQUES.

I. *Quelle est l'obligation de réciter le cantique* Benedicite *après la sainte Messe?* — II. *Que doit-on penser de l'usage d'un diocèse où tous les enfants sont enterrés suivant la rubrique du Rituel* In exequiis parvulorum, *lorsqu'ils meurent avant la première communion, et même quand on a jugé à propos de leur donner l'Extrême-Onction?* — III. *Est-il permis de renfermer les saintes huiles dans le pied d'un petit ciboire?*

PREMIÈRE QUESTION. — *Obligation de réciter le cantique* Benedicite *après la sainte Messe.*

On a beaucoup parlé de cette question. Dans les diocèses de France où l'on suivait une liturgie particulière, on avait coutume de substituer le *Te Deum* au cantique *Benedicite*; cet usage avait gagné dans les diocèses où l'on suivait encore la liturgie romaine; peu de prêtres savaient par cœur le cantique *Benedicite,* beaucoup le trouvaient difficile à retenir de mémoire, et de là, dans la pratique, la désuétude de l'observation de cette rubrique.

Les termes de la rubrique sont préceptifs. On lit dans la rubrique du Missel (part. II, tit. XII, n. 6) : « Redit ad sacristiam, « interim dicens antiphonam *Trium puerorum* et canticum « *Benedicite.* Si vero sit dimissurus paramenta apud altare « ubi celebravit, finito evangelio prædicto, ibidem illis se « exuit, et dicit antiphonam *Trium puerorum*, cum cantico et « aliis orationibus, ut suo loco ponuntur ». Quant aux autres prières, soit de la préparation, soit de l'action de grâces, la

rubrique ajoute les paroles *pro temporis opportunitate*. Il résulte de là que si le prêtre ne savait pas le cantique *Benedicite* par cœur, il devrait le lire après la messe. Il faut dire la même chose des versets et des oraisons qui suivent, jusqu'à l'oraison *Da nobis* inclusivement.

Mais la récitation de ces prières est-elle strictement obligatoire? D'après l'ensemble des auteurs, il n'y aurait aucun péché à les omettre, d'où l'on doit conclure que cette rubrique est directive, et non préceptive ; on appelle en effet directives les rubriques qui expriment un conseil et préceptives celles qui expriment un précepte. Et d'après S. Liguori (l. VI, n° 398) toutes les rubriques de la messe, relatives à un point qui ne demande pas à être observé pendant l'acte même du saint sacrifice, sont directives. « Non tenentur sacerdotes, dit « Quarti (part. II, tit. XI, dub. 3), hymnum prædictum reci- « tare ex præcepto : quare omittentes non peccant, decet ta- « men omnino non omittere. Probatur, quia jure communi « non extat præceptum ; rubricæ autem sunt directivæ in hac « parte, non præceptivæ ». Cavalieri enseigne la même doctrine (t. V, c. II, n. 4) : « Omissio precum quæ legi solent ante « Missam.... non est peccaminosa.... et a rubrica relinquun- « tur arbitrio sacerdotum cum dicit *pro opportunitate* : et sic « dicendum de omissione hymni *Benedicite* et psalmi *Laudate*, « aliarumque precum quæ dici solent pro gratiarum actione « post missam ». Catalani, mentionne d'après le cardinal Bona, l'usage de substituer le *Te Deum* au cantique *Benedicite*. Nous lisons dans ses commentaires sur le Cérémonial des évêques (l. I, c. XXIX, § XI, n. 5) : « Teste cardinale Bona, pro « cantico ipso quædam ecclesiæ recitant hymnum *Te Deum* « *laudamus* ».

On doit donc regarder cette rubrique comme simplement directive, puisque tel est le sentiment des meilleurs auteurs. Cependant, comme il est facile de le voir par le texte des rubriques, l'Église tient plus à la récitation de cette prière par le prêtre qu'à celle des autres prières de la préparation et de l'action de grâces, avant lesquelles il est expressément dit *pro opportunitate*.

DEUXIÈME QUESTION. — *Funérailles des enfants.*

La question posée est complexe, car il s'agit de savoir ici : 1° quel âge environ il faut avoir atteint pour être inhumé avec les cérémonies prescrites pour les funérailles des adultes ; 2° si l'on peut donner l'Extrême-Onction à des enfants qui n'ont pas atteint cet âge, et s'il y a contradiction à inhumer avec les cérémonies prescrites sous la rubrique *De exequiis parvulorum* un enfant à qui l'on aurait jugé à propos de donner le sacrement de l'Extrême-Onction ; 3° enfin si la première communion peut être considérée comme l'époque à laquelle on doit commencer à inhumer les enfants avec les cérémonies prescrites pour les adultes.

I. On entend ici généralement par enfants ceux qui n'ont pas encore atteint l'usage de la raison. La rubrique du rituel emploie le mot *parvulorum* et l'explique par ces paroles (*de Exeq. parvulorum*) : « Cum igitur infans vel puer defun- « ctus fuerit ante usum rationis ». L'âge de sept ans est généralement regardé comme celui auquel commence l'usage de la raison, quoique bien des enfants l'aient acquis auparavant : « Communiter intelligitur ante septennium », dit Barruffaldi (tit. XL, § 1, n. 2). Catalani s'exprime en ces termes : (Rit. *de Exeq. parvulorum*) : « Parvuli hoc loco dicuntur... qui bapti- « zati ante annos discretionis obierunt, quales sunt, ut pluri- « mum, septennes octennesve, licet in aliquibus... malitia æta- « tem suppleat ». Cavalieri dit la même chose (t. III, c. XVI, n. 1) : « Parvulorum nomine veniunt quotquot nondum atti- « gerunt rationis usum, quales communiter censentur qui « septimum non compleverunt annum, nisi malitia ætatem « suppleat ». La coutume règle un peu dans chaque diocèse l'application de ce principe, et comme, dans le doute, il convient d'opter pour le parti le plus favorable au défunt, on peut inhumer avec les cérémonies prescrites sous la rubrique *de Exequiis parvulorum*, tous les enfants qui ne sont pas certainement dans les conditions ordinaires pour l'être avec les cérémonies indiquées pour les funérailles des adultes.

II. D'après la rubrique du rituel, le sacrement de l'Extrême-Onction ne s'administre pas non plus aux enfants qui n'ont pas l'usage de la raison : « Debet autem hoc sacramentum « (Extremæ-Unctionis) infirmis præberi, qui, cum ad usum ra- « tionis pervenerunt, etc... ». Cependant, s'il y a doute sur ce point, il faut aussi opter pour le parti le plus favorable à l'enfant, et d'après tous les moralistes, lui donner l'Extrême-Onction sous condition. « Dubitatur, dit S. Liguori (l. VI, n. 519) « an hoc sacramentum conferri possit pueris de quorum usu « rationis dubium vertet?... Prima sententia negat... Secunda « sententia affirmat... Tertia sententia vero probabilior... di- « cit tales pueros ungendos esse sub conditione, quia per con- « ditionem jam salvatur reverentia sacramenti, et aliunde justa « assistit causa illud ministrandi sub conditione, ne priventur « pueri fructu tam salutari hujus sacramenti ». Ici déjà on trouvera des circonstances dans lesquelles on aura donné l'Extrême-Onction à un enfant qui sera inhumé avec les cérémonies prescrites pour les funérailles des enfants. Disons plus, il y a un âge officiel ou à peu près avant lequel on n'est pas considéré comme adulte ; avant cet âge, il ne sera pas à propos d'employer les cérémonies usitées pour les funérailles des adultes; malgré cela, le prêtre aura pu juger à propos d'administrer à cet enfant le sacrement de pénitence et celui de l'Extrême-Onction.

III. Les controverses relatives à l'âge requis pour la première communion ne permettent pas de nous prononcer absolument sur le troisième point. En toute hypothèse, un prêtre juge souvent à propos de disposer à recevoir le saint Viatique un enfant qui, s'il n'eût pas été en danger de mort, n'aurait fait sa première communion que plusieurs années après. On pourrait donc poser ainsi la question ; y aurait-il contradiction à inhumer un enfant avec les cérémonies indiquées pour les funérailles des enfants, après lui avoir donné la sainte Communion? Nous ne le croyons pas. Toutes les fois que l'enfant n'aura pas l'âge officiel pour être considéré comme adulte, il pourra être inhumé comme les enfants : ceci ressort des règlements de discipline extérieure, et n'entrave en rien

le ministère du prêtre qui aura trouvé l'enfant assez avancé pour lui administrer tous les secours de la religion. S'il n'y avait pas de règlement diocésain, on se conformerait à la loi naturelle, et il serait plus logique alors d'employer pour la sépulture les rites d'usage pour les funérailles des adultes.

Troisième question. — *Saintes huiles dans le pied d'une custode.*

La manière de conserver les saintes huiles et de les porter est indiquée dans les rubriques du Rituel et dans les auteurs. Jamais elles ne doivent se trouver dans le tabernacle où réside le très-saint Sacrement, mais dans des vases distincts, et le vase qui renferme l'huile des infirmes doit être mis dans un sac de couleur violette. En règle générale et hors le cas de nécessité ou de grande utilité, les saintes huiles ne se portent pas en même temps que le Saint-Sacrement, et quand il faut le faire, il y a une manière prescrite. L'usage mentionné est par conséquent inconciliable avec les règles liturgiques. Il est d'ailleurs une innovation, chose assez difficile à admettre en matière de liturgie. Ajoutons qu'il y aurait une certaine inconvenance à dévisser le pied d'une custode qui renfermerait encore le Saint-Sacrement, comme il arrive toutes les fois que le prêtre a porté plusieurs hosties, ce qu'il doit faire quand le chemin à parcourir n'est ni trop long ni trop difficile, ou même quand elle ne renfermerait que des parcelles.

P. R.

ENCORE UN MOT

SUR

L'USAGE DES CIBOIRES AYANT UNE PATÈNE

OU UN COUVERCLE ADHÉRENT A LA COUPE AU MOYEN D'UNE CHARNIÈRE.

Il est d'usage, en divers diocèses, de prendre la patène avec le ciboire, pour distribuer la sainte communion aux fidèles. Cet usage n'existe pas à Rome, et est même improuvé par une réponse émanée de la S. C. des rites, et insérée dans les *Analecta*. Un bon nombre de prêtres ont fortement réclamé contre la suppression de cet usage, suppression qui serait de nature à occasionner la perte des parcelles consacrées, qu'on peut facilement recueillir en maintenant cette pratique ; et, de fait, il est rare que l'on donne la sainte communion à un grand nombre de fidèles sans recueillir sur la patène des parcelles consacrées. Si l'on trouve des difficultés à tenir ainsi la patène, on peut y remédier en ayant un ciboire dont le couvercle est adhérent à la coupe au moyen d'une charnière, ou, si l'on craint que ces parcelles ne tombent dans les ciselures de ce couvercle, on pourrait y attacher une patène en dedans du couvercle.

Nous comprenons ces réclamations, et nous en respectons les raisons. Nous dirions même, au besoin, que le décret qui prohibe l'usage de la patène en cette circonstance, pourrait être regardé comme non avenu en tant que loi de l'Église, puisqu'il manque d'un caractère nécessaire d'authenticité, son insertion dans la collection générale. Cette décision n'était pas de rigueur : les rubriques du Missel et du Rituel nous suffisent; on n'y parle pas de la patène, sinon pour le cas où il n'y aurait pas de ciboire. Nous lisons dans la rubrique du Missel (part. II, tit. x, n. 6) : « Si qui sunt communicandi in Missa, sacer-
« dos.... ponat particulas consecratas in pyxide, vel si pauci sint com-
« municandi, super patenam, nisi a principio positæ fuerint in pyxide
« seu alio calice....Tum sacerdos.... accipit manu sinistra pyxidem
« seu patenam cum sacramento, dextra vero sumit unam particulam....

« et unicuique porrigit sacramentum ». La rubrique du Rituel (*Ordo ministrandi sacram communionem*) enseigne la même chose : « Sa-« cerdos.... manu sinistra pyxidem prehendit ». Aucune règle n'oblige donc le prêtre à prendre la patène avec le ciboire, et même cette pratique est opposée à la rubrique, qui devrait alors en parler ; c'est pour la même raison qu'on regarde comme prohibé l'usage de prendre en pareil cas le purificatoire. De plus, si l'on devait prendre la patène avec le ciboire, il faudrait le faire toujours, même quand on distribue la sainte communion en dehors du temps de la messe ; or, on ne le fait pas généralement, et nous avons déjà eu l'occasion de faire cet argument *ad hominem* à un prêtre qui se disait scandalisé de voir distribuer la sainte communion pendant la messe comme il le faisait lui-même avant ou après. Quoi qu'il en soit, ce rite n'est pas généralement adopté dans l'église. Mais, quant au couvercle adhérent, c'est assurément une innovation. Monseigneur Bouvier l'attribue à M. Boudon, archidiacre d'Évreux. Une brochure, imprimée à Angers, en faveur de l'usage de ces sortes de ciboires, vient d'être réfutée par un travail publié à Arras, chez M. Rousseau-Leroy, éditeur de notre *Revue*. L'auteur de ce travail, qui est un religieux bénédictin, démontre que ces sortes de ciboires n'ont jamais été en usage dans l'Église, qu'ils sont opposés à une tradition constante et bien établie. S'il y avait, dit-il (p. 32 et 33), quelques ciboires anciens dont le couvercle eût été fixé à la coupe par une charnière, ce sont des ciboires destinés à être suspendus ; ces quelques exemples, d'ailleurs, ne peuvent infirmer la règle générale ; personne, enfin, jusqu'au siècle dernier, n'avait fait valoir cette disposition comme une précaution utile pour l'administration de la sainte Eucharistie. Au XVIe siècle, S. Charles décrit minutieusement la forme du ciboire, et ne fait aucune mention de charnière ; au XVIIe, les règles étaient encore plus explicites ; au XVIIIe, M. Boudon invente ces sortes de couvercles, et au XIXe, les manuels de théologie blâment cette innovation. Cela posé, la question se réduit à savoir s'il faut aujourd'hui modifier la forme du ciboire ? Devant de pareilles autorités, une réponse affirmative serait au moins imprudente.

P. R.

LE CONCOURS

DANS LE DIOCÈSE DE COLOGNE.

Nous croyons utile de reproduire une ordonnance de Mgr l'Archevêque de Cologne, qui règle la forme du concours pour les cures dans son diocèse. Vu le grand nombre de paroisses et la difficulté d'instituer un concours chaque fois que l'une d'elles vient à vaquer, le Saint-Siége a permis qu'un concours général eût lieu deux fois dans l'année, et que l'on pourvût aux cures vacantes d'après le résultat de ce concours.

Paulus, divina miseratione et Sanctæ Sedis Apostolicæ gratia Archiepiscopus Coloniensis etc. etc. Dilecto et Venerabili Clero Nostro salutem in Domino. — Parochiali ecclesia vacante, sacrum Concilium Tridentinum Sess. XXIV, cap. 18 de reform., sapientissime decrevit ut instituatur examen omnium concurrentium, atque ex eis qui ab examinatoribus synodalibus idonei renuntiati fuerint ætate, moribus, doctrina, prudentia et aliis rebus ad vacantem ecclesiam gubernandam opportunis, Episcopus eum eligat, quem ceteris magis idoneum judicaverit, atque illi et non alii ecclesia conferatur. At vero fieri nequit in Archidiœcesi Nostra, utpote quæ octingentas et amplius habet parochias, ut secundum tenorem ejusdem decreti Tridentini specialis pro unaquaque parochia vacante concursus instituatur. Quapropter Eminentissimus Prædecessor Noster Joannes Cardinalis de Geissel, cujus memoria in benedictione est, statim ac Ecclesiæ in his regionibus ad servandas in hac re canonicas sanctiones reddita erat libertas, ordinatione die 2 januarii 1849 edita, loco specialis, generalem præscripsit concursum ab omnibus sacerdotibus ad munus parochiale aspirantibus subeundum. Nos vero postquam divina disponente Providentia meritis licet impares in hanc Cathedram ascendimus, Sanctissimum Dominum Nostrum Pium

PP. IX supplicibus precibus rogavimus, ut Nobis etiam pro hac Archidiœcesi concedere dignetur eam, qua jam in Diœcesi Osnabrugensi gavisi sumus, facultatem conferendi vacantes parochiales ecclesias, omisso concursu speciali, iis sacerdotibus, qui in generali concursu ab examinatoribus prosynodalibus renuntiati fuerint idonei quoad scientiam cæterasque qualitates requisitas. Sanctitas Sua his precibus benigne annuit ac rescripto S. Congregationis negotiis ecclesiasticis extraordinariis præpositæ die 5 septembris 1866 ad decennium illinc proximum tantum concessit, ut vigentem in Archidiœcesi generalem concursum pro approbandis sacerdotibus ad parochias promovendis retinere possimus, attamen sub certo modo infra explanando atque imprimis ea lege, ut canonicæ sanctiones et præsertim Apostolicæ Benedicti XIV litteræ die 14 decembris 1742 editæ, quæ incipiunt « Cum illud » diligenter serventur. Quapropter Apostolico hoc indulto innixi et obtemperantes præceptis a Sanctissimo Patre in eodem indulto Nobis datis de generali concursu subeundo ab illis sacerdotibus, qui parochialibus ecclesiis præficiendi erunt, ad idem decennium hæc statuimus et ordinamus :

Art. I. Ad approbandos sacerdotes parochialibus ecclesiis præficiendos bini abhinc quotannis instituantur concursus generales, alter in hebdomade ante festum Pentecostes, alter in secunda hebdomade mensis novembris, ad quos ii duntaxat admittantur sacerdotes, qui saltem per sex annos post susceptum sacerdotium curæ animarum operam dederint.

Art. II. Omnes sacerdotes examen hoc subituri Vicario Nostro Generali ante Dominicam in Albis id renuntient, simulque exhibeant breve curriculum vitæ, curæ instrumentum testimoniumque tam sui parochi quam Decani de moribus et servitio in cura animarum præstito, utrumque clausum, quibus adjungere possunt alias suarum qualitatum, meritorum munerumque ab ipsis gestorum attestationes et documenta. Termino Dominicæ in Albis elapso, qui hoc non præstiterint, pro eo anno ad examen concursus non admittantur, neque attestationes et documenta postea exhibita recipiantur. Concurrentium omnium pars altera secundum alphabeticum ordinem se sistat ad primum examen hebdomadis ante Pentecosten, altera ad secundum examen autumnale remissa.

Art. III. Examinatores autem, nisi adsint synodales secundum decretum Tridentinum constituti, assumantur e prosynodalibus authoritate Apostolica delectis, qui omnes jurent ad sancta Dei Evangelia, se quacumque humana affectione postposita fideliter munus executuros.

Art. IV. Quæstiones a concurrentibus solvendæ sint : 1) de positiva theologia dogmatica, 2) de positiva theologia morali, 3) de sacræ Scripturæ exegesi, 4) de positivo jure canonico, 5) de historia ecclesiastica, 6) de theologia pastorali et administratione ecclesiarum in temporalibus. De singulis disciplinis tres ab examinatoribus Nobis sive Vicario Nostro Generali in litteris clausis tradantur quæstiones a Nobis approbandæ, quarum una lingua latina sit concepta. Præterea ab uno examinatore ad hoc designato Nobis eodem modo exhibeatur textus Evangelii vel alia propositio, de qua omnes concurrentes in ipso examinis actu eodem temporis spatio brevem sermonem vulgari lingua componere tenentur.

Art. V. Omnes concurrentes, uno examinatore præsidente, in eodem conclavi congregentur, unde egredi non possint, nisi postquam scripta confecerint et exhibuerint, neque aliud quidquam secum afferant præter simplicem Vulgatæ editionem et scribendi apparatum. De qua re concursui præsidens diligenter vigilabit, et si quem alios libros vel manuscripta secum habere vel aliorum opera uti deprehenderit, illum statim e conclavi et examine remittat. Omnes sua quisque manu tum responsa tum sermonem scribant subscribantque; quæ etiam statim ac tradita sunt subscribantur ab eo qui examini præsidet. Et postquam concurrentes quæstionibus in scriptis satisfecerint, coram omnibus examinatoribus, Nobis seu Vicario Nostro Generali præsidentibus, aliis quæstionibus e præfatis disciplinis proponendis oretenus respondebunt et brevem habebunt sermonem pro libitu ab iis eligendum ad probandam dicendi pro concione facultatem ; denique uniuscujusque habilitas in cantus ecclesiastici usu probetur.

Art. VI. Unicuique examinatori consignata responsa ad quæstiones ab ipso propositas a præside examinis tradantur. Porro examinatores ad assequendam certam et indubiam conjecturam de singulorum scientia, diligenter expendant eorum peritiam in evolvendo explicandoque oretenus aliquo ecclesiasticæ doctrinæ capite vel e SS. Patribus, vel e sacro

Concilio Tridentino vel e Catechismo Romano excerpto, ac pari diligentia librent a quolibet scripto datas responsiones quæstionibus propositis; et demum attendant, qua quisque polleat gravitate sententiarum, elegantia sermonis in conciuncula, scripto pariter exarata et textui Evangelico vel alii dato themati accommodata.

Art. VII. Peractis his disquisitionibus examinatores congregentur Nobis sive Vicario Nostro Generali præsidentibus, atque omnibus requisitis qualitatibus conjunctim expensis inhabiles ad munus parochiale per sua suffragia rejiciant; quos autem secundum prædicta idoneos judicaverint, vel maxime idoneos cum nota prima, vel valde idoneos cum nota secunda, vel simpliciter idoneos cum nota tertia renuntient, quorum votis, si pares aut singulares fuerint, accedere possit Nostrum sive Vicarii Nostri Generalis suffragium, quibus magis videbitur. Rejectis ex quacumque causa in uno generali concursu, nisi ab examinatoribus perpetuo inhabiles renuntiati fuerint, elapso anno iterum atque etiam tertio examini se sistere licebit; at tertio inhabiles declarati non amplius admittantur.

Art. VIII. Vacantibus deinde ecclesiis parochialibus, omnibus in generali concursu approbatis, sive jam parochi sint, sive nondum ad parochiam provecti, fas erit preces suas ad Nos deferre, quibus secundum facultatem a Concilio Tridentino Nobis tributam pro re nata eos adjungemus, qui Nobis idonei visi fuerint. De singulorum concurrentium qualitatibus, dotibus, meritis muneribusque gestis Vicarius Noster Generalis curabit notulam compendiariam redigendam et communicandam tam Nobis quam tribus saltem examinatoribus prosynodalibus, qui, præ oculis habita prædicta approbatione quoad scientiam, parem ni forte majorem solertiam adhibeant in perscrutandis aliis qualitatibus, regimini animarum consentaneis, morum honestatem inquirant, gravitatem, prudentiam, præstita hactenus Ecclesiæ obsequia, acquisitam in aliis muneribus laudem aliaque spectabilium virtutum ornamenta doctrinæ arcto fœdere consocianda. Quibus perspectis judicent, qui ex petitoribus digni sint, quibus vacans parochia possit conferri; ex quibus ponderatis iterum omnium qualitatibus, meritis notisque, eum eligemus, quem magis idoneum ceterisque digniorem judicaverimus. Illi autem qui in concursu

generali approbati elapso sexennio sive ecclesiam parochialem nondum adepti sunt, sive ad aliam parochialem ecclesiam cupiunt promoveri, denuo, ut Sanctitas Sua jussit, concursui se sistant oportet. Quod si ecclesia fuerit juris patronatus laicorum, debet secundum decretum Tridentinum, qui a patrono præsentatus erit, ab eisdem deputatis examinatoribus prosynodalibus examinari et non, nisi idoneus repertus fuerit, admitti. — Pro præsenti anno omnes, qui id jam petierunt, admittentur ad examen autumnale, iisdemque licebit documenta suarum qualitatum et meritorum, quæ jam transmissis forte adjungere velint, una cum brevi vitæ curriculo usque ad primum diem mensis octobris Nobis seu Vicario Nostro Generali exhibere. Datum Coloniæ, die 22 julii 1867. † PAULUS.

CHRONIQUE.

1. M. Lamy, professeur à l'Université de Louvain, a publié la seconde partie de son *Introductio in Sacram Scripturam* (Mechliniæ, Dessain, 8°, 428 pp.). Ce volume contient l'introduction spéciale à l'Ancien et au Nouveau Testament, de sorte que l'ouvrage est maintenant complet. C'est un excellent livre, que nous recommandons volontiers et avec confiance pour l'enseignement dans les séminaires et pour les études privées (Voir l'art. sur le premier volume, t. XV (IIIe n. sér.) p. 397).

2. M. l'abbé Gilly, dont nos lecteurs connaissent les travaux, a composé de son côté un *Précis d'introduction générale et particulière à l'Écriture sainte*. C'est le résultat de plusieurs années d'enseignement. L'auteur a voulu donner un manuel classique, destiné à être complété par l'enseignement oral du professeur. La première partie, seule publiée (elle contient l'introduction générale), m'a paru

très-propre à atteindre ce but. Il ne m'appartient pas de dire trop de bien de ce livre, mais je suis persuadé qu'il sera très-bien reçu en France, où la littérature théologique est si pauvre, où les travaux d'exégèse surtout sont si rares. Cette première partie forme un volume in-12 de VIII-347 pp. (Nîmes, L. Giraud ; Paris, Emm. Renault.)

3. Nous avons exprimé dans le temps le désir de voir traduire en français le savant et intéressant ouvrage du Dr Reusch sur le récit mosaïque de la création dans ses rapports avec la science (V. *Revue*, t. VIII, p. 197). Une plume compétente s'est chargée de cette tâche, et le livre a paru sous ce titre : *La Bible et la nature*, leçons sur l'histoire biblique de la création dans ses rapports avec les sciences naturelles, par F. Henri Reusch, docteur en théologie, professeur à l'Université de Bonn. Trad. de l'allemand sur la 2e éd. par l'abbé Xavier Hertel (Paris, Gaume, 1867, in-8° de XI-612 pp.).

4. A l'occasion des fêtes célébrées dernièrement à Rome, beaucoup d'écrits ont été publiés. La capitale du monde chrétien nous offre comme souvenir et monument durable de ces grandes fêtes, plusieurs publications très-remarquables à divers titres. Citons au premier rang l'*Hymnographie de l'Église grecque, Dissertation accompagnée des offices du 16 janvier, des 29 et 30 juin en l'honneur de saint Pierre et des Apôtres*, publiée par le cardinal J.-B. Pitra, du titre de S. Callixte (Rome, imprimerie de la *Civiltà cattolica*, in-4° de 88-CLIX pp. 3 fr. 50). Puis, un volume de dissertations inédites du cardinal Tolomei, toutes de circonstance : *Joannis Baptistæ Ptolomei e societate Jesu S. R. E. Cardinalis de Romano B. Petri Pontificatu Dissertationes polemicæ* (Romæ, typis *Civilitatis catholicæ*, in-8°, pp. XLVIII-304, 3 fr. 50). Enfin une réimpression de diverses opuscules du cardinal Gerdil, revue sur les originaux par le P. Vercellone et très-soignée aussi sous le rapport typographique. (*Opuscula IX Hyacinthi Sigismundi Gerdilii S. R. E. Cardinalis ad hierarchicam Ecclesiæ constitutionem spectantia*. Romæ, typis S. C. de Propaganda Fide, in-8°, pp. VII-416.)

E. HAUTCŒUR.

Arras. — Typ. ROUSSEAU-LEROY, rue Saint-Maurice.

DES DIVERS SENS DE L'ÉCRITURE.

—

Cinquième article.

—

X.

Le sens littéral des Écritures est, sans aucun doute, le sens principal, celui que l'Esprit-Saint a daigné d'abord exprimer. C'est pourquoi j'ai voulu donner à cette première question tous les développements qu'elle m'a semblé comporter. La tradition juive aussi bien que la tradition chrétienne sont venues à l'appui de ce que nous avons établi précédemment. Elles nous ont appris, d'un commun accord, que le sens littéral des Écritures n'est point multiple, et qu'il existe même dans les passages qui sont susceptibles d'un sens spirituel.

C'est ce dernier sens des saintes Lettres qui va nous occuper désormais. Nous l'avons déjà défini : celui qui résulte indirectement des mots par les choses qu'ils expriment. Telle est la définition de saint Thomas. Elle se recommande par une simplicité parfaite, et certainement bien des discussions et des erreurs auraient été évitées si l'on n'eût donné la qualification de sens spirituel qu'aux sens qui réalisent les conditions requises par notre définition. Malheureusement, on a souvent appelé ainsi les sens déduits de l'Écriture, lesquels résultent de la lettre ou des mots, grâce à un raisonnement de l'exégète, ou par une conséquence logique du sens littéral de la proposition.

Les Pères l'ont fait très-souvent. Comme leur exégèse tendait d'ordinaire à trouver dans l'Écriture un sujet d'édification pour leurs auditeurs ou pour leurs lecteurs, ils appelaient volontiers sens spirituels les conséquences morales qu'ils déduisaient d'un fait historique ou d'un point de doctrine rapporté ou enseigné par l'Écriture. En imitant cette manière d'agir, les théologiens et les exégètes en sont venus à nommer sens spirituels les sens élevés ou même simplement métaphoriques de certaines propositions. Comme en une foule d'autres rencontres, la doctrine de saint Thomas a jeté une vive lumière sur ce sujet. Si le lecteur veut bien se rappeler ce que j'ai exposé relativement au sens littéral, il comprendra sans peine que le sens littéral, tel que nous l'avons défini, ne laisse plus subsister aucune puissance de signification dans les mots, et que, par conséquent, pour trouver dans l'Écriture un autre sens que le sens littéral, il est nécessaire de supposer une vertu cachée sous les mots, dans les choses exprimées. On est autorisé à le faire, puisque Dieu est la cause ou l'auteur des Écritures, et qu'il est en son pouvoir de se servir, comme signes divins, des choses que les mots expriment aussi bien que des mots eux-mêmes.

J'ai exposé les fondements philosophiques de l'existence du sens spirituel des Écritures. Ces fondements établis, il nous est permis de considérer cette doctrine comme un fait qui recevra ses explications et ses preuves de ce que nous aurons à dire dans la suite. Supposons donc en ce moment que les Écritures ont un sens spirituel, dans certains cas ; puis, supposons encore que ce sens spirituel résulte indirectement des mots par le moyen des choses qu'ils expriment. Ce double *postulatum* deviendra bientôt pour nous une proposition démontrée, et je l'avoue, la clarté de la démonstration me paraît intéressée à ce que

l'on me permette de lui donner cette forme. D'ailleurs, le nom de saint Thomas justifierait au besoin le procédé que j'adopte. Toutes les fois que ce nom sert à étayer une doctrine, on peut être assuré que cette doctrine ne perd rien à être regardée comme une hypothèse, dans l'intérêt de l'exposition.

Saint Thomas établit donc que, tandis que dans les autres livres, les mots ont la propriété de former un sens, dans la Bible les choses qu'ils signifient, ou le sens qu'ils expriment, peuvent, par un privilége spécial, servir à désigner d'autres choses, à donner par conséquent un autre sens. Ce dernier sens est le sens spirituel de l'Écriture, en tant que livre. Mais que faut-il pour cela? Comment, en d'autres termes, peut-il se faire qu'il y ait dans la Bible des choses capables de désigner d'autres choses, de donner par conséquent un sens spirituel basé sur le sens littéral? Il faut 1° que les choses racontées ou mentionnées dans la Bible, aient par elles-mêmes, en vertu d'une disposition particulière de Dieu, cette puissance de signification. Il faut 2° que l'auteur de la Bible ait fait entrer dans son livre ces choses avec la signification spéciale qu'on leur reconnaît.

Ces deux conditions sont indispensables et elles doivent se trouver réunies. Car, si les choses racontées dans la Bible n'ont pas, par elles-mêmes, la puissance de signifier d'autres choses, il n'y a pas de sens spirituel possible; et si l'auteur de la Bible n'a pas fait entrer dans son livre des choses capables de cette signification spéciale, la Bible, en tant que livre, n'aura pas de sens spirituel.

Un exemple va mettre ma pensée dans tout son jour. Il existe dans l'ancien Testament un personnage dont le rôle et le caractère ont été formés par Dieu pour être une image de son Fils: David. Ce personnage, son rôle, son caractère peuvent donc servir à désigner le Fils de Dieu,

à indiquer certains de ses priviléges, à montrer enfin, comme à travers un voile, les traits principaux de Jésus-Christ. Mais supposé que ce personnage n'eût point existé dans l'ancien Testament, et que par ailleurs d'autres n'eussent pas été formés par Dieu de la même manière et selon le même but, il est bien évident qu'aucun personnage de l'ancien Testament n'eût été apte à désigner Notre-Seigneur. De plus, dans l'hypothèse même de l'existence de David, au sein de la nation choisie, supposé que la Bible n'ait nullement parlé de lui, n'ait pas cité son nom, décrit son rôle et fait connaître son caractère, il sera vrai que, dans l'ancien Testament, dans l'économie ainsi appelée, David désignera le Messie dont il reflète en soi le rôle et le caractère, mais dans la Bible, où il n'entrera pas, par hypothèse, il ne pourra rien désigner, et par conséquent, dans la Bible nous n'aurons pas ce sens spirituel par lequel David et le Messie se répondent, à la manière dont la figure répond à la réalité. Il suit de là que le sens spirituel n'est pas tant le propre des Écritures mêmes, qu'il n'est le propre des choses racontées ou mentionnées dans les Écritures, si toutefois on peut distinguer par la pensée les Écritures de ce qu'elles contiennent. Cependant, ce sens appartient bien véritablement aux Écritures, parce que le Saint-Esprit, en mentionnant ces choses dans le texte sacré, les a mentionnées avec la signification qu'il leur avait donnée. Cette signification a donc passé dans la Bible pour y former le sens spirituel, tout aussi bien que la signification des mots pour y former le sens littéral.

Pour nous débarrasser d'une terminologie qui deviendrait fatigante, on me permettra de définir tout de suite le mot consacré. Cette définition simplifiera ma tâche et rendra plus facile la bienveillante attention du lecteur.

On appelle *types* les personnes, les choses, les événe-

ments de l'ancien Testament qui ont été formés ou dirigés par Dieu, soit pour signifier des choses futures, soit pour exprimer en quelque façon des choses supérieures ou divines, soit enfin pour servir de règle et de modèle à la vie surnaturelle et aux bonnes mœurs. L'*antitype* est la réalité chrétienne, divine ou morale exprimée par le type. Ainsi, dans l'exemple que je citais il n'y a qu'un instant, David est le type dont Jésus-Christ est l'antitype. Dès lors, pour adopter la formule scolastique, c'est à la signification des types qu'il faut attribuer *in potentia* le sens spirituel des Écritures, et c'est au dessein, à la volonté du Saint-Esprit qui a introduit ces types avec leur signification dans son livre qu'il le faut attribuer *in actu*.

Je résous cette formule dans le même exemple. Pourquoi, dans la Bible, David peut-il avoir et a-t-il, au sens spirituel, la signification de Jésus? Il peut l'avoir, parce que Dieu, voulant représenter Jésus sous la figure d'une réalité vivante, a donné à la physionomie de David certains traits de ressemblance avec Jésus. Il l'a, en effet, parce que David se montre, dans la Bible, avec ces traits de ressemblance, par la volonté du Saint-Esprit, auteur de la Bible.

On peut donc distinguer, par la pensée, deux éléments dans la formation du sens spirituel : les types, qui en sont le fondement, et qui servent à désigner les antitypes ; et les mots qui expriment les types, et qui revêtent un sens spirituel grâce à la signification spirituelle des types qu'ils expriment directement.

Cette distinction, bien qu'elle soit purement logique, offre de grands avantages. Elle nous permet de traiter séparément du sens spirituel des choses ou de la typologie, et du sens spirituel des mots. L'accepter est le seul moyen de suivre notre sujet sans nous exposer à l'obligation de rappeler sans cesse les mêmes notions.

Entrons en matière, sans plus de retard. Les types sont prophétiques, anagogiques ou moraux, selon la nature de l'antitype auquel ils répondent. Les types prophétiques sont les plus nombreux, car toute l'économie de l'Ancien Testament n'était que l'aube et l'annonce du Nouveau. Ce sont des personnes : Adam, Melchisédech, Isaac et Ismaël, Moïse. Ce sont des choses : l'arche de Noé, l'ancienne Loi, les victimes et les cérémonies, les jours de fête, la nuée qui conduisit les Israélites, la manne, le rocher d'où Moïse fit jaillir une eau abondante. Ce sont des événements : la disgrâce d'Agar et d'Ismaël, le passage de la mer Rouge.

Bien que très-incomplète, cette énumération fait cependant connaître quel est le but essentiel et principal que Dieu poursuit dans l'histoire d'Israël : l'Incarnation et l'Église qui la continue en quelque manière (1).

Donnons des exemples dans lesquels on retrouve les prophéties typiques, dont je viens de parler. Saint Paul veut prouver, au chapitre 9e de son épître aux Romains, que, parmi les Juifs, certains sont choisis par Dieu pour être sauvés, tandis que d'autres sont repoussés par lui. Cependant Dieu avait fait un pacte avec Israël et le résultat de ce pacte semblait devoir être que tous seraient également choisis. La promesse de Dieu est-elle donc vaine, s'écrie l'Apôtre ? Et il répond : Non, certes, la parole de Dieu est immuable, mais tous ceux qui font partie de la famille d'Israël ne sont point Israélites, de même que les deux rejetons d'Abraham n'étaient pas tous deux ses fils ; mais Isaac seul qui n'était pas seulement son fils selon la chair, mais qui était son fils selon les promesses divines : « Secundum hoc tempus

(1) J'ai exposé cela, ici même, dans mon *Etude sur le Prophétisme*, II : Rapports qui existaient entre la loi, les miracles et la prophétie en Israël. (V. tom. XII (2e de la nouvelle série), p. 150 ss.)

veniam, et erit Saræ filius ». Et les paroles citées par saint Paul sont empruntées par lui à la Genèse (XVIII, 10) : « Revertens veniam ad te tempore isto, vita comite, et habebit filium Sara uxor tua ». Que conclure de ce fait et du raisonnement de saint Paul ? Il faut en conclure évidemment que les paroles de Dieu dans la Genèse étaient une prophétie typique, dans laquelle Isaac était, en tant que fils de la promesse, le type des enfants de la promesse que Jésus-Christ avait choisis, au sein d'Israël, pour les faire profiter de la grâce de sa Rédemption. Un autre exemple plus frappant encore nous est offert par le même saint Paul dans le premier chapitre de son épître aux Hébreux. L'Apôtre veut prouver aux Juifs que Jésus-Christ est Dieu. Dans ce but, il montre que l'excellence de sa dignité l'emporte au-dessus de la dignité des anges, parce que jamais Dieu n'a dit à ses anges des paroles qui témoignent de rapports aussi intimes que celles qu'il a dites à Jésus. Or, entre ces paroles, saint Paul cite celles par lesquelles Nathan annonça à David la naissance de Salomon, de la part de Dieu : « Ego ero ei in patrem et ipse erit mihi in filium ». Les Juifs savaient très-bien que ces paroles étaient empruntées par saint Paul au 2e livre des Rois (VII, 14). De ce que saint Paul les cite en les appliquant à Jésus-Christ, sans aucune réflexion qui puisse justifier cet emprunt, il suit : 1° qu'elles étaient applicables au Messie ; 2° que les Juifs étaient persuadés qu'elles étaient applicables au Messie ; et par conséquent 3° que, aux yeux des Juifs, Salomon était le type du Messie, puisque ce qui avait été écrit du fils de David convenait, sans aucune explication, au fils de Dieu manifesté dans la chair.

Mais voici un exemple d'une nature un peu différente et dont l'étude nous servira à comprendre d'une manière plus parfaite encore la notion des types prophé-

tiques. Dieu, dans l'Exode (XII, 46), prescrit à Moïse et à Aaron le rit selon lequel les Juifs devront célébrer la Pâque. Entr'autres détails, il ordonne que l'agneau pascal immolé dans chaque famille soit mangé dans l'intérieur de la maison et que les os de cet agneau ne soient pas brisés : « Nec os illius confringetis ». Cette même prescription est encore reproduite au livre des Nombres (IX, 12, à peu près dans les mêmes termes : « Et os ejus non confringent ». Or saint Jean nous raconte (XIX, 36) que les soldats envoyés pour détacher Jésus de la croix brisèrent les jambes des deux compagnons de son supplice, mais qu'arrivés à lui et le trouvant mort, ils ne lui brisèrent pas les jambes. Et il ajoute : « Facta sunt enim hæc ut Scriptura impleretur : Os non comminuetis ex eo.» Ce sont les paroles de l'Exode et du livre des Nombres. Ces paroles ont donc deux sens : l'un littéral par lequel elles se rapportent au type, l'agneau pascal ; l'autre spirituel par lequel elles se rapportent à l'antitype, le Sauveur Jésus. Mais leur sens spirituel seul est prophétique ; et, par conséquent, elles sont une prophétie, si nous considérons l'antitype, et un simple récit, si nous considérons le type.

En résumé, comme il y a des propositions qui ont un sens spirituel et un sens littéral, et qui sont par là doublement prophétiques, comme il y en a qui n'ont qu'un sens littéral ; ainsi il y en a qui n'ont qu'un sens spirituel, *en tant que prophéties*. Dans le cas que nous venons d'examiner — et je pourrais multiplier les exemples — le type prophétique, l'agneau pascal, est une prophétie *in se*, mais non dans la proposition qui n'est prophétique qu'au sens spirituel. Je n'insiste pas davantage sur ce sujet, ayant établi la distinction qui existe entre les types prophétiques et les prophéties proprement dites, et les prophéties symboliques, dans le travail cité plus haut.

Il me reste à parler des types anagogiques et des types tropologiques.

Nous avons appelé types anagogiques ceux qui expriment en quelque façon des choses supérieures ou divines. La différence qui existe entre ceux-ci et ceux dont nous venons de parler n'échappera à personne. Les types prophétiques ont, en général, pour objet Jésus-Christ et l'Église. Les types anagogiques ont pour objet les choses de la vie future, le ciel et la gloire des saints. C'est un type anagogique que le Temple ; d'après l'auteur du livre de la Sagesse, il était destiné à représenter le ciel : « Et dixisti me ædificare templum in monte sancto tuo, et in civitate habitationis tuæ altare, similitudinem tabernaculi tui sancti quod præparasti ab initio ». (Sap., IX, 8.) La manne est encore un type anagogique, parce que, d'après le même auteur (XVI, 21, 26), cette nourriture désignait la volonté de Dieu qui fait au ciel la nourriture et le bon plaisir des saints. Enfin ce sont encore des types anagogiques que les diverses parties du tabernacle et les rits du culte, le sacerdoce de Melchisédech et d'Aaron que saint Paul, dans son épître aux Hébreux (ch. 6, 7, 8) nous donne comme les images des réalités qui ont suivi l'ascension de Jésus-Christ.

Les types tropologiques sont ceux qui servent de modèle à la vie surnaturelle et aux bonnes mœurs. Ils ont dû être fort nombreux dans l'Ancien Testament, car malgré la différence essentielle qui existe entre l'économie mosaïque et l'économie chrétienne, la première devait préparer la seconde et le peuple choisi traçait aux nations la voie qui les conduirait à l'Église. Cependant l'Écriture sainte ne fait mention que de deux de ces types. Il fallait recueillir la manne avant le lever du soleil, dit l'auteur du livre de la Sagesse, afin que les enfants d'Israël apprissent qu'il était convenable d'élever

leur cœur à Dieu dès l'aurore, et de bénir l'auteur de tout bien (Sap., XVI, 28). Saint Paul rappelant les égarements des Juifs, dans leur voyage à travers le désert, enseigne aux Corinthiens (I Cor., X, 5, 11) qu'ils doivent profiter de l'instruction qu'ils leur offrent pour en éviter de semblables. Si les auteurs inspirés ne sont pas plus explicites à cet égard, c'est probablement que les Juifs, entrés en grand nombre dans l'Église, n'avaient pas besoin qu'on leur suggérât les applications morales auxquelles se prêtait leur histoire.

Observons ici que tout fait qui peut être donné en exemple, n'est pas, par cela même, un type tropologique. Les types moraux sont tous, il est vrai, des modèles offerts à notre imitation ; mais tout modèle n'est pas un type. Il faut, pour la formation d'un type, l'intervention même de Dieu, et le dessein formel du Seigneur de donner à tels événements ou à tels personnages les caractères qui en font des types moraux. Ainsi de ce que saint Paul se propose lui-même ou propose les Thessaloniciens pour modèle, il ne faudrait pas en conclure que saint Paul ou les Thessaloniciens soient des types moraux. De même Jésus-Christ est notre modèle lorsqu'il lave les pieds des Apôtres et lorsqu'il porte sa croix ; il le dit formellement dans le premier cas : « Exemplum dedi vobis, ut quemadmodum ego feci ita et vos faciatis » (Jo., XIII, 15); mais rien ne nous oblige à prendre ces paroles en un sens autre que le sens littéral, et, dans cette action, Jésus-Christ n'est pas un type moral tel que la définition nous l'a fait connaître. Du reste la raison souveraine d'après laquelle ces actes ne sauraient être regardés comme des types moraux, c'est qu'il est de la nature du type d'être inférieur en dignité à l'antitype ; or ici il en serait tout autrement.

La règle qui sert à distinguer les types des exemples

ou des modèles, sert aussi à les distinguer des symboles : tout type est un symbole, mais tout symbole n'est pas un type. Ainsi nous ne regarderons pas comme des types les symboles des choses passées (μνημόσυνα, monuments, souvenirs) ; tels sont l'arc-en-ciel, la fête de la Pâque destinée à perpétuer chez les Hébreux le souvenir de leur affranchissement de la servitude égyptienne (Ex., XII, 14, 26, 27), le saint sacrifice de la Messe, que l'Église, d'après l'Écriture, appelle *memoriale mortis Domini* (Luc., XXII, 19; I Cor., XI, 23, 26). Nous ne regarderons pas non plus comme des types les symboles de persuasion (πείθανα), les actes que Dieu joignait à ses paroles pour les confirmer ou les expliquer : tels sont le pacte du Seigneur avec Abraham (Gen., XV, 8, 18), la nuée qui couvrit le temple de Salomon au moment de la dédicace (III Reg., VIII, 10, coll. XII, 16). Il faut en dire autant des symboles de substitution (μεταστατίκα) dont Dieu se servait pour signifier autre chose que ce que ses paroles semblaient indiquer : tel est le serpent à qui Dieu s'adressa au lieu de parler au démon (Gen., III, 14, 15), le figuier stérile maudit par Jésus-Christ (Matth., XXI, 19) Enfin, nous ne regarderons pas comme des types les symboles-images (δεικτικα) ceux qui désignent un fait qui s'opère en même temps qu'un autre s'accomplit; comme par exemple la rémission des peines légales qui s'accomplissait en même temps qu'on immolait les victimes pour le péché.

Pour qu'un symbole puisse être regardé comme un type, il faut qu'il soit tel que Dieu seul ait pu établir le rapport qui existe entre ce symbole et la chose signifiée. Un exemple va mettre en lumière cette vérité. L'agneau pascal était le symbole de la sortie d'Égypte. Comme tel, il eût pu être institué par les Juifs. Tous les jours il nous arrive de créer des symboles de ce genre. Mais l'agneau pascal était le type de Notre-Seigneur immolé, et comme tel Dieu seul pouvait

établir les rapports qui existaient entre l'agneau immolé et la grande victime immolée pour le salut du monde.

Si cette règle paraît encore trop difficile à appliquer, je puis en proposer une autre plus simple et non moins décisive. Le prophète Osée fait dire à Dieu, parlant des juifs échappés à l'asservissement de Pharaon : « Ex Ægypto vocavi filium meum ». Le peuple juif est l'enfant privilégié du Seigneur. C'est une métaphore connue : le sens littéral en est parfaitement clair. Mais voici que saint Matthieu applique ces mêmes paroles à Jésus-Christ ramené d'Egypte par Marie et Joseph après la mort d'Hérode. Il est évident que les Israélites revenant d'Égypte symbolisaient le retour de la sainte Famille.

C'est donc ici un symbole. Mais est-ce aussi un type ? Je remarque que les paroles d'Osée ne sont applicables à Notre-Seigneur qu'au sens spirituel ; et cela résulte de ce qu'elles ont par elles-mêmes, dans le contexte, un sens littéral clair et certain. Par conséquent la proposition : « Ex Ægypto » a deux sens : un sens littéral par lequel elle désigne le retour des Israélites, dans le livre d'Osée, et un sens spirituel par lequel elle désigne le retour de Jésus, dans l'évangile de saint Matthieu. Mais une proposition ne peut avoir un sens spirituel qu'en vertu de la puissance de signification du type qu'elle exprime. Par conséquent le peuple hébreu, dans cette circonstance spéciale de sa vie, est le type de Notre-Seigneur.

Dès lors si nous voulons formuler la règle qui sert à distinguer les types des symboles nous dirons : la proposition de l'Écriture contient un type lorsqu'elle a deux sens, un sens littéral et un sens spirituel. Au contraire, elle n'exprime qu'un symbole lorsqu'elle n'a qu'un seul sens, le sens littéral

Enfin nous ne devrons pas regarder comme des types les choses qui servent de terme de comparaison. Ainsi

Dieu dit à Abraham : « Multiplicabo semen tuum sicut stellas cœli et velut arenam quæ est in littore maris » : les étoiles et les grains de sable de la mer ne sont point des types du peuple chrétien. Il est inutile d'insister à cet égard.

Il est possible que ces notions soient encore un peu obscures. Elles s'éclairciront à mesure que notre étude avancera. Actuellement bien des choses peuvent sembler indécises parce que je n'ai pas prétendu épuiser la question du sens spirituel dans ces préliminaires. Il était impossible de le faire. La question la plus importante, celle qui sert de clé de voûte à tout l'édifice que je médite n'a pas été résolue : je veux parler de la question fondamentale de l'existence des types dans l'ancien Testament. Avant de la traiter, il fallait nous former une idée exacte de ce que nous appelons *types*, écarter les idées inexates qui pouvaient permettre de confondre les types avec les prophéties, les exemples, les modèles et les symboles. Cette partie de ma tâche une fois remplie, la seconde devient plus facile, et la démonstration ne sera point arrêtée par les difficultés que pourrait présenter une intelligence moins complète du sujet.

XI.

Les Juifs contemporains de Notre-Seigneur et des apôtres croyaient à l'existence des types de l'ancien Testament. Il suffit, pour s'en convaincre, de parcourir attentivement l'Évangile et les autres livres de la nouvelle alliance. En combien de rencontres Jésus et ses apôtres n'argumentent-ils pas avec les Juifs, en prenant la doctrine des types comme une base acceptée par leurs contradicteurs, sans que ceux-ci réclament jamais ? Lorsque de misérables coutumes ou des traditions fâcheuses avaient altéré en Israël la vraie doctrine de Moïse, Jésus combat

les erreurs de ses contemporains : il en appelle aux documents primitifs, les explique, et il lui suffit d'en exposer le vrai sens pour qu'on n'ait rien à lui répondre. Or le vrai sens est celui que Jésus proclame comme le fondement de l'économie nouvelle dont il est l'Auteur. L'acceptation des Juifs démontre donc qu'ils croyaient à l'existence des types de l'Ancien Testament, selon la judicieuse remarque de Marchetti (1).

Il est également certain que Josèphe et Philon, contemporains de Jésus, ont admis l'existence des types et expliqué même, en plusieurs rencontres, l'Écriture dans le sens spirituel. Josèphe s'exprime ainsi dans la préface de son archéologie : « Moïse, dans ses ouvrages, exprime clairement certaines choses, et il en exprime d'autres sous le voile de l'allégorie (τὰ μὲν αἰνιττομένον τοῦ νομοθέτου, τὰ δὲ ἀλληγοροῦντος μετὰ σεμνότητος). J'espère, dans un ouvrage subséquent, exposer moi-même le sens allégorique de la loi » (2). (Proœm., § 4.)

Philon et les juifs Alexandrins ont cette idée de l'inspiration accordée à Moïse, qu'il est, par le fait des dons éminents qu'il a reçus, ἀρχιπροφήτης, προφήτης κατ'ἐξοχήν, et ἑρμηνεύς, dans le sens le plus élevé de ces mots, tandis que les autres prophètes sont les ποιήταὶ et les μαθηταὶ Μωϋσέως (3). Philon reconnaît, dans la plupart des passages du Pentateuque, un sens littéral et historique ; mais ce

(1) Jo. Marchetti, *Il Christianesimo dimostrabile sopra i suoi libri, etc.* P. II, § 19.

(2) *Antiq.*, l. III, c. 7, § ult. : « Si quis tabernaculi fabricam animo contempletur, et sacerdotis vestimenta respiciat et vasa, quibus in sacro ministerio utimur, legislatorem nostrum virum divinum fuisse comperiet, falsoque nobis impietatis calumniam ab aliis impingi. Nam et horum unumquodque ad imaginem alicujus in rerum universitati et similitudinem factum inveniet quisquis, procul habens invidiam et judicium adhibens, singula expendat. »

(3) Cf. Gfrœrer, *Philo*, I, p. 60 seqq., et Kahnis, *Lehre von heil. Geiste*, I, p. 208 seqq.

sens est bon pour les ignorants, pour le gros vulgaire incapable de communiquer avec la sagesse divine. Les sages, au contraire, ceux qui sont capables de goûter la sagesse divine dans toute sa pureté, doivent pénétrer le sens spirituel de ces livres caché par le sens littéral. Il appelle l'explication littérale : ἡ ῥητῆ ἀπόδοσις, ἡ ῥητῆ ἑρμενεία, ἡ ἐν φωναῖς ἀπόδειξις, et l'explication allégorique : ἡ δι'ὑπονοιῶν ἀπόδοσις, ἡ διὰ τύπων, συμβόλων ἀπόδειξις, ἡ ἀλληγορία (1).

Telle était aussi la persuasion des diverses sectes qui se partageaient le judaïsme à cette même époque, ou qui se sont produites dans la suite des temps. Philon nous dit des Thérapeutes qu'ils regardaient la sainte Écriture (νομοθεσία) comme un être vivant (ζῶον), dont le corps était formé par le sens littéral, et l'âme par le sens spirituel caché sous le sens littéral (3). Il dit également des Esséniens : Τᾶ αλεῖσθα διὰ συμβόλων αργαιότροπῳ ζηλώσει παρ'αὐτοῖς φιλοσοφεῖται (3). Quant aux Karaïtes, Aharon ben Joseph, au XIIIe siècle, dit dans sa préface sur les prophètes : « La plupart entendent l'Écriture de quatre ou cinq manières différentes, et cela tient à ce que, contrairement à la vérité et par défaut de connaissances, ils entremêlent le sens obvie (Peschat) avec le sens caché (Deraschl) » (4). Les cabalistes ont abusé, on le sait, de l'interprétation mystique. Ils se sont jetés dans le faux mysticisme que leur reproche Tholuck : « Stat itaque sententia *mysticen* et *cabbalam* omnino res esse diversæ naturæ et inter ipsos judæorum auctores discernendos esse *cabbalistas* a *mysticis*, quorum illi si quando etiam

(1) Cf. Gfrœr., I, p. 85 seqq., et Dahne, *Geschicht. Darst. der jud. alex. Religionsphilos.*, II part., p. 73 seqq., et I part., p. 52 seqq.
(2) *De vita contemplat.*, opp. *Mang*, II, 483. Cf. Gfrœr., II, p. 292 seqq.
(3) Opp., II, 458.
(4) Wolf, *Bibl. hebr.*, IV, p. 1114.

mysticorum personam gerebant, intimam cum Deo conjunctionem canentes, hoc non peculiari cabbalæ naturæ, sed commercio cum Arabibus tribuendum » (1). C'est surtout aux pharisiens que s'adressait l'argumentation de Notre-Seigneur et des apôtres, appuyée sur la doctrine des types ; et saint Paul, pharisien lui-même, n'a pas craint, après sa conversion, d'être contredit par ses anciens co-sectaires, en prenant souvent cette doctrine pour base de ses raisonnements. Il est vrai que la plupart des rabbins modernes ont abandonné, sur ce point, la doctrine des anciens ; ils l'ont cependant historiquement rapportée. En parcourant leurs témoignages, on en doit peser surtout la valeur traditionnelle, et se rappeler que les changements survenus dans l'enseignement de la Synagogue sont le fruit de l'aveuglement volontaire et de l'obstination avec laquelle les Juifs ont repoussé le Messie. Je n'insiste pas sur cette observation et je ne reviens pas sur ces témoignages que j'ai rapportés, ici même, dans mon *Étude sur le Prophétisme*, quatrième article (T. XII, 2e de la nouv. série, p. 412 ss.).

Les diverses dénominations données par les auteurs inspirés du Nouveau Testament à ce que nous appelons des *types* sont toutes synonymes de ce mot, et nous montrent jusqu'à l'évidence la croyance des apôtres à l'existence des types. Saint Paul appelle *allégorie* l'histoire d'Isaac et d'Ismaël, qu'il explique du rejet de la Synagogue et du choix de l'Église (Gal., IV, 24). Il appelle *parabole* la cérémonie par laquelle le grand prêtre entrait, une fois par an, dans le saint des saints, pour figurer l'entrée de Jésus-Christ au ciel (Heb., IX, 9). Il appelle *ombres des choses futures* les cérémonies légales dont l'obli-

(1) *Comment. de vi quam græca philosophia in Theologiam tum mahumeddanorum tum judæorum exercuerit*, p. 31 Cf. Kurtz, *Lehrbuch der hist. Kritisch. Ein.*, 2e aufl., § 240, p. 645.

gation cesse dès que paraît la Loi nouvelle dont elles étaient la figure (Coloss., II, 17). Il appelle encore *ombres* et *exemplaires* (ὑποδειγματα) (Heb., VIII, 5) les fonctions des prêtres juifs.

Les écrivains du Nouveau Testament et Notre-Seigneur lui-même prennent des propositions de l'Ancien Testament dans un sens qu'elles ne sauraient certainement avoir comme sens littéral. Ainsi Jésus-Christ s'applique les paroles du Psalmiste : « Lapidem quem reprobaverunt ædificantes, hic factus est in caput anguli ». (Ps. 117, 22, coll. Matth., XXI, 42; Marc., XII, 10; Luc., XX, 17.) Ces mêmes paroles sont appliquées à Jésus-Christ par saint Pierre. (Act., IV, 11; I Pet., II, 7.) Comment cela pourrait il se faire, si, d'après la persuasion de Notre-Seigneur et des apôtres, celui à qui conviennent ces paroles dans les psaumes, n'était le type de Jésus-Christ? De même, si Salomon n'était, dans la pensée de saint Paul et des Juifs à qui il s'adresse, le type de Jésus-Christ, quelle valeur aurait la preuve qu'il donne de la filiation divine de Jésus, lorsqu'il cite, à cet effet, les mots prononcés par Dieu en faveur de Salomon?

De plus, il est une formule, très-fréquente dans le Nouveau Testament, que les écrivains inspirés appliquent à certains passages de l'Ancien : « Impleta est Scriptura... Tunc adimpletum est... Ut adimpleretur (1) ». Si ces mots, en grec πληρουσθαι, τελειουσθαι, τελεισθαι, conservent vraiment, dans ces cas, la signification de « impleri, perfici, absolvi », il faut en conclure que les propositions qu'ils accompagnent ont été accomplies une première fois dans leur sens littéral, et une seconde fois dans le sens spirituel qu'on leur donne. Or, il en est certainement ainsi. Ces mots répondent aux mots hébreux מלא

(1) Cf. Matth., II, 15; XIII, 35. Jo., XIII, 18; XV, 25; XIX, 36. Act. I, 16.

et שלם qui ont exactement cette signification et que l'on trouve dans ce sens aux passages suivants : III Reg., II, 27 ; VIII, 15, 24 ; II Par., VI, 16 ; XXXVI, 21 ; Ps., 20, 5, 6 ; Job., XXIII, 14 ; Is , XLIV, 28. C'est donc là une manière de parler constante et uniforme pour désigner des faits véritablement accomplis. Tel a été l'effet de ces formules sur l'esprit d'un auteur protestant, qu'il a écrit, après les avoir étudiées : « Probe tenendum est, ex mente scriptorum novi Testamenti, nihil evenisse vel evenire potuisse Jesu et rei christianæ, cujus vestigia et lineæ primæ non inveniantur in veteris Testamenti libris (1) ».

Les Pères ne sont pas moins favorables que les Juifs et les écrivains inspirés du nouveau Testament, à la thèse de l'existence des types dans l'économie de l'ancienne Alliance. A part l'exemple de Jésus-Christ et des apôtres, deux raisons principales portèrent encore les premiers écrivains ecclésiastiques à étudier, d'une manière toute spéciale, la typologie de l'Ancien Testament. Certains, tels que saint Justin martyr, s'étaient convertis par l'étude des prophéties messianiques ; ils pouvaient espérer de la même cause les mêmes résultats, surtout à l'égard des Juifs. D'autres, les auteurs Alexandrins surtout, conciliaient par là à la Bible, aux yeux des gnostiques qui les

(1) Christ. Wahl : *Clavis philolog. N. Test.* sub verbo πληροω. Le grand nombre de types que nous font connaître les écrivains inspirés du Nouveau Testament, nous permet de conclure que l'ancienne alliance a été, dans son ensemble, la figure de la nouvelle. Et, dès lors, bien que les écrivains du Nouveau Testament ne désignent pas expressément comme des types certaines de ces choses, entre lesquelles et celles de la Loi nouvelle nous surprenons aisément une relation du type à l'anti-type, — comme le pacte du Seigneur avec Abraham, avec Israël, le bouc émissaire ; les personnes, les choses dont les noms servent à désigner *métaphoriquement* les œuvres de Jésus-Christ et de l'Eglise, Jésus-Christ et l'Eglise, comme Israël, David, Jérusalem, — nous pouvons cependant affirmer, surtout lorsque les Pères sont généralement favorables à cette assertion, que ce sont là tout autant de types dont la réalité se retrouve dans l'économie nouvelle.

entouraient, une supériorité manifeste sur les livres de la philosophie antique.

Saint Barnabé (Epist. § 7) explique la passion de Notre-Seignour par ces mots : « Ut adimpleretur figura facta in Isaac, qui super altare fuit oblatus ». Saint Clément pape voit une figure de la rédemption dans la manière dont Rahab fit sortir de chez elle et de Jéricho les envoyés de Josué, et fut épargnée à cause du service qu'elle leur avait rendu : (Funis coccineus fuit typus propheticus significans) « quod per sanguinem Domini futura esset re-« demptio omnibus credentibus et sperantibus in eum ». (*Epist. ad Cor.* § 12). — Saint Justin, aprés avoir exposé plusieurs types ajoute : (Jesu) « Res omnes his symbolis præfigurabantur ». (*Dial. cum Triph.*, n. 131). — Clément d'Alexandrie écrit au 5e livr. des Stromates : « περὶ πάσης γραφῆς τῆς καθ'ἡμᾶς, ἐν τοῖς ψαλμοῖς γέγραπται, ὡς ἐν παφαβολῇ εἰρημένης. » Saint Augustin dit de Jésus-Christ : « Cui prophetando venturo gens una deputata est, cujus reipublicæ tota administratio prophetia esset illius regis venturi et civitatem cœlestem ex omnibus gentibus condituri » (*de Consensu evangelist.*, l. I, c. XI, § 17). Personne n'ignore l'axiome traditionnel : « Novum Testamentum in vetere latet ; vetus testamentum in novo patet ». Cet axiome, toutefois, ne veut pas dire que la doctrine du nouveau Testament ait été tout entière à l'état latent dans l'ancien Testament ; jamais les Pères ne l'ont ainsi compris. Saint Cyrille de Jérusalem fixait d'un mot les limites convenables de l'allégorie lorsqu'il écrivait : « ἀνωφελης ὁ νὸμος, εἰ μὴ νοοῖτο πνευματικῶς (1). La réaction tentée par Théodore de Mopsueste (429) contre l'interprétation allégorique des Pères, et contre celle d'Origène en par-

(1) Γλαφύρα, i. e. *Comment. in Ps.* Cf. Hieron. *Epist. ad Paul.* 53 al. 103, n. 8.

ticulier, a été inspirée par une fausse appréciation. Malgré son horreur pour l'allégorie, Théodore de Mopsueste a lui-même été obligé d'interpréter trois psaumes de Jésus-Christ.

Les peintures et les sculptures trouvées dans les Catacombes de Rome manifestent la croyance des fidèles de cette Église à l'existence des types. On dirait qu'ils ont affecté, dans bien des cas, de placer la réalité à côté de la figure. Quelquefois, ils se contentent de produire l'une ou l'autre, mais avec des caractères qui ne nous laissent pas douter du rapprochement qu'ils avaient coutume de voir entre les deux. Ainsi Moïse frappant le rocher est représenté à côté de saint Pierre pris par les satellittes romains. Les têtes de Moïse et de saint Pierre sont identiquement les mêmes, et elles ont les caractères que la tradition donne communément à la tête de saint Pierre. Puis, Moïse est représenté, toujours avec la tête de saint Pierre, pris par les satellites romains, au moment où il fait jaillir l'eau du rocher. Enfin, au fond d'un vase de cristal, Moïse est représenté frappant le rocher, et on lit derrière le mot : PETRUS. Il n'est pas douteux, d'après cela, que Moïse frappant le rocher, n'ait été, pour les fidèles de Rome, le type de saint Pierre leur apportant les eaux du baptême.— De même, un sarcophage représente à l'une de ses extrémités Jésus-Christ en face de Pilate, et à l'autre, Isaac en présence d'Abraham qui va l'immoler. Sur un autre sarcophage, il n'y a plus qu'une seule image : c'est Isaac à genoux, en face de Pilate. Isaac était donc, pour les Romains, le type de Jésus. L'arche de Noé figure l'Église, et le déluge figure le baptême : Saint Pierre nous l'apprend (Petr. III, 20, 21). Or, sur un sarcophage extrait des Catacombes et conservé au Vatican, on voit une arche flottant sur les eaux, et dans l'arche, on aperçoit, non pas

Noé, mais une femme qui prie, l'Église évidemment (1).

Il nous semble, après ces témoignages explicites ou implicites, que la thèse de l'existence des types dans l'Ancien Testament doit être regardée comme une thèse catholique. L'Église l'a apprise de la synagogue, où elle s'était formée grâce à la persuasion intime et surnaturelle du peuple juif qui se croyait, avec juste raison, appelé à figurer, dans son histoire, l'économie nouvelle vers laquelle il marchait. Elle l'a apprise de Jésus-Christ et des apôtres, révélateurs fidèles des secrets cachés dans l'ancien Testament sous le voile de l'allégorie ; et lorsque l'Église l'a formulée dans les peintures murales et les sculptures de ses Catacombes, lorsque les docteurs de l'Église l'ont enseignée, ils nous ont tracé la voie que nous avions à suivre pour marquer cette thèse du sceau de la vérité.

A. GILLY.

(1) Cf. Bottari : *Sculture e pitt. estr. dai cemeteri, passim* et spécial. fig. 32, 36, 40, 49. Boldetti : *Osservaz. sopra i cemeteri*, lib. I, c. 39, tab. 5, p. 200. De Rossi : *Roma sotterranea.* Didiot : *Les Catacombes chrétiennes ;* append. à la *Revue des Sciences ecclésiastiques*, tom. x.

DE L'AUTORITÉ

DE SAINT ALPHONSE DE LIGUORI

EN MATIÈRE DE THÉOLOGIE MORALE.

Si de son vivant le saint Évêque vit sa doctrine accueillie avec faveur par un grand nombre de personnages de savoir et de piété, il l'entendit aussi accuser hautement de mollesse et de relâchement. Cependant, le temps a fait bonne justice de mille clameurs passionnées ; les suffrages des diverses écoles ont successivement été acquis à la *Théologie morale* de saint Alphonse ; et enfin, l'approbation solennelle et authentique du Saint-Siége a désormais imposé silence à tous les contradicteurs.

Saint Liguori est donc proclamé par le Saint-Siége comme le docteur de la théologie morale. C'est un flambeau brillant qui indique la voie à tous ceux qui s'enveulent servir ; c'est un oracle dont toutes les décisions peuvent sans nul danger être suivies et mises en pratique.

Rien de plus grave que cette approbation solennelle, mieux que cela, cette canonisation de la doctrine du Saint. L'histoire de l'Église n'en présente peut-être pas d'autre exemple. C'est pourquoi, il nous paraît utile d'en étudier la portée.

Nous nous demanderons :

1° Quel est le fond de la doctrine de Saint Alphonse? Est-ce *l'équiprobabilisme* ou le *probabilisme?*

2° Comment faut-il entendre la célèbre réponse envoyée le 5 juillet 1831 par la Sacrée Pénitencerie au cardinal de Rohan?

I.

Quel est le fond de la doctrine de saint Alphonse? Est-ce L'ÉQUIPROBABILISME *ou le* PROBABILISME ?

Les *Probabilistes*, chacun le sait, enseignent qu'il est permis de suivre une opinion, même moins sûre et moins probable, pourvu toutefois qu'elle possède une véritable et solide probabilité. — Les *Équiprobabilistes* ne permettent d'embrasser l'opinion la moins sûre, que dans le cas où elle jouit d'une probabilité égale ou presque égale.

Or, que saint Liguori doive être compté parmi les *équiprobabilistes*, c'est un sentiment si universel, et tellement accrédité par d'illustres auteurs, Scavini, Neyraguet, le cardinal Gousset etc., qu'il semble paradoxal de vouloir revendiquer saint Alphonse comme un des défenseurs du probabilisme. Nous croyons toutefois pouvoir soutenir la thèse opposée, et montrer à nos lecteurs que le *probabilisme* est bien réellement la doctrine même du saint Évêque. Nous suivrons le P. Ballerini dans la remarquable dissertation qu'il lut à l'ouverture des cours du collége romain en 1863, et qui a pour titre : *de Morali Systemate S. Alphonsi Mariæ de Ligorio* (1). Quelques passages un peu obscurs ont, il est vrai, donné occasion à l'opinion communément reçue : nous espérons être assez heureux pour établir que c'est là une méprise. Que le lecteur veuille nous suivre avec attention.

PREUVES. — Et d'abord, il faut constater que saint Liguori eut souvent lieu d'adhérer, et adhéra formellement, en effet, à la doctrine des *probabilistes*.

1° L'édition de son ouvrage publiée à Naples, en 1749, est précédée d'une dissertation *ex professo* sur la matière, et dont le titre est : *Dissertatio pro usu moderato opinionis*

(1) Cette dissertation, imprimée depuis (Romæ, 1864), a été dédiée par l'auteur aux RR. PP. de la Congrégation du Très-saint Rédempteur.

probabilis in concursu probabilioris. Le saint Évêque y défend très-franchement le probabilisme, tel que ses défenseurs ont coutume de l'exposer ; il le soutient par les arguments qu'il est d'usage de produire en sa faveur ; il le venge contre les objections et les calomnies des adversaires. Ces arguments, il les qualifie de très-puissants, *validissimas rationes ;* ces conclusions, il les fait entièrement siennes, *doctrinam nostram.* Premier fait.

2° Six ans plus tard, en 1755, parut à Naples une seconde édition de l'ouvrage du Saint. Elle était précédée d'une nouvelle dissertation sur le probabilisme, dont il faut citer quelques passages :

« Ultimam, y est-il dit, benigniorem et communissi-
« mam (sententiam) probandam aggredimur, *nempe lici-*
« *tum esse uti opinione probabili, etiam in concursu probabi-*
« *lioris pro lege,* semper ac illa certum et grave habeat
« fundamentum » (n° 3). Voilà pour l'énoncé de la thèse. — Quant à son importance et à l'estime que l'auteur accorde aux preuves dont on cherche à l'appuyer, voici qui est suffisamment explicite : « Dicimus quod *nostra*
« *sententia,* nempe quod liceat sequi opinionem probabi-
« lem pro libertate, relicta probabiliori, *est longe probabi-*
« *lior, sive probabilissima, imo moraliter seu lato modo certa ;*
« id patet ex argumentis supra expositis..... Adde his po-
« tissimum argumentum sub initium propositum, nimi-
« rum quod si sententia benigna fuisset falsa, *minime*
« *quidem communiter a doctoribus fuisset recepta, ut vere re-*
« *cepta fuit,* aut saltem Ecclesia eam non tolerasset, per-
« mittendo, quod animæ communiter per hanc perdi-
« tionis viam, ut adversarii clamitant, a talibus cæcis du-
« cibus deceptæ incederent..... Hæc argumenta singula
« valent moralem certitudinem nostræ sententiæ osten-
« dere ; tanto magis simul conjuncta. Ad formandam enim
« certitudinem moralem alicujus sententiæ non requi-

« ritur, ut auctores oppositam tenentes omni ratione « adhuc levi careant ; sed sufficit, si sententia illa, omnibus perpensis, ita vera appareat, ut contrariæ vix supersit apparentia veritatis, vel ut contraria non videatur satis probabilis » (n° 52) — Second fait à l'appui de notre thèse.

Il est remarquable que, dans l'un et l'autre cas, saint Liguori traitait la question, non pas en passant et à la légère, mais *ex professo*, et avec le soin que mérite une doctrine d'où dépend le bien spirituel des fidèles : « Quæ, « ce sont ses propres termes, quæ importat cunctarum « conscientiarum directionem circa omnes particulares « casus ; unde si falsa esset, universi populi christiani « deceptio invecta fuisset ». (Dissertat. an. 1755, n° 10.)

Cette circonstance est à noter, car elle atteste que, dans la pensée de saint Liguori, le probabilisme n'était pas une de ces mille opinions que l'Église livre à la dispute des écoles et qu'elle tolère par mesure de prudence : « Quam Ecclesia prudentiæ causa sæpe tolerat ». (Ibid., n° 10.)

3° Aussi est-il naturel de s'attendre à une rétractation explicite et formelle, si plus tard le saint Évêque a changé d'avis sur un point de pareille importance : d'autant plus qu'il existe une série de corrections dressée par lui sur divers points traités déjà dans ses divers ouvrages.

Or, nulle part n'apparaît cette rétractation relativement au probabilisme. Il n'en existe pas trace dans les 99 questions qui forment l'*Elenchus quæstionum quas auctor post primam Neapolitanam operis editionem, rebus ad seduliorem trutinam revocatis, reformavit ;* non plus que dans les 26 questions corrigées qui suivent cette première série.

Comment expliquer une semblable lacune, sans supposer que les sentiments de l'auteur par rapport au probabilisme n'avaient subi aucune modification?

4° Enfin, le probabilisme de saint Liguori se montre à découvert dans le *Morale systema* de l'une des plus récentes éditions de sa *Theologia moralis*, celle du R. P. Heilig, Rédemptoriste. (Paris, 1845.) Il suffit de voir comment le saint auteur y établit ce qu'on appelle son *équiprobabilisme*.

C'est en première ligne l'argument tiré de la liberté humaine; qui peut se formuler ainsi : « En vertu de sa liberté, l'homme a le droit de faire tout ce qui ne lui est pas défendu. Or, ce droit *certain* et incontestable ne peut-être limité que par le fait d'une loi *certainement* connue. Donc, en l'absence d'une manifestation *certaine* de la loi, la liberté reste entière ». Écoutons saint Liguori :

« Constat autem ex ipso naturali dictamine, licere « nobis agere omne id quod a lege non prohibetur, sicut « scribit Heineccius..... Id porro validius confirmatur « textibus juris civilis et canonici..... Quapropter S. « Thomas docet id tenendum tanquam commune et cer- « tum axioma in lege naturali, sic scribens : *Illud dicitur « licitum quod nulla lege prohibetur*..... Hinc inepte arguit « quidam auctor dicens : *Ubi dubium est, an adsit lex, con- « sequenter dubium etiam est, an adsit libertas* : male, dico, « arguit; nam UBI DUBIUM EST, AN ADSIT LEX, CERTUM EST « LEGEM NON OBLIGARE » (n° 67).

Et un peu plus loin, répondant à Patuzzi, il reconnaît et proclame le devoir de tout homme de soumettre sa liberté à la loi du Seigneur; mais il a bien soin d'ajouter :

« Sed ut homo hujusmodi præceptis ligetur, requiritur, « ut illa ipsi promulgentur et innotescant per rationis « lumen : *sed donec præceptum non est homini manifestatum, « possidet ipse libertatem illi a Deo donatam, quæ cum sit « certa, nonnisi a præcepto certo ligatur*; et cum lex sit re- « gula, et mensura, qua homo suas actiones regulare et

« mensurare debet, oportet quidem, ut hæc regula et « mensura incerta non sit. Falsum autem est id quod ad- « versarii autumant, nempe quod nihil possit homo « agere, nisi certo sciat illud sibi fuisse a Domino per- « missum. Nam si hoc esset, lex divina non indiguisset « promulgatione, sed tantum opus fuisset, ut Deus omnia, « quæ nobis permittebat operari, declarasset. Sed Deus « non ita fecit..... Prius itaque Dominus hominem libe- « rum creavit, ei donando ex suo beneplacito liberta- « tem..... Et postea mandata, quæ tenebatur servare, ad- « jecit ac imposuit; *et ideo hominis libertas, cum certa sit,* « possideatque ante legis obligationem, *ipsa nonnisi a* « *lege certa ligatur* » (n° 77).

Vient ensuite le célèbre argument : *Lex dubia non obligat;* lequel n'est en réalité que le précédent présenté sous une autre forme. St Liguori le développe avec ampleur, et s'àpplique surtout à bien établir que la loi reste *douteuse*, tant qu'elle n'apporte pas à l'intelligence une véritable certitude. Lisez par exemple le beau texte de saint Thomas qu'il cite aux numéros 65 et 75. Le docteur Angélique se demande : *Utrum conscientia liget?* A quoi il répond : « Ita se habet imperium alicujus gubernantis ad « ligandum in rebus voluntariis illo modo ligationis qui « voluntati accidere potest, sicut se habet actio corpo- « ralis ad ligandum res corporales. Actio autem corporalis « agentis nunquam inducit necessitatem in rem aliam, « nisi per contactum coactionis ipsius ad rem in quam « agit. Unde nec ex imperio alicujus domini ligatur ali- « quis, nisi imperium attingat ipsum cui imperatur. At- « tingit autem ipsum *per scientiam :* unde nullus ligatur « per præceptum aliquod, *nisi mediante scientia illius præ-* « *cepti*.... Sicut autem in corporalibus agens corporale non « agit nisi per contactum; ita in spiritualibus non ligat, « *nisi per scientiam* ». (Opusc. *de Veritate*, q. 17, art. 3.)

Le texte et la comparaison alléguée ne sauraient être plus forts. C'est pourquoi saint Liguori ajoute : « Simi-« litudo a D. Thoma hic allata nequit esse magis lucida, « et convincens ad probandam nostram sententiam, sive « principium, nempe quod lex incerta non potest certam « obligationem inducere..... » Il avait déjà fait observer que la science, *scientia*, est opposée à l'*opinion* quelle qu'elle soit : « Ab omnibus philosophis cum D. Thoma « docetur distinctio inter opinionem et scientiam : *opinio* « denotat cognitionem dubiam, *aut probabilem* alicujus ve-« ritatis ; *scientia* vero, *cognitionem certam ac patentem* si-« gnificat » (n° 65). Il y insiste plus loin, en faisant remarquer à Patuzzi que la *connaissance* de la loi est en réalité tout autre chose que *l'opinion même probable* de l'existence de la loi : « Dico primo, verbum *notitia*, juxta « omnia vocabularia, idem esse ac *cognitio. Cognitio autem* « *legis et opinio probabilis legis omnino differunt* » (n° 71).

Il est donc manifeste que, pour saint Liguori, la loi ne lie pas la conscience avant d'être connue, non d'une connaissance quelconque, mais d'une connaissance *certaine* et qui exclut tout doute. Une simple *probabilité* de l'existence de la loi ne saurait produire une aussi stricte obligation. Qui voudra se familiariser davantage avec la pensée de saint Alphonse, peut lire le *Morale systema*. Il y sera surtout frappé des autorités alléguées par notre auteur. Nous n'en reproduirons que deux passages. Le premier est un texte de saint Augustin : « Quod enim « contra fidem, neque contra bonos mores esse *convincitur* « (nota CONVINCITUR), indifferenter esse habendum » (n° 70). Le second passage est emprunté au fameux Gerson : « Doctores theologi non debent esse faciles ad as-« serendum aliqua esse peccata mortalia, *ubi non sunt cer-« tissimi de re* ». Et le Saint ajoute comme plus haut : « Nota, UBI NON SUNT CERTISSIMI » (n° 84). A coup sûr,

il est impossible de s'exprimer d'une manière plus claire. Donc, à celui qui ignorerait encore ce que pense saint Liguori en fait d'opinions probables, il sera tout d'abord et fort nettement répondu que le saint Évêque a toujours été éloigné du système des *probabilioristes*. Témoin sa lutte contre Patuzzi ; témoin sa vigoureuse démonstration du principe : *Lex dubia non obligat*.

Mais, nous le demandons à nos lecteurs, si les arguments de saint Liguori ont quelque valeur contre le probabiliorisme, peuvent-ils ne pas attaquer en même temps le système plus doux des *équiprobabilistes* ? Nous ne le pensons pas ; car enfin, quel est dans toute cette querelle le point précis de la difficulté ? Il s'agit de ne point assujettir les consciences à une loi qui ne leur a pas été notifiée avec une entière certitude. Or, s'il est vrai que l'on triomphera toujours des probabilioristes, quand armé de l'axiome *lex dubia non obligat*, on leur demandera pourquoi ils veulent obliger à une loi qui ne s'affirme point avec certitude, et qui n'oppose à la liberté qu'une probabilité plus grande ; n'est-il pas certain aussi que ce triomphe remporté sur le probabiliorisme doit être en même temps la défaite de l'*équiprobabilisme ?* Que la loi jouisse d'une probabilité *égale* ou *plus grande*, il importe peu. Une probabilité aussi grande qu'on voudra la supposer ne sera jamais la *certitude*, et cependant, d'après saint Thomas, il me faut la *certitude* de la loi pour être obligé à m'y soumettre. Aussi la vérité de l'axiome : *Lex dubia non obligat*, amène-t-il forcément le *probabilisme* pur et simple. Saint Liguori était trop éclairé pour ne pas saisir cette conséquence ; et nul doute qu'il n'ait voulu ici comme toujours donner pleine satisfaction à la logique et au bon sens.

Objection. — L'on nous objecte cependant que saint Liguori a bien et dûment rétracté ses premières asser-

tions favorables au *probabilisme*. En preuve, l'on nous renvoie à l'édition de 1773 où le Saint tient un langage bien différent de celui d'autrefois. A la question suivante : *An licitum sit sequi opinionem minus probabilem, relicta probabiliori, quæ stat pro lege?* il répond sans hésiter que NON, et il en donne cette raison : *Ubi veritas clare inveniri nequit, tenemur amplecti saltem opinionem illam quæ propius ad veritatem accedit, qualis est opinio probabilior.* (Édit. de Bassano, *Systema morale, init.*)

Dans l'*Homo apostolicus* la même doctrine se retrouve. « Utrum autem liceat cum opinione probabili operari, « tres adsunt sententiæ, prima quarum est, ut possit quis « licite sequi *opinionem etiam minus probabilem* pro liber- « tate, licet *opinio pro lege sit certe probabilior*. Hanc sen- « tentiam elapsi sæculi auctores quasi communiter te- « nuere ; *sed nos dicimus eam esse laxam, et licite amplecti* « *non posse.* » (Tract. I, n° 31.)

Assurément, ces textes n'admettent pas de réplique. Ils comblent avec avantage la lacune que nous constatons dans la double série des questions retouchées et rétractées par le saint Évêque.

Réponse. — Oui, l'objection est sérieuse, mais est-elle insoluble ?

Avant tout, et en passant, constatons par le témoignage de saint Liguori, que le probabilisme pur et simple, n'est point une innovation de notre malheureux siècle ; puisqu'au XVIIe siècle, il était déjà une doctrine commune : *Elapsi sæculi quasi communiter tenuere auctores.* Avis à tous ceux qui croiraient encore écraser le probabilisme sous la note de *nouveauté.*

Mais les textes objectés sont-ils réellement contre nous? Sont-ils bien la contradictoire de ceux que nous avons cités plus haut ; et par là même, contiennent-ils une rétractation d'assertions avancées dans la jeunesse, et sans maturité suffisante ? — Nous ne le pensons pas.

Remarquons, en effet, que, dans les passages allégués, saint Liguori ne met point en opposition deux opinions qui ne diffèrent que par le plus ou moins de probabilité. En d'autres termes, il n'avance point qu'il soit défendu de suivre une opinion moins probable, lorsque l'opposée est simplement *plus probable*, et celle qui *certainement* l'est davantage : *Minus probabilem pro libertate,... pro lege* CERTE PROBABILIOR. Cette observation est de la plus haute importance, on le verra tout à l'heure. Elle n'a pas échappé aux éditeurs les plus intelligents des œuvres du saint Évêque, et le R. P. Heilig a cru devoir attirer là dessus l'attention de ses lecteurs, en écrivant en lettres italiques le mot *certe* qui précède *probabilior :* CERTE *probabilior*. La précaution était d'autant plus utile qu'au rapport du P. Ballerini, l'édition de Bassano, en cela plusieurs fois reproduite, avait fait disparaître la précieuse particule.

D'ailleurs, il est indubitable que saint Liguori tenait singulièrement à tempérer le *probabilior* par l'adverbe CERTE. Il le dit sans détour au début du *Morale systema* (édit. du P. Heilig) : « Dico igitur I, quod si opinio, quæ « stat pro lege, videatur CERTE *probabilior*, etc.... Dixi « *certe* probabilior : quia. etc... » (n° 56).

La raison en est bien simple, c'est que, pour saint Liguori, l'opinion qui est simplement *plus probable* qu'une autre ne cesse pas de rester dans la classe des opinions ; donc elle n'exclut pas le doute ; mais, au contraire, l'opinion certainement plus probable, *certe probabilior*, équivaut pour lui à une proposition qui jouit d'une *certitude* morale. Dès lors, l'opinion opposée ne peut plus reposer sur un fondement solide ; elle cesse donc d'être *probable*.

Or, ce n'est pas là de notre part une assertion gratuite. Écoutons le saint Évêque lui-même nous enseigner ce qu'il entend par *opinio probabilior* et *opinio certe probabilior*.

Qu'est-ce qu'une opinion plus probable, *probabilior ?*

« Probabilior est, quæ nititur fundamento graviori, « *sed etiam cum prudenti formidine oppositi*, ita ut contra- « ria etiam probabilis censeatur. » (*Theolog. moral.* de Conscientia, n° 40.)

Qu'est-ce qu'une opinion certainement plus probable, *certe probabilior ?*

« Dixi *certe* probabilior, quia dum opinio pro lege est « *certe et sine ulla hæsitatione probabilior*, tunc opinio illa « *non potest esse nisi notabiliter probabilior*. Et eo casu opi- « nio tutior non erit jam dubia, *sed est moraliter aut quasi* « *moraliter certa ;* saltem nequit dici amplius stricte du- « bia, cum pro se habeat certum fundamentum quod ipsa « sit vera. Unde tunc fit, quod opinio minus tuta, quæ « certo fundamento caret, remaneat aut tenuiter aut sal- « tem dubie probabilis respectu tutioris. » (Ib. *Systema morale*, n° 56.)

On le voit, saint Liguori ne met pas les deux opinions sur la même ligne. L'une, l'opinion *plus probable* permet encore le doute, *sed etiam cum prudenti formidine oppositi* ; l'autre, l'opinion *certainement plus probable*, CERTE PROBABILIOR, CERTE *et* SINE ULLA HÆSITATIONE *probabilior*, — EVIDENTER *et* NOTABILITER PROBABILIOR, ne laisse aucun lieu au doute raisonnable. Douter encore, en présence d'une semblable opinion, serait une souveraine imprudence : *Adeoque non est prudentia, sed imprudentia velle eam* (opinionem oppositam) *amplecti*. (Ibid. n° 56.)

S'il pouvait encore demeurer quelque nuage sur la pensée de saint Liguori, il disparaîtrait assurément devant la comparaison qu'il apporte un peu plus bas. A ses yeux, la loi pour obliger doit s'affirmer avec une clarté et une évidence semblables à celles qui accompagnent la révélation divine ; et à ce propos, il cite en les approuvant les paroles d'Eusèbe Amort : « Quandocumque (sic

« loquitur Amort existentia legis non redditur credibi-
« lior non ipsa, moraliter certum est non dari legem :
« quia ex natura Providentiæ divinæ Deus, sicut tenetur
« suam religionem reddere evidenter credibiliorem non
« ipsa ; ita etiam tenetur suam legem reddere credibi-
« liorem seu probabiliorem non ipsa. » Sur quoi saint Li-
guori fait la remarque pleine de justesse : « Amort τὸ *non*
« *ipsa* intelligit non ipsa lege, sed rationibus quæ nobis
« illam notabiliter probabiliorem reddunt. » (*Ibid.* n° 70) (1).

Ce passage est assez clair ; qu'on nous permette de le rendre plus clair encore, en le réduisant en syllogisme.

D'après saint Liguori, l'existence de la loi doit s'affirmer à tous ses sujets, avec la même force et la même clarté que la révélation divine le fait vis à vis de tous les hommes ;

Or, pour que les hommes soient tenus d'accepter la révélation divine, il ne suffit pas qu'elle se présente à eux avec une probabilité même très-grande, mais il faut absolument qu'elle s'affirme avec une CERTITUDE MORALE ;

Donc, pour saint Liguori, ce n'est pas assez d'une probabilité, même très-grande, il faut absolument la présence d'une CERTITUDE MORALE, *afin que la loi oblige les consciences.*

Le Saint revient à plusieurs reprises sur cette distinction capitale. Voyez en particulier le n° 67 : *Dixi sub initio*, etc. — Enfin, c'est par là qu'il termine sa dissertation : « Deinde concluditur, quod nisi opinio quæ stat pro
« lege sit aut *certa*, aut *saltem certe probabilior*, prout ab
« initio diximus, eam sequi non tenemur ». (*Ibid.* n° 84.)

Nous souscrivons pleinement à cette doctrine. N'est-il

(1) Eusèbe Amort a-t-il toujours été conséquent avec lui-même dans sa théorie des opinions probables? C'est là une question que nous ne nous chargeons pas d'éclaircir. Toujours est-il que le texte d'Amort choisi et cité par saint Alphonse à l'endroit indiqué, donne un jour merveilleux à la pensée du saint auteur.

pas évident, en effet, que si une doctrine est appuyée sur des fondements si solides, qu'elle doive être regardée comme *moralement certaine ;* n'est-il pas évident que, dès lors, la doctrine opposée a perdu toute sa *probabilité ?* On la dira peut-être légèrement probable, *dubie aut tenuiter probabilis*, soit; mais nous savons qu'une probabilité de cette nature ne suffira jamais à former une conscience.

Quant à soutenir que saint Liguori veut obliger à délaisser une opinion *moins probable*, lorsque l'opinion opposée se présente revêtue d'une *probabilité plus grande*, il est vrai, mais qui ne dépasse pas les limites du probable; nous ne le croirons jamais tant que l'on n'aura pas démontré qu'aux yeux de saint Liguori un simple *excès de probabilité* suffit pour anéantir l'opinion opposée. Le Saint, en effet, enseigne formellement que si une doctrine *certe probabilior* doit prévaloir, c'est parce que, dans ce cas, l'opinion opposée a perdu la probabilité plus ou moins réelle dont elle avait pu jouir. En dit-il autant de l'opinion simplement *probabilior ?* Non. Bien plus; il prend la peine de nous enlever à cet égard tout prétexte d'équivoque. Laissons-le parler :

« Falsum est *majorem probabilitatem elidere minorem*, « nisi quando minor illa probabilitas ex eodem principio « hauriatur, vel nisi opinio probabilior habeat pro se « tam convincens argumentum, ut contraria vere impro- « babilis vel non amplius certo et graviter probabilis re- « maneat. Secus tamen dicendum, si excessus non est « notabilis, et probabilitas opposita ex diversis princi- « piis, ut fere semper accidit in opinionum concursu, « vim accipiat : tunc enim opinio minus probabilis gravi « sua probabilitate minime destituitur. » (*Dissertat. scholastico-moralis pro usu moderato opinionis probabilis in concursu probabilioris*, n° 13.— Edit. an 1755.)

Dans une autre dissertation, le Saint revient sur le

même sujet, et l'explique d'une manière encore plus saisissante : « Falsum est igitur dicere quod major proba-
« bilitas sententiæ unius elidat et destruat contrariæ
« probabilitatem, *prout*, dicunt, *majus pondus pro se lan-*
« *cem inclinat*, *quamvis in altera lance etiam adsit pondus*
« *aliud*, *sed minus grave*. Nam responderetur primo quod
« hoc est falsum. Si enim ex una parte esset pondus de
« cem librarum et ex altera quindecim, licet hoc pondus
« lancem inclinaret, tamen ridiculum esset dicere pondus
« oppositum decem librarum nullius vel parvi esse mo-
« menti, propter unciam excedentem ». (Cité par le card. Gousset dans ses lettres à M. le curé de **, pag. 146, *note*.)

L'exemple ne pouvait pas être mieux choisi. De même que le poids d'un corps n'est pas réduit à rien par cela seul que ce corps est mis en comparaison d'un autre qui pèse davantage ; de même aussi, une opinion probable ne cesse pas de retenir sa probabilité absolue, lorsqu'elle se trouve en contact avec une opinion plus probable. Et ici, qu'on y prenne garde, le plus ou le moins importe fort peu. Une opinion qui surpassera de cinq degrés par exemple la probabilité d'une opinion qui n'en aurait que dix, ne détruira point la valeur absolue de cette dernière. Pourquoi ? Toujours à cause de cette raison radicale, que l'excès de probabilité, fût-il considérable, ne saurait jamais imprimer à une opinion le caractère de la *certitude*. Il en irait tout autrement dans le cas d'une opinion *certe et notabiliter probabilior :* nous aurions alors l'équivalent de la certitude morale. Telle est la pensée de saint Liguori, et Scavini l'a bien exprimée en disant : « Aperte negat (S. Ligorius) eas opiniones *vere probabiles*
« *remanere*, quæ concurrunt cum aliis *certe et notabiliter*
« *probabilioribus et tutioribus ;* ideoque nefas esse illas in
« praxi tenere » (1).

(1) Saint Liguori a été *probabiliste* même dans les dernières éditions

Conclusion. — C'est donc à tort que saint Liguori a été regardé comme le champion de l'*équiprobabilisme*. Ses divers écrits, l'ensemble de sa doctrine, et sa manière d'agir ne nous permettent pas de lui attribuer d'autre système que le *probabilisme* pur et simple, dont voici la formule : *Licitum est ex duabus opinionibus probabilibus, relicta probabiliori, sequi minus probabilem, dummodo tamen illa sit vere probabilis* (1). Nous disons *sa manière d'agir*, car ainsi que le fait observer le P. Ballerini, rien de plus ordinaire au saint auteur, que d'avancer qu'une opinion est réellement *plus probable*, et de soutenir néanmoins la probabilité véritable d'une ou même de deux autres propositions opposées.

Que saint Alphonse ait employé çà et là quelques locutions ambigues, nous ne le nierons point. On a voulu les expliquer par une sorte d'embarras qui lui était créé par la nécessité de ne donner aucune prise à la critique pointilleuse et chagrine des rigoristes de l'époque, et qui lui aurait arraché quelques paroles adoucies ressemblant parfois à des concessions. L'explication peut avoir sa valeur, et ce n'est pas ici le lieu de la discuter (2). Il nous

de sa *Théologie*. Lisez, pour vous en convaincre, au liv. VI, n° 604, la réponse à la question de savoir si le confesseur peut obliger son pénitent à abandonner une opinion *moins probable*.

(1) Ce sont les propres paroles d'Abelly, évêque de Rhodez. Nous citons à dessein ce pieux et savant auteur, parce que son témoignage attestera que, même en France, le probabilisme fut autrefois très-populaire.

(2) Cette explication paraîtra vraisemblable à tous ceux qui savent combien au siècle dernier les erreurs jansénistes avaient déteint sur un grand nombre de catholiques, et même des meilleurs esprits. Les rigoristes, qui, à leur insu, étaient les puissants auxiliaires du jansénisme, montraient un soin jaloux de repousser toute opinion qui leur semblait favoriser le relâchement : de là leurs violentes attaques contre le probabilisme. On conçoit que, dans l'intérêt même de sa cause, saint Liguori ait cru devoir rejeter une manière de parler odieuse à ses adversaires. Il a donc été *probabiliste*, mais sous un autre nom. Un passage de l'édition de 1757 confirme nos conjectures. Le voici :

« Non autem hic mens mihi est loquendi de quæstione illa, an liceat

suffit de répondre qu'un ensemble de faits et de doctrines ne saurait être contredit par quelques mots isolés qui semblent ne pas cadrer assez bien avec leur contexte.

II.

Comment faut-il entendre la célèbre réponse envoyée le 5 juillet 1831 par la Sacrée Pénitencerie au cardinal de Rohan.

Le cardinal-archevêque de Besançon, Mgr de Rohan, avait sollicité de la Pénitencerie une décision qui pût fermer la bouche aux détracteurs de la doctrine de saint Liguori, que plusieurs ne craignaient pas d'appeler *relâchée et pleine de dangers*, LAXAM NIMIS, PERICULOSAM SALUTI ET SANÆ MORALI CONTRARIAM. Telle était alors la déférence des rigoristes gallicans vis-à-vis d'un serviteur de Dieu déjà placé sur les autels! — Voici les questions du cardinal avec la réponse qui les suivit :

1° « Utrum sacræ thologiæ professor opiniones quas in « sua *Theologia morali* profitetur B. Alphonsus a Ligorio « tuto sequi ac profiteri possit?

Resp. «AFFIRMATIVE, quin tamen reprehendi censeantur, « qui opiniones ab aliis probatis auctoribus traditas se- « quuntur.

« sequi opinionem minus probabilem in concursu probabilioris : quæ « quidem quæstio per duo fere secula et præcipue nostra ætate labores « tot sapientum exhausit; quorum ii qui acriori calamo scripserunt, « minus, meo judicio, veritatis detegendæ finem quem intendebant, « sunt assecuti..... Præscindo igitur ab hac quæstione ; sed tantum dico, « *me ignorare, quomodo possint rejici ut improbabiles, opiniones illæ quæ « aliquo gravi non carent fundamento verisimilitudinis vel auctoritatis, et « contra oppositis sententiis nulla assistit infallibilis auctoritas, aut evidens « ratio, quæ de veritate convincere possit.* »

Saint Liguori avait cependant soutenu formellement le probabilisme en 1749 et 1755. Les violences dont il fut l'objet le portèrent à s'abstenir désormais d'entrer directement dans la question et en 1757, il écrivait : *Præscindo igitur ab hac quæstione*, mais avec un correctif qui fait bien voir que ses paroles n'impliquent aucune rétractation.

2° « An sit inquietandus confessarius, qui omnes B. « Alphonsi a Ligorio sequitur opiniones in praxi S. Pœ- « nitentiæ tribunalis, hac sola ratione quod a Sede Apo- « stolica nihil in operibus illius censura dignum repertum « fuerit.

« Confessarius de quo in dubio agitur, non legit opera « B. Doctoris, nisi ad cognoscendam accurate ejus doctri- « nam, non perpendens momenta rationesve, quibus « variæ nituntur opiniones ; sed existimat se tuto agere « eo ipso quod doctrinam, quæ nihil censura dignum « continet, prudenter judicare queat sanam esse, tutam, « nec ullatenus sanctitati evangelicæ contrariam ».

Resp. « NEGATIVE, habita ratione mentis S. Sedis circa « approbationem scriptorum servorum Dei ad effectum « canonizationis ».

Inutile de raconter le résultat de cette consultation. A peine connue, elle concilia de nombreuses sympathies à la doctrine du saint Évêque, laquelle, en dépit du rigorisme, triomphe aujourd'hui sans rivale. Vainement les adversaires essayèrent-ils de donner le change à l'opinion. Ils admettaient volontiers le rescrit venu de Rome ; mais, disaient-ils, l'approbation des écrits du saint auteur ne regardait que la cause de sa canonisation. Elle signifiait seulement qu'il n'y avait rien dans sa doctrine qui pût faire obstacle à sa canonisation prochaine ; mais elle ne disait point du tout qu'il fût loisible à chacun de faire de sa doctrine une règle assurée de conduite.

La réponse était par trop aisée. D'abord, il ne pouvait pas être question de la canonisation du Saint ; puisque le cardinal de Rohan, qui n'avait pas mission de s'en occuper, n'avait pas non plus l'intention d'interroger relativement à ce sujet. C'eût été d'ailleurs une peine inutile, puisque l'examen des écrits précède toujours la béatification. Il est de plus évident, par le texte même

de la consultation, qu'il s'agit ici de *règle de conduite* à suivre : *Utrum confessarius sit inquietandus....* — Et puis, s'agirait-il purement et simplement de déclarer que, dans la *Théologie morale* il n'y a rien qui s'oppose à la canonisation prochaine du serviteur de Dieu; il semble que la décision alléguée érigerait cette même doctrine en règle assurée de conduite.

Car enfin, dans le cas proposé, et dans l'espèce, il s'agit d'*opinions morales*, c'est-à-dire qui sont essentiellement faites pour être mises en pratique : *est-il permis, est-il défendu d'agir ?* Or, le *nil censura dignum* peut-il s'appliquer à celui qui enseigne comme licite ce qui est défendu, et comme défendu ce qui est licite ; surtout, à celui qui pose comme une règle sûre d'action l'usage des opinions *probables*, si cette règle est réellement incertaine ? Il est évident qu'un auteur qui enseignerait aux fidèles à se former la conscience sur des principes hasardés et des opinions téméraires, il est évident que celui-là n'aurait pas une doctrine conforme aux bonnes mœurs, puisqu'il égarerait les hommes au lieu de les diriger. Comment donc l'Église pourrait-elle lui appliquer le *nil censura dignum?*

C'est pourquoi, fort de cette considération, le P. Gury conclut à l'approbation formelle du probabilisme par l'Église. En effet, dit-il, l'essence du probabilisme consistant en ce que l'on puisse choisir une opinion moins probable de préférence à la plus sûre, il constitue par là même une *règle de mœurs* ; et par là même encore, si le probabilisme n'est pas vrai, ses défenseurs se trompent grossièrement en matière de mœurs. Au contraire, étant posé que le probabilisme ne mérite pas de censure, *il n'est pas faux* qu'en présence de deux opinions, on puisse choisir la moins probable. Et si cela n'est pas faux, il *est* donc *permis* d'user de la simple probabilité. Donc aussi, il est faux de soutenir la proposition contradictoire : Il

n'est point permis d'user d'une opinion probable de préférence à l'opinion plus probable : *Non licet uti probabili sententia, præ opinione probabiliore.* Ce qui prouve que les décisions romaines, *nil censura dignum*, renferment une implicite condamnation du probabiliorisme. (*Compendium*, t. 1, p. 55 note. — Ult. editio) (1).

Que répondre à cette argumentation?

Mais revenons à notre réponse de la S. Pénitencerie, pour en préciser le sens.

I. Aux termes de la décision romaine, il est loisible à tout confesseur de suivre les opinions jugées *probables* par S. Liguori ; et personne n'a le droit de l'inquiéter à cet égard. Le jugement prononcé par le Saint est ici d'une telle autorité, que sa seule affirmation suffit : pas n'est besoin d'avoir scruté les raisons apportées à l'appui de son sentiment. Il suffit de savoir ce que S. Liguori a décidé.

II. Peut-être cependant sera-t-il utile de faire observer que les décisions de S. Liguori doivent elles-même céder à l'autorité des sentences de l'Église, s'il en survient de postérieures : ce qui n'arrivera guères qu'en matière de droit positif. Par exemple, S. Liguori donne certaines décisions relatives à l'observation des rubriques, à l'abstinence, à l'observation des jours de fêtes, etc., qui sont évidemment susceptibles d'être modifiées par le législateur. Donc, une décision de S. Liguori cédera devant un décret authentique rendu par le souverain Pontife ou par les Congrégations Romaines.

III. Mais un confesseur peut-il s'attacher tellement à la doctrine de S. Liguori, qu'il ait le droit d'imposer à ses pénitents les décisions *plus sévères* que le saint Évêque conseille ou même prescrit d'adopter ?

C'est la plus grave question que soulève la discussion

(1) Le lecteur fera bien de lire un excellent article qui a paru dans cette REVUE, en août 1864 (tom. x, p. 159 ss.), intitulé : *Du Probabilisme.*

actuelle ; et comme elle est complexe, il n'est pas inopportun de la diviser.

Deux hypothèses, en effet, se présentent à nous, lesquelles à leur tour amènent des cas tout à fait divers.

La première hypothèse est celle d'une opinion *plus sévère* admise et conseillée par S. Liguori, tandis que cependant le Saint reconnaît que l'opinion opposée est *probable*, ou du moins ne manque pas de probabilité.

Dans la seconde hypothèse, S. Liguori impose purement et simplement son opinion : *Sed hæc est tenenda*. Bien plus, il n'attribue aucune probabilité au sentiment contraire.

Or, dans cette seconde hypothèse, il faut successivement examiner, le cas :

1° Du confesseur et du pénitent qui ne voient ni l'un ni l'autre la probabilité du sentiment opposé ;

2° Du confesseur qui, tout en admettant l'opinion de S. Liguori, en tant que plus probable, juge néanmoins que l'opposée n'est pas improbable.

3° Enfin, du pénitent qui est seul à voir la probabilité de l'opinion opposée à celle du saint Évêque.

Reprenons.

Première hypothèse. Le Saint a lui-même tracé fort nettement la ligne de conduite à suivre en pareil cas, lorsqu'à propos des obligations du confesseur, il s'est demandé si le prêtre peut absoudre un pénitent qui s'obstine à ne pas vouloir accepter sa décision. Écoutons-le :

« An possit absolvi pœnitens, qui vult sequi opinionem « contrariam illi quam tenet confessarius ?

« ... Secunda sententia vero *communis et* SEQUENDA « docet non solum posse, *sed etiam teneri sub gravi* con- « fessarium absolvere pœnitentem qui vult sequi opinio- « nem *probabilem*, *licet opposita videatur probabilior confes- « sario*..... » (l. VI. n° 684).

Donc, au jugement de S. Liguori, c'est une règle sûre et obligatoire, *tenenda*, pour le confesseur, de laisser son pénitent embrasser des opinions opposées aux siennes, pourvu qu'elles soient probables. Or, comment ce confesseur qui fait profession de suivre en tout S. Liguori, pourra-t-il refuser d'admettre comme *probables* des opinions que le Saint lui-même a jugées telles ?

Seconde hypothèse. Mais que faire si en nous présentant, ou plutôt en nous imposant son sentiment, S. Liguori ne nous laisse pas soupçonner la probabilité de l'opinion contraire, ou peut-être même la combat comme fausse et dangereuse ?

Parcourons successivement le triple cas qui peut se présenter.

1° La probabilité du sentiment opposé n'est aperçue ni du confesseur ni du pénitent.

Il est évident qu'ici il y a obligation d'appliquer la doctrine de saint Alphonse. Comment et le confesseur et le pénitent pourraient-ils se former la conscience pour embrasser un parti en faveur duquel ils n'aperçoivent aucune probabilité ?

2° C'est le confesseur qui voit ou croit voir la probabilité vraie d'une opinion absolument rejetée par S. Liguori.

Nous disons qu'en ce cas le confesseur est obligé à ne pas imposer le sentiment plus sévère du Saint. Qu'il le conseille, à la bonne heure, mais il ne saurait l'imposer. Pourquoi ? par la raison donnée plus haut par S. Liguori lui-même, à savoir que le confesseur n'a pas le droit d'imposer son opinion au pénitent qui veut en suivre une autre solidement probable.

3° Enfin, le confesseur étant profondément convaincu de la vérité du sentiment de S. Liguori, le pénitent voit ou croit voir que le sentiment contraire jouit d'une probabilité réelle. — Que faire dans ce cas ?

La difficulté, pour paraître plus sérieuse, n'en est pas plus réelle. La voici résolue par saint Liguori, toujours au même passage cité plus haut. Après avoir dit que le confesseur doit laisser le pénitent embrasser une opinion dont il reconnaît la probabilité, il ajoute :

« Et hanc sententiam dicunt Layman, Lugo, Suarez... « locum habere, *etiamsi confessarius opinionem pœnitentis uti falsam teneret ;* nam si opinio illa haberet *aliquam existi-* « *matam probabilitatem*.... tunc non poterit confessarius ei « denegare absolutionem.... »

Le Saint croit devoir apporter une légère restriction à cette doctrine :

« Hoc vero tum solum admittendum puto, cum opinio « pœnitentis *aliqualem habet probabilitatem*, tamen non « *reputet omnino falsam*. Nam contra, si confessarius habet « pro sua opinione principium certum, cui nullum videt « patere responsum, et clare cognoscit opinionem pœni- « tentis niti falso fundamento, ac rationes illius proce- « dere ex fallaci æquivocatione, tunc dico .... confes- « sarium non posse pœnitentem absolvere, quem videt « pertinaciter velle sequi opinionem evidenter erro- « neam ».

Donc, au jugement de saint Liguori, impossible de résister à un pénitent qui voudrait embrasser une opinion estimée fausse par le confesseur, mais qui aux yeux du pénitent emprunte une certaine probabilité, *aliqualem probabilitatem,* soit de l'avis de personnages éclairés, soit d'une argumentation qui n'est pas évidemment sophistique (1).

(1) Puisque l'occasion s'en présente, nous mettrons sous les yeux du lecteur un passage d'Abelly, qui lui montrera tout à la fois et qu'on fut *probabiliste* en France, et qu'on sut y pratiquer le probabilisme sans danger pour les bonnes mœurs.

« Quæres an doctor seu confessarius aliquis dare possit consilium juxta « sententiam probabilem, relicta probabiliori, quam ipse sequitur. — Re-

Reconnaissons toutefois que le cas devra se présenter assez rarement ; mais enfin il peut se présenter : et nous savons maintenant quels principes saint Liguori nous fournira pour le résoudre.

Que si l'on nous disait : Mais est-il possible qu'une opinion soit réellement probable, laquelle a été jugée par saint Liguori destituée de toute probabilité, ou même formellement fausse ? — Nous répondrions que sans faire injure au saint Évêque, il est permis de le penser. Il se peut faire que tel raisonnement lui ait paru mauvais, parce que dans la bouche de son auteur il péchait réellement par défaut ou par excès ; peut-être aussi saint Alphonse a-t-il négligé une face de la question. Qui ne sait qu'en matière de morale, il faut procéder avec une atten-

« spondetur cum Isamberto cum distinctione : *vel* enim per talem con-
« sultationem rogatur ejus mens et sententia circa casum propositum ;
« *vel* tantum quid liceat ; *vel* denique quid expediat in tali casu. Si *primo*
« *modo* petatur consilium, debet consultus respondere juxta propriam
« sententiam; alias non aget bona fide, et videbitur mentiri, quod nun-
« quam licet. Si *secundo modo*, potest respondere, illud de quo consu-
« litur, secundum aliquam opinionem probabilem esse licitum. Si deni-
« que *tertio modo* petatur consilium, debet prudenter omnia considerare,
« personam ipsam quæ consilium petit, et omnes circumstantias ipsius
« rei de qua consilium petitur, et omnibus prudenter perpensis, id quod
« expedire videbitur consulere. *Imo aliquando expedit et oportet consulere*
« *id quod est tantum probabile, relicto probabiliore :* quia contingere po-
« test, ut qui petit consilium sit ita dispositus, ut non sit facturus quod
« ei dictabitur secundum probabiliorem sententiam, unde sequetur eum
« periculo peccandi expositum iri, quod evitare posset, si daretur ei con-
« silium secundum sententiam probabilem, quæ ei fortasse arrideret, et
« cui se libentius submitteret. Debet tamen is a quo consilium petitur,
« ita se gerere, ut alii non scandalizentur videntes eum aliter consulere
« quam sentiat vel faciat. » (Medulla, *de Actibus humanis*, cap. I, sect. VI.)

Quoi de plus sage ! Si ceux qui reprochent au probabilisme d'être un actif dissolvant des bonnes mœurs méditaient les paroles d'Abelly, ils pourraient bien se réconcilier avec un système qui est l'expression fidèle de la plus haute prudence. Loin de leur être nuisible, le confesseur *probabiliste* sera d'autant plus utile aux âmes, qu'il possèdera un plus grand nombre d'opinions *vraiment probables*. S'accommodant ainsi à la faiblesse de leur tempérament spirituel, il pourra mieux les diriger dans la voie du salut, et même les conduire à la perfection.

tion et une patience qui parfois semblent tenir de la minutie ?

Et puis, une opinion qui pourra s'abriter derrière les grands noms de Lessius, Lugo, Suarez, etc., ne jouira-t-elle pas toujours d'une véritable probabilité intrinsèque, à laquelle ne saurait guère porter atteinte qu'une décision de l'Église? Or, n'est ce pas le cas de quelques-unes des opinions que rejette saint Liguori ? Elles parviennent parfois à se réclamer de noms illustres dans l'École et dans l'Église.

Nous avons répondu aux questions proposées. Il nous reste à tirer de tout ce qui précède, une conclusion plus générale encore et par là même plus importante. Cette conclusion est, qu'aux termes de la Sacrée Pénitencerie, il est permis à tout confesseur non-seulement de suivre en sûreté de conscience chacune des opinions de saint Liguori les plus douces et les plus bénignes ; mais qu'il lui est encore loisible de l'abandonner dans ses décisions plus dures, quand il voit la probabilité de son côté. Il est toujours permis d'être doux comme le saint Évêque ; il n'y a pas toujours obligation d'être aussi sévère que lui. Personne ne peut jamais vous reprocher de suivre toutes ses opinions favorables, on n'est pas toujours en droit de vous obliger à le suivre dans les décisions plus dures.

Ces détails étaient nécessaires. L'expérience de tous les jours nous apprend que la réponse du 5 juillet 1831 est parfois mal comprise. Il importe d'autant plus d'en bien saisir le sens, qu'il est question, à ce qu'on assure, de décerner à saint Alphonse le glorieux titre de Docteur de l'Église.

H. Montrouzier, S. J.

UNE NOUVELLE EDITION
DES LETTRES DES PAPES

Par le Dr André Thiel.

Le docte Coustant, on le sait, occupe un des rangs les plus distingués parmi les savants de la congrégation de Saint-Maur. Né à Compiègne le 30 avril 1654, profès le 12 août 1672, il fit ses études à Soissons et à Reims, puis il fut employé à la nouvelle édition des Œuvres de saint Augustin, et s'occupa avec succès de la recension des traités de ce grand docteur de l'Église, de ses sermons et de ses énarrations sur les Psaumes. En 1687, à l'instigation de Mabillon, il entreprit une édition de saint Hilaire de Poitiers, qui fut achevée en 1673. Alors il se retira pour trois ans dans la solitude, à Nogent. Son dernier grand ouvrage fut l'édition des Lettres des Papes, dédiée à Innocent XIII : *Epistolæ Romanorum Pontificum, et quæ ad eos scriptæ sunt, a S. Clemente I usque ad Innocentium III quotquot reperiri potuerunt, seu novæ, sive diversis in locis sparsim editæ, adjunctis fragmentis, spuriis segregatis, in unum secundum ordinem temporum collectæ, ad veterum codicum fidem recognitæ et emendatæ, prævii admonitionibus, ubi opus fuerit, notis criticis et dissertationibus, quæ historiam, dogmata, disciplinam explicant, illustratæ. Studio et labore Dom.* Petri Coustant *presb. ac Monachi Ord. S. Bened. e Congr. S. Mauri. Tom I ab anno Christi* 67 *ad annum* 440. *Parisiis* 1721. Simon Moginot, religieux du même ordre, entreprit de continuer cet ouvrage en se servant des travaux laissés par Coustant, mais il fut lui-même saisi par la mort, le 11 octobre 1724, quand le second volume était déjà presque prêt pour l'impression. Douze ans après, Ursin Durand, en collaboration

avec Charles Clémencet, le principal auteur de *l'Art de vérifier les dates*, se mit à réunir les matériaux pour deux nouveaux volumes des *Epistolæ*. Vers 1764, ce travail était prêt à voir le jour, mais la publication n'eut pas lieu. Les matériaux réunis par Moginot et par Durand attendirent pendant un siècle qu'une main intelligente vînt les remettre en œuvre et les publier. Le D. André Thiel, professeur de théologie à Braunsberg et membre honoraire de l'Université de Vienne, s'est chargé de cette tâche. Nous avons sous les yeux le premier fascicule des *Epistolæ Romanorum Pontificum genuinæ et quæ ad eos scriptæ sunt a S. Hilaro usque ad Pelagium II, ex schedis Clar. Coustantii aliisque editis, adhibitis præstantissimis codicibus Italiæ et Germaniæ recensuit et edidit Andreas Thiel. Brunsbergæ, in ædibus Eduardi Peter* 1867 (xc-512 pp.). A l'exemple de Coustant, qui a passé en revue (præf. gener. p. III, n. 172 ss.), avec la modération qui lui est propre, les éditions des lettres des papes antérieures à lui, parmi lesquelles l'ouvrage en trois volumes du cardinal Antoine Carafa, publié en 1591, occupe le premier rang, de même le D. Thiel, dans le § 2 de sa préface (p. VII ss.), traite *de prioribus harum epistolarum editionibus*. (V. Moy, *Archives du droit canonique* XIII, 4 ss.) Il faut citer ici principalement Hardouin, Mansi et Migne. Les corrections introduites dans le texte par le premier de ces éditeurs (*Conciliorum collectio regia maxima*, Paris 1715 ss.), reposent en partie sur ses propres conjectures et sont en partie empruntées aux papiers de Sirmond. Les variantes notées en marge sont incomplètes, et l'on regrette que leur origine ne soit pas indiquée. La *Nova et ampliscima collectio* de Mansi (Florence et Venise 1759 ss.) se distingue, comme on le sait, par son ampleur et son exactitude historique, mais sous le rapport du texte et des variantes, elle ne surpasse point celle de Labbe. On y trouve cependant des variantes tirées de manuscrits non

encore collationnés. Pour les Lettres des Papes, l'éditeur a consulté quatre manuscrits de Lucques, trois du Vatican, un du Mont-Cassin et un de Vérone. M. Migne, qui n'a guère fait que réimprimer Mansi dans son *Cursus Patrologiæ*, reproduit les variantes et les notes marginales d'une façon qui en rend difficile l'usage critique. Par contre les frères Ballerini dans leur célèbre *Codex canonum*, connu sous le nom de *Collectio Quesnelliana*, de 1757, ont enrichi l'apparat critique. Jean-Baptiste Labat, dans sa nouvelle édition des *Concilia Galliæ*, dont malheureusement un seul volume allant jusqu'à l'année 521 a vu le jour en 1789, J.-B. Labat a publié les lettres des Papes uniquement d'après les travaux inédits ou publiés de Coustant. Les *Epistolæ decretales et rescripta Romanorum Pontificum*, de Gonzalez (Madrid 1821) ne représentent que le texte d'une même famille de manuscrits, et l'édition de la collection pseudo-Isidorienne par Hinschius (Leipzig 1863) emprunte uniquement les vraies décrétales qui y sont contenues aux collections originales qui lui ont servi de base (*Quesnelliana*, *Isidoriana* et *Hadriana*).

Le Dr Thiel a, depuis 1860, recueilli dans les bibliothèques d'Allemagne et d'Italie de riches matériaux pour sa nouvelle recension des Lettres des Papes. Pendant qu'il était occupé de ces travaux dans la métropole de la chrétienté, Mgr Alexandre de San Marzano, archevêque d'Éphèse, préfet de la Vaticane, attira son attention sur les papiers de Coustant, de Moginot et de Durand, que les soins des cardinaux Fesch et Angelo Maï ont arrachés à une perte certaine. En s'appuyant sur cette base et y ajoutant la collation d'un grand nombre de manuscrits, dont ceux de Rome surtout avaient été presque complétement négligés par les Bénédictins, le Dr Thiel a publié son excellente édition, que du reste il ne veut pas conduire au-delà de l'époque de Grégoire I, et cela pour de bons motifs.

Un inconvénient trop commun dans les travaux scientifiques d'une certaine étendue, c'est de commencer par reprendre et reprendre toujours ce qui a été déjà fait, et de s'arrêter ensuite alors que commence le terrain non défriché. Afin de ne pas tomber dans ce même inconvénient, le Dr Thiel réunira d'abord dans les tomes III et IV les lettres jusqu'ici négligées entre Léon I et Grégoire I, et après cela seulement il reprendra en sous-œuvre les travaux excellents et déjà publiés de Coustant et des frères Ballerini. Voici maintenant la structure et la disposition de l'ouvrage. Après l'introduction générale où l'auteur traite des sources auxquelles il a puisé, de son plan et des règles qu'il a suivies, viennent des *Monita prævia*, qui se rattachent de près aux manuscrits de Coustant, de Moginot et de Durand. Ce sont des introductions critiques à chacune des lettres pontificales sur les sources d'où elles sont tirées, le temps de leur composition, etc., le tout réuni en tête du volume pour répandre plus de clarté sur l'ensemble. Les *Monita* du fascicule présent contiennent les pontificats d'Hilaire, de Simplicius, de Félix II, de Gélase, d'Anastase II, de Symmaque, d'Hormisdas. En tête des lettres de chaque Pape, se trouve, comme cadre historique, une notice sur sa vie. Le tout se termine par les *Notitiæ epistolarum pontificiarum non extantium*, avec des remarques en forme de regestes sur les *dubia* et les *falsa*. Dans les notes critiques et historiques placées au-dessous du texte, au lieu d'une simple nomenclature, les manuscrits sont indiqués d'après leur âge et la famille à laquelle ils appartiennent.

Le § 4 de la préface : *Brevis recensio codicum qui in hac editione adhibiti sunt*, et le § 5 : *Tabula codicum adhibitorum eorumque siglorum*, nous permettent de jeter un coup-d'œil plein d'intérêt sur les fatigues et les travaux immenses auxquels l'éditeur s'est soumis pour élever un *monumentum ære perennius*, pour publier un ouvrage qui sera la gloire et

l'ornement de la littérature théologique dans notre siècle. Faisant abstraction de ce qui se comprend par soi-même, de la révision exacte et très-sérieuse des travaux antérieurs dans l'édition de Braunsberg, contentons-nous de passer brièvement en revue les manuscrits consultés par le Dr Thiel, en tant qu'il s'agit d'une collation faite par lui pour la première fois.

Ce sont : 1° le *Codex Vaticanus Reginæ* 1997, que son écriture lombarde fait rapporter au VIIIe siècle ; 2° et 3° le *Codex Barberinus* 2888 et le *Vaticanus* 1342, l'un et l'autre du commencement du IXe siècle. Analogues au *Colbertinus* 784 dans les notes de Coustant, et au *Lucanus* 88 dans les variantes de Mansi, ils contiennent des collections italiennes de pièces relatives au droit canonique jusqu'au temps de Symmaque. 4° L *Codex Eremensis* 131, écrit sous le Pape Adrien I, un complément de la famille de manuscrits publiés dans la *Collectio Quesnelliana* et dans Ballerini ; 5° et 6° le *Codex Vaticanus* 5845, dn VIIIe siècle, et le *Vallicellanus* A 5, qui remonte au pontificat de Nicolas I, tous deux importants pour la collection primitive de Denys le Petit, pour laquelle le *Codex Regius Parisiensis* 3887 a été utilisé dans les notes de Coustant ; 7°-11° le *Sessorianus* L XIII, écrit sous Adrien I ; le *Vaticanus* 1337, dont les correcteurs romains ont certainement fait usage dans leur révision du Décret de Gratien ; le *Vaticanus* 1338, en tête duquel se lit la note suivante : « Iste codex est scriptus de illo autentico quem domnus Adrianus aplicus dedit gloriosissimo Carolo regi Francorum et Longobardorum ac patricio romanorum quando fuit rome » ; les *Vaticani Reginæ* 1021 et 1043, du temps de l'empereur Lothaire. Ces quatre derniers manuscrits appartiennent à la famille Adrianique. 12° Le *Vaticanus* 4961, acheté de la bibliothèque du cardinal Sirlet, dont les nos 3786, 3787, 4903 sont des copies, et qui est le principal exemplaire de la *Collectio Avellana*, d'où

le cardinal Carafa, dans son édition romaine des Lettres des Papes, a tiré une foule de documents inédits ; 13°, 14°, 15° le *Codex Cæsareus Vindobonensis* 411 (autrefois *Ambrosianus* 281), du VIIIe ou du IXe siècle, écrit en lettres gothiques, aussi bien que les *Vaticani* 1127 et 1341, antiques représentants de cette *Collectio Hispana* dont l'édition de Gonzalez a fixé la forme ; 16° le *Vallicellanus* G 99, de la catégorie des *Collectiones Gallicanæ* dépouillées par Coustant et par Labat : c'est vraisemblablement la copie faite pour Baronius d'une *Collectio Arelatensis.* 17°, 18°, 19° Les *Vaticani* 5751, 6339, et le *Barberinus* 3386, copie faite par Luc Holstenius et appartenant à la *Collectio Thessalonicensis;* le premier de ces manuscrits du Vatican est un *Codex* du Xe siècle, désigné comme « Liber S. Columbani de Bobbio ». 20°, 21°, 22° Les *Vaticani* 1321, 1322, 1323, relatifs au concile de Chalcédoine et aux luttes contre les Monophysites ; 23°, 24° les *Vaticani* 630, 1340, pour les décrétales authentiques contenues dans la collection pseudo-Isidorienne; 25° le *Vaticanus* 1364 pour la collection d'Anselme de Lucques; 26° le *Vaticanus* 1357 pour le *Decretum Ivonis;* 27° le *Vaticanus* 3833 pour la collection du cardinal Deusdedit ; 28°, 29°, 30° le *Vaticanus Reginæ* 978, le *Vaticanus* 3832 et le *Vallicellanus* XVIII, compléments importants aux collections qui ont fait l'objet des travaux des frères Ballerini ; 31°, 32° les *Codices Monacenses* 5508 et 6243, du VIIIe au IXe siècle, qui sans aucun doute, par leur origine, remontent à la Gaule, et qui s'écartent souvent de la rédaction de Denys et de celle d'Isidore.

Vu la grande importance que les Lettres des Papes ont pour le dogme et pour le droit ecclésiastique, nous désirons que l'édition si remarquable du Dr Thiel se répande partout. Ce désir est d'autant plus fondé que l'éditeur a fait imprimer lui-même l'ouvrage à ses frais, et que, avec la plus louable libéralité, il en destine le produit aux missions.

X., Professeur de théologie.

ENCORE UN MOT

SUR

L'EXEMPTION DES RÉGULIERS.

Nul lecteur sérieux ne s'étonnera de nous voir revenir sur une question qui intéresse moins les familles religieuses que l'intégrité des droits du Saint-Siége. Qui ne sait, en effet, que, par l'*exemption*, les réguliers sont placés sous la juridiction immédiate du Pape? Attaquer l'exemption, c'est donc attaquer en même temps l'autorité du souverain Pontife.

C'est pourquoi le Siége apostolique s'est dans tous les temps montré jaloux de cette juridiction immédiate sur les réguliers. *Jean XXII* défendit l'exemption contre Jean du Pouy, et *Pie VI* contre Fébronius. *Grégoire XVI* écrivant au cardinal-archevêque de Malines pour lui recommander les réguliers de Belgique, disait : *Exemptionem regularium commendari ecclesiasticis sanctionibus, longe sæculorum plurium experientia*, ET IPSO HÆRETICORUM ET INCREDULORUM IN EXEMPTIONEM ODIO (bref de l'an 1834). — Tout récemment encore, *Pie IX* s'est exprimé à ce sujet. Voici un passage important emprunté au document officiel qui a pour titre : *Exposé, avec pièces à l'appui, de ce qu'a fait le souverain pontife Pie IX pour porter remède aux maux que souffre l'Eglise catholique en Russie et en Pologne*. On y lit donc : « La

« très-grave question des réguliers fut également traitée « dans ces conférences. *Il importait beaucoup au Saint-Siége* « d'assurer la conservation d'un si grand nombre d'in- « stituts religieux, et de voir respecter la forme que leur a « donnée l'Église, dont la sage circonspection, tout en sou- « mettant les réguliers à l'Ordinaire en ce qui regarde la « discipline extérieure, a voulu que leur gouvernement, « l'intégrité de leur règle, l'esprit de leur institut, fussent « soustraits au péril des innovations arbitraires, et mieux « garantis par la direction uniforme de leurs supérieurs « généraux respectifs. »

Donc, encore une fois, la question est importante, et voilà pourquoi nous y revenons. Deux points surtout veulent être éclaircis.

1° *Nombre de religieux requis pour qu'une maison puisse jouir de l'exemption.*

Nous avons déjà eu l'occasion de traiter la question dans la *Revue*, une première fois en juillet 1864 (art. l'*Exemption des réguliers et le clergé de France*), et tout récemment en juin 1867 (art. l'*Exemption des réguliers en France*). Nous avons dit que, d'après l'enseignement commun, une maison, pour être *exempte*, doit se composer *de douze réguliers*. Cependant, nous ajoutions qu'au sentiment de plusieurs docteurs très-graves, *Zaccaria*, *Thomassin*, *Gaudence de Gênes*, *Ferraris*, une maison *exempte* peut être constituée par *six* religieux seulement.

Or, ce que nous donnions comme une opinion *probable*, nous l'avançons aujourd'hui comme un fait certain, nous appuyant sur une décision formelle de la Sacrée Congrégation des évêques et réguliers. — La voici d'après les *Collectanea in usum secretariæ sacræ Congregationis episcoporum et regularium*, ouvrage dû aux soins de Mgr Bizzarri, secrétaire de la même congrégation, — dédié au pape Pie IX, — et sorti des presses de la chambre apostolique.

Nous traduisons de l'italien la supplique présentée à la S. Congrégation :

MINORUM CONVENTUALIUM.

Declaratio numeri religiosorum necessarii, ut conventus exemptione gaudeat.

« Sur le rapport du cardinal Davia en date du 1er mars « 1714, cette Sacrée Congrégation décréta que les cou- « vents où sont actuellement entretenus six religieux, « soient exempts de la juridiction de l'Ordinaire (deter- « minò.... che li conventi dove attualmente alimentansi « sei religiosi, sieno esenti della giurisdizione dell' Ordi- « nario.) C'est pourquoi, le couvent de S. François des « Mineurs conventuels de Bonefro, attendu que ses reve- « nus se sont augmentés au point de nourrir huit ou neuf « religieux, supplie humblement leurs Éminences de lui « appliquer le susdit décret, afin que conformément aux « résolutions de la S. Congrégation, il puisse se dire « exempt de la juridiction de l'évêque. »

« Sacra Congregatio, etc.... attenta relatione P. Procu- « ratoris generalis, inhærendo decretis alias desuper edi- « tis decrevit ac declaravit : *Episcopum posse visitare* SOLUM « *quando actu non adsint sex religiosi.*

« Romæ, 12 mai 1741. »

Chacun s'est aperçu, par le contexte de la supplique et de la réponse, qu'il est ici question de décrets généraux. Donc, il peut être posé en principe que là où vivent six religieux, il y a lieu au bénéfice de l'exemption.

Mais pourquoi ces religieux du couvent de Bonefro recourent-ils à la Congrégation, comme pour en recevoir une grâce? Parce que, à l'époque de leur fondation, ils n'étaient pas en nombre suffisant pour réclamer l'exemption ; et que, le nombre s'étant accru, ils doutaient si cette

circonstance suffisait pour changer leur condition d'existence. La réponse de la S. Congrégation prouve que leur scrupule n'était pas fondé.

On objectera peut-être quelques décisions qui requièrent le nombre de *douze*. — Voici l'explication de cette contradiction apparente.

Sous *Innocent X* un grand nombre de couvents furent supprimés, parce que les religieux n'y étaient pas en nombre suffisant pour y pratiquer l'observance régulière. Ces petits couvents, *parvi conventus*, furent ou supprimés entièrement, ou soumis à la juridiction de l'Ordinaire. Cependant, le Pape daigna consentir à restituer le bénéfice de l'exemption à ces *parvi conventus* qu'il avait dû frapper, mais en y mettant pour condition expresse que désormais on y verrait *douze religieux*. Donc, le nombre *six* est la règle générale ; le nombre *douze* est une exception qui affecte certains cas particuliers. Telle est la doctrine de *Zaccaria*, *Ferraris*, etc., qui est confirmée par les décisions de la S. Congrégation des évêques et réguliers.

Presqu'immédiatement après la décision que nous venons de rapporter, les *Collectanea* en donnent une qui restitue l'exemption à un couvent supprimé sous Innocent X, à la condition bien entendu qu'il y soit nourri douze religieux. — La cause est intitulée : JOVACEN. RESTITUTIONIS *conventus suppressi ex dispositione Innocentii X, et declarationis super exemptione*. Elle est en date du 23 février 1742.

2° *Les réguliers aujourd'hui établis en France jouissent-ils de l'exemption?*

Pourquoi n'en jouiraient-ils pas? Dans nos articles, rappelés plus haut, nous croyons avoir démontré, qu'aujourd'hui comme autrefois, les réguliers des divers ordres établis en France sont véritablement exempts, parce qu'ils remplissent les conditions requises par le Droit, et si quelque formalité de droit positif a été par eux négligée, le dé-

aut en est largement couvert par la notoriété publique et le consentement plus qu'implicite des prélats.

Ajoutons qu'à Rome on en est convaincu. Toutes les réponses venues des Congrégations le supposent, ainsi que les différentes consultations qui leur sont adressées. — Parcourez, pour vous en convaincre, les *Collectanea*. Or, qui pourra croire qu'à Rome on ignore à ce point un fait qui, en plaçant les réguliers dans un état anormal et anticanonique, introduirait et perpétuerait dans nos diocèses un grave désordre?

Nous nous contenterons d'extraire une décision rendue récemment. Elle porte en titre : INCERTI LOCI. Toutefois nous sommes en mesure d'affirmer qu'elle regarde un important diocèse de France.

INCERTI LOCI *super ingressu clericorum sæcularium in reguares ordines.*

EPISCOPO NN.

« Acceptis novis litteris Amplitudinis Tuæ die 7 proxime « præteriti mensis novembris ad SS. D. N. PIUM PP. IX. « datis ad obtinendam prohibitionem, ne clerici sæculares « tuæ diœcesis infra triennium a die, quo ad sacrum pres- « byteratus ordinem promoti fuerint computando, regu- « laria instituta amplecti possint, Sanctitas Sua, pro ea « qua te prosequitur benevolentia jussit, ut ab hac S. Con- « gregatione negotiis et consultationibus episcoporum et « regularium præposita litteræ ipsæ cum adnexis animad- « versionibus a te exaratis diligenti examine expenderentur. « Idcirco omnibus sedulo perpensis laudandam quidem « esse E^mi Patres existimarunt pastoralem sollicitudinem « tuam, qua omni studio bonum ovium tibi commissarum « curas; sed tamen eis visum est magni momenti vulnus « infligi ecclesiasticæ disciplinæ, si petita generalis proh i-

« bitio concederetur, præsertim, cum pro aliquo urgenti
« et extraordinario casu, de quo citati a te scriptores lo-
« quantur, a Benedicto XIV satis provisum sit, nec gene-
« ralis hujus concessionis exemplum habeatur, siquidem
« S. Carolus Borromæus eam obtinuit relate ad unicum
« duntaxat institutum cui seminarii sui curam commiserat.
« Hisce etiam accedit, quod alii quoque antistites, qui in
« eisdem circumstantiis reperiuntur, hoc exemplo ducti,
« eamdem petitionem urgerent, quo facto occasio præbe-
« retur insimulandi episcopos adversari vocationem ad re-
« ligiosos ordines, quorum alumni evangelica consilia
« sectantes adjutricem operam antistibus locorum præ-
« stant. Nec dissimulandum est petitam prohibitionem re
« gularibus gravissimam fore, eamque querelarum causam
« futuram non sine periculo, ut eorum animi alieni forent
« ab episcopis, qui ejusmodi prohibitionem efflagitarent,
« cum suarum diœcesum detrimento, præsertim tristissi-
« mis hisce temporibus, quibus necesse prorsus est, ut
« uterque clerus, sæcularis nempe et regularis, conspiran-
« tibus animis, conjunctisque studiis, in vineam Domini
« excolendam sedulo incumbat.

« Quæ cum Sanctitati Suæ relata sint, ea tibi communi-
« canda mandavit, cui apostolicam benedictionem toto
« cordis affectu peramanter impertita est....

« Romæ, 20 decembris 1859. »

Tout commentaire est superflu. La S. Congrégation croit que les évêques de France ne doivent rien faire qui puisse aliéner de leurs personnes les réguliers vivant sur leur territoire. Une parfaite concorde entre le clergé séculier et régulier est absolument nécessaire. Le meilleur moyen de ne pas la troubler, c'est que les religieux ne soient point inquiétés dans l'exercice de leurs priviléges et de leur exemption.

H. MONTROUZIER, S. J.

DES PROTONOTAIRES APOSTOLIQUES.

LEUR ORIGINE, LEURS FONCTIONS ET LEURS PRÉROGATIVES.

Troisième article.

III.

DES PROTONOTAIRES AD INSTAR PARTICIPANTIUM.

Il nous paraît nécessaire de placer ici préalablement quelques remarques très-importantes. On se rappelle qu'il existe trois classes de protonotaires. Nous en avons établi plus haut la distinction, et tous les auteurs sont d'accord pour la reconnaître; mais nous avons indiqué aussi comment la confusion que l'on fait souvent entre les protonotaires surnuméraires ou *ad instar participantium* et les protonotaires titulaires ou honoraires a été, pour la plupart de ceux qui, dans ces derniers temps, ont traité ces matières, une cause de fréquentes erreurs et de fausses décisions. Ils n'ont pas su comprendre que, si les auteurs anciens, tout en reconnaissant trois classes de protonotaires, ne parlent généralement et d'une manière explicite que des *participants* et des *titulaires*, c'est que ceux *ad instar*, ou surnuméraires, ont toujours été assimilés aux participants, jouissant, sauf les émoluments et l'incorporation au collége, des mêmes droits, honneurs, préséances et prérogatives, et dès lors il suffisait de l'énoncer sans plus de détails;

tandis que les priviléges des titulaires ou honoraires ayant toujours été plus restreints, il fallait les faire connaître et les préciser.

Aujourd'hui encore, les protonotaires *ad instar* (autrement cette dénomination serait un contre-sens) conservent les mêmes prérogatives que les participants, sauf les restrictions récemment apportées par Pie IX, dans le but d'établir entre eux une différence. Qu'on lise attentivement la constitution de Pie VII, *Cum innumeri*, du 13 décembre 1818, réglant ce qui concerne les protonotaires titulaires, on y trouvera la confirmation de l'opinion que nous soutenons. En effet, au quatrième alinéa, il est dit que, outre les protonotaires participants, il y en a d'autres (et ils ne peuvent être que ceux *ad instar*) auxquels les souverains Pontifes ont décerné *tous les honneurs et priviléges* dont jouit le collége des participants. Mais, ajoute le souverain Pontife, « il y a aussi, dans diverses « régions du monde catholique, des protonotaires.... qu'on « appelle titulaires ou honoraires », et c'est de ces derniers seulement qu'il s'occupe. Plus loin, dans le décret sanctionné par Pie VII, le 9 juin 1818, et compris dans la susdite constitution du 13 décembre de la même année, après l'exposé des conditions requises pour l'élection des protonotaires titulaires, on lit : « Comme il est manifeste qu'il y a une très-grande « différence entre ceux-ci et ceux qui sont du collége des par- « ticipants, ou *à l'instar* des participants, etc. » L'assimilation entre ces derniers est donc constatée par la plus haute autorité; et c'est là un principe dont on ne peut s'écarter sans se tromper.

C'est pour ne pas l'avoir compris que le rédacteur des *Analecta*, déjà cité, est tombé dans quelques confusions que l'on remarque dans son travail. Pour cette même cause, sans doute, il se montre peu sympathique aux protonotaires *ad instar*. Plus porté à restreindre leurs priviléges qu'à les reconnaître, il ne leur accorde que ceux qu'il ne peut contester;

souvent il cite des décisions qui ne s'appliquent qu'aux protonotaires titulaires. Pour nous, afin d'être exact, autant que possible, selon nos intentions, nous aurons soin de bien distinguer ce qui appartient aux uns et aux autres.

L'auteur de l'article précité semble croire que le Saint-Siége a trop multiplié le nombre des protonotaires *ad instar*. « Les « anciens canonistes, dit-il, s'expriment de manière à montrer « avec quelle circonspection les souverains Pontifes décernaient « le titre de protonotaire *ad instar* à quelques prélats très- « distingués par leurs mérites. » Puis, il cite le paragraphe suivant de la *Relation de la cour de Rome* de Lunadoro, ouvrage imprimé en 1646 : « Outre les protonotaires participants, il « y a les protonotaires surnuméraires non participants, que « le Pape crée à son gré, en leur accordant les droits hono- « rifiques des protonotaires participants. C'est pourquoi ils « siégent à la chapelle papale avec eux ; ils portent les mêmes « *insignia*, etc. Cette distinction honorifique est ordinairement « accordée à l'auditeur de Sa Sainteté, au secrétaire de la Con- « sulte et aux prélats de haut rang (1). » L'auteur des *Analecta* ajoute que « les protonotaires *ad instar* sont aujourd'hui plus « de 80, selon Cracas (2), qui ne les donne pas tous ».

Mais, répondrons-nous d'abord, le passage de Lunadoro relève la dignité des protonotaires surnuméraires ou *ad instar*, plutôt qu'il n'indique que le nombre en fût très-restreint. Nous dirons, en outre, que le nombre de 80, même d'une centaine, répartis dans le monde catholique, n'a rien de si exorbitant. Ne peut-on pas supposer que le Saint-Siége, qui a mis tant de soin à conserver dans tout son éclat le collége si ancien et si illustre des protonotaires participants, a voulu aussi, en nommant des protonotaires *ad instar* dans les di-

(1) Voyez aussi Riganti, dissert. II, n. 109, dissert. IV, n. 3, et dissert. IX, n. 42 et 43.

(2) Nom de l'éditeur de l'*Annuaire pontifical*, dans lequel toutes les prélatures sont énumérées avec les noms des titulaires.

verses parties du monde catholique, perpétuer le souvenir de ce qui se pratiquait dans les premiers siècles, alors que la plupart des Églises avaient aussi leurs notaires, pour inscrire les actes de leurs martyrs, à l'instar de ce qui se faisait à Rome ? De plus, les souverains Pontifes ne sont-ils pas libres et juges souverains dans la distribution des titres et dignités qu'ils daignent accorder ? Enfin, si l'on trouve que les protonotaires *ad instar* deviennent trop nombreux, il y aurait un moyen d'y porter remède ; car le Pape a coutume de n'accorder cette dignité aux ecclésiastiques résidants hors de Rome, que sur la demande ou la recommandation formelle des Ordinaires diocésains. Mais quand les évêques jugent à propos de solliciter cette faveur pour des ecclésiastiques qu'ils veulent honorer, il est juste aussi d'en accepter toutes les conséquences.

Suivant le rédacteur des *Analecta*, les protonotaires « honoraires sont beaucoup plus anciens que ceux *ad instar*, « puisqu'ils existaient vraisemblablement à l'époque de « Benoît XII... et certainement du temps de Sixte IV... Quant « aux protonotaires surnuméraires, dits *ad instar participan-* « *tium*, et jouissant de la plupart des priviléges des protono- « taires participants, il y a des raisons de croire qu'ils n'é- « taient pas connus à l'époque de Sixte V. D'après cette con- « jecture, le célèbre Baronius, qui fut protonotaire surnu- « méraire avant d'être élevé au cardinalat, aurait été un des « premiers à recevoir cette dignité. » On voit clairement dans ce texte que l'auteur ne s'appuie que sur des conjectures. Ne se trompe-t-il pas en pensant que les protonotaires *ad instar* n'étaient pas connus à l'époque de Sixte V ?

Admettons avec lui que Baronius ait été un des premiers à recevoir cette dignité. De son côté, il reconnaît ailleurs que Guillaume Sirlet en a été aussi revêtu avant d'être promu au cardinalat. Or, Baronius a vécu de 1538 à 1607, Sirlet de 1514 à 1585. Comment donc supposer que les protonotaires *ad*

instar étaient inconnus avant Sixte V, dont la constitution *Laudabilis* est du 3 février 1586 ? Mais Baronius et Sirlet auraient-ils été absolument les premiers honorés de la dignité dont il s'agit, que pourrait-on en conclure ? Les protonotaires *ad instar participantium* ne fussent-ils connus dans l'Église que depuis trois cents ans, ne serait-ce pas déjà une antiquité assez respectable ? Nous les croyons beaucoup plus anciens, sans pourtant avoir de données certaines sur l'époque précise de leur institution. Cela, du reste, importe peu : ils ne se rattachent pas moins à l'un des colléges les plus distingué de la Cour de Rome : ils n'ont pas moins toujours été admis à jouir de tous les droits et priviléges des participants : il est reconnu qu'ils en jouissent encore aujourd'hui, sauf la participation aux revenus, et les modifications décrétées par Pie IX.

Le rédacteur des *Analecta* ne leur étant pas très-favorable, nous nous en ferons une autorité irrécusable, en le citant toutes les fois que nous serons d'accord avec lui.

§ 1er. Nomination des protonotaires *ad instar*.

Cette nomination a toujours été réservée aux souverains Pontifes. Elle se fait immédiatement par le Pape, en vertu de lettres apostoliques sous forme de bref. Les conditions requises sont les mêmes que po r les protonotaires participants si ce n'est, de plus : 1° la demande ou la recommandation de l'évêque diocésain, dans le cas que le personnage qu'il s'agit d'élever à cette dignité ne réside pas à Rome ; et 2° un revenu annuel de 300 écus romains, attendu que les protonotaires *ad instar* sont créés à titre onéreux, puisqu'ils ne participent pas aux revenus attribués aux participants.

Autrefois, selon Riganti, les chanoines de plusieurs basiliques étaient, par le fait même de leur canonicat, rangés dans la classe des protonotaires titulaires, en vertu de concessions

spéciales faites par les souverains Pontifes (1). Aujourd'hui les chanoines des basiliques patriarcales de Saint-Jean-de-Latran, de Saint-Pierre et de Saint-Marie-Majeure, se considèrent comme appartenant à la seconde classe ; mais, pour user des priviléges qui y sont attachés, il faut que chacun des chanoines, après son installation, obtienne un bref spécial qui le lui permette (2) ; ce qui équivaut à une nomination directe.

§ II. Attributions des protonotaires *ad instar*.

Le protonotariat est une dignité ecclésiastique : à ce titre, les protonotaires *ad instar* peuvent exercer toutes les attributions attachées aux dignités ecclésiastiques. En conséquence, ils peuvent être élus juges synodaux, établis conservateurs des priviléges des réguliers, délégués par le Saint-Siége en qualité de commissaires apostoliques pour juger les causes ecclésiastiques et bénéficiales. Les personnes que les saints canons obligent à la profession de foi peuvent la faire entre les mains d'un protonotaire *ad instar*. Le décret de Pie VII reconnaît toutes ces prérogatives aux protonotaires honoraires : on doit donc les attribuer, à plus forte raison, aux protonotaires *ad instar* (3).

Ces derniers ont, en outre, le pouvoir de dresser des actes pour les causes de béatification et de canonisation des serviteurs de Dieu, mais dans les lieux où il ne se trouve pas de protonotaire participant. Ils peuvent également faire des actes publics et authentiques surtout pour les choses sacrées et ecclésiastiques, et ces actes font foi devant les tribunaux. Ils peuvent légaliser les écritures publiques et privées, en leur

(1) Dissert. IV, n. 11, 12, 13 et 14.

(2) Dictionnaire de Moroni, au mot *Protonotaire*, § 2, *Des protonotaires surnuméraires* ou *ad instar*.

(3) *Analecta*. — Riganti, dissert. III, n. 57, 89 et 144.

donnant force légale et probante, même dans les choses extrajudiciaires (1).

Lorsque des constitutions apostoliques ont été livrées à l'impression, les exemplaires munis de la signature d'un protonotaire peuvent être exhibés sous cette forme et sont reconnues authentiques, sans qu'on soit obligé de produire les originaux (2).

Dans certaines circonstances, comme dans les fonctions papales, les protonotaires *ad instar* sont appelés à remplacer les protonotaires participants à défaut de ceux-ci.

§ III. — Costume et droit de préséance des protonotaires *ad instar*.

Le costume des protonotaires *ad instar* est absolument le même que celui des participants, à savoir : pour le chœur, la soutane violette avec queue, la mantelletta de même couleur, et le rochet. Dans les chapelles papales, ils revêtent aussi la cappa ; et dans les cavalcades pontificales, ils portent également le chapeau semi-pontifical. C'est ce chapeau qu'on leur met sur la tête lorsqu'ils sont institués dans leur dignité par le doyen des participants. Pour le costume habituel, ils ont le droit de porter la soutane violette ; cependant ils n'en usent guère que dans les fonctions ecclésiastiques, et ils la remplacent, comme vêtement journalier, par une soutane dite à Rome *Filettata*, c'est-à-dire avec boutons et ganges rouges (3). Ils ont aussi les bas violets, la ceinture et le collet de même

(1) *Analecta*. — Riganti, dissert. III, n. 56, 57.

(2) *Analecta*.

(3) On sait qu'à Rome, les prélats, comme les autres ecclésiastiques, ne portent guère la soutane que dans les fonctions religieuses, et que le costume habituel consiste dans la redingote longue, la culotte courte, les souliers à boucle et le chapeau à trois cornes. Les prélats ont les bas et le collet violets, et au chapeau le cordon rose ou violet selon la prélature. En France, au contraire, la soutane étant le vêtement habituel, les protonotaires peuvent porter la soutane *filettata* quand ils n'ont pas la violette.

couleur, et le chapeau noir, entouré d'un cordon de couleur rose (1). Ils peuvent également porter la mantelletta violette et quelquefois le mantellone (2).

Dans les chapelles papales, les protonotaires *ad instar* siégent sur le même banc que les participants, et immédiatement après eux. Comme eux, ils viennent immédiatement après les évêques dans la distribution des cierges, des cendres, des rameaux et des agnus. Dans les cavalcades pontificales, ils marchent à leur suite, c'est-à-dire avant les évêques non assistants au trône, et pour les mêmes raisons exposées au paragraphe III de l'article II ci-dessus (3).

Il est certain que, étant revêtus d'une dignité de l'Église romaine, ils ont la préséance sur tous les clercs et toutes les personnes ecclésiastiqnes, dans toutes les assemblées et actes ecclésiastiques et profanes (4).

Ont-ils également la préséance sur les autres prélats et sur les chanoines des églises métropolitaines et cathédrales de tous les pays? Pour mettre toute la discrétion et la justesse possible dans la réponse à cette question, nous en référons d'abord à ce qui vient d'être dit pour les chapelles et les cavalcades pontificales. La chapelle papale étant la première en dignité, sert naturellement de modèle et de règle, et il semble tout naturel aussi que partout ailleurs on doive s'y conformer. Nous dirons, en outre, que, dans la classification des protono-

(1) *Analecta.* — Riganti, dissert. VIII, n. 3, 4, 5 et 6.

(2) Confondant toujours les protonotaires *ad instar* avec les titulaires, on a prétendu qu'ils ne pouvaient pas porter le costume prélatial à Rome ou dans tout autre lieu où le Pape se trouverait; c'est une erreur manifeste. La défense ne regarde que les titulaires; quant à ceux *ad instar*, la preuve qu'elle ne les atteint pas, c'est que, quand ils ont l'honneur d'être admis à l'audience du Pape, ils ne peuvent s'y présenter qu'avec la soutane violette, le rochet et la mantelletta. Lorsqu'on est à Rome, il ne faut qu'ouvrir les yeux pour être convaincu.

(3) *Analecta.* — *Histoire des Chapelles papales*, par Moroni, traduit par A. Manavit, in-8°, chez Sagnier et Bray, 1846, p. 48, 60, 89, 95, 353. Voir plus loin le n. 4, des *Priviléges des protonotaires* ad instar.

(4) *Analecta*, n. 62.

taires *ad instar*, on reconnaît toujours qu'ils ont les mêmes priviléges, honneurs et prééminences que les participants, sauf la participation, et les modifications apportées par la constitution de Pie IX, du 9 février 1853. Or, sur ce point, l'illustre Pontife n'a établi aucune restriction. Bien plus, et en troisième lieu, dans l'énumération des priviléges des protonotaires *ad instar*, dont nous avons sous les yeux une copie authentique, délivrée en 1862 par le secrétaire du collége des participants, et munie du sceau dudit collége, le n° 8 est ainsi conçu : « A Rome et hors de Rome, tant dans les collégiales « que dans les églises cathédrales et patriarcales, ils précè- « dent tous les chanoines et dignités, à l'exception des « évêques (1). » Rien de plus clair et de plus décisif. Mais si cela doit s'entendre de l'assistance au chœur ou à d'autres fonctions publiques, à plus forte raison en est-il ainsi par rapport aux personnes prises individuellement, et tous les auteurs en conviennent. Donc, on attribuerait à tort aux protonotaires *ad instar* des décrets ou décisions qui ne concernent que les protonotaires honoraires.

Mais si, comme il arrive quelquefois, un protonotaire *ad instar* fait partie d'un chapitre, quelles sont les règles à suivre? Les voici. S'il veut assister à une cérémonie en qualité de protonotaire, il peut en revêtir les insignes ; mais, dans ce cas, il perd ses droits aux distributions quotidiennes et les fruits de son bénéfice. Il ne doit pas non plus siéger en son rang parmi les chanoines, mais dans un lieu distinct, en sorte que, partout où il se trouve en costume prélatial, il soit considéré, non comme faisant partie du chapitre, mais comme y étant étranger. Si, au contraire, le protonotaire veut assister à une fonction comme chanoine ou dignitaire du chapitre,

(1) *In urbe et extra cum in collegiatis tum in cathedralibus ac patriarchalibus precedunt omnes canonicos ac dignitates præter episcopos.* Ces dernières expressions, d'ailleurs si précises, n'impliquent-elles pas aussi la préséance sur les vicaires généraux? Nous le pensons.

prendre part aux assemblées capitulaires, aux délibérations et aux votes, partager les distributions quotidiennes, il doit alors revêtir, non l'habit prélatial, mais celui des autres chanoines, et il siége au rang que lui donne sa dignité dans le chapitre, ou l'ordre de sa réception. Cette règle s'observe à Rome dans les basiliques et les collégiales : elle s'applique même aux protonotaires participants ; il n'y aurait d'exception que pour les évêques à cause de leur dignité (1).

Il faut cependant remarquer qu'un protonotaire *ad instar*, membre d'un chapitre, peut assister au chœur, aux processions et autres fonctions en soutane violette, et on ne peut l'en empêcher (*arceri non possunt*), pourvu que, sur la soutane violette, il porte le costume et autres insignes des chanoines (2). Ceci se pratique également à Rome dans les basiliques, et dans ce cas, le protonotaire a droit de siéger en son rang, et de participer aux distributions quotidiennes (3).

On suppose que ledit protonotaire occupe, après l'évêque, la première dignité dans le chapitre d'une église cathédrale ou métropolitaine, comme celle d'archidiacre en Italie, de prévôt en Allemagne, de doyen en France ou en Espagne. Alors il peut porter le costume prélatial, soit au chœur, soit dans toute autre cérémonie, par la raison, qu'ayant, par sa dignité, la préséance sur tous les autres, il n'y a aucun inconvénient à ce qu'il porte un costume différent ; tandis que, dans le cas contraire, il serait choquant de le voir, revêtu des insignes de la prélature, siéger ou marcher après d'autres qui portent un costume inférieur (1).

(1) Riganti, dissert. VIII, n. 21 et suiv.

(2) Si un protonotaire est en même temps vicaire général, il prend non le costume prélatial, mais celui de vicaire général, selon la coutume des lieux, lorsqu'il assiste l'évêque dans ses fonctions épiscopales.

(3) Riganti, dissert. VIII, n. 28, où il cite Barbosa : *de Canonicis*, c. XVIII, n. 37. — Congreg. Rit., 14 janvier 1612 et 11 décembre 1607.

§ IV. — Priviléges des protonotaires *ad instar*.

Nous avons dit plusieurs fois que les protonotaires *ad instar* jouissent de tous les priviléges accordés aux participants, sauf la participation telle que nous l'avons expliquée, et les modifications apportées à quelques-uns de ces priviléges par la constitution de Pie IX. Donnons-en ici une preuve nouvelle et authentique par la traduction littérale du bref suivant, de date très-récente, qui nomme un protonotaire *ad instar*.

« Pie IX, à notre cher fils N...., salut et bénédiction apo-
« stolique. A l'exemple de nos prédécesseurs, nous nous plai-
« sons à honorer et à favoriser par des témoignages particu-
« liers de notre bienveillance pontificale les ouvriers fidèles
« qui travaillent courageusement à la vigne du Seigneur. Or,
« nous avons appris par le grave témoignage de l'évêque de
« N...., que, issu d'une famille des plus honorables, et ap-
« pelé au service du Seigneur, vous vous dévouez avec un
« grand zèle au salut éternel des âmes, en même temps que
« vous vous faites remarquer par toutes les vertus qui convien-
« nent à un ecclésiastique. C'est pourquoi nous avons pris la
« détermination de vous élever à un rang distingué qui soit
« la récompense de vos vertus et un témoignage de nos sen-
« timents affectueux à votre égard. Voulant donc vous dé-
« cerner un honneur tout spécial, vous absolvant et vous
« déclarant absous, seulement pour l'effet des présentes, de
« toutes sentences d'excommunication, de suspense et d'in-
« terdit, ou autres peines ou censures ecclésiastiques, portées
« de quelque manière et pour quelque cause que ce soit, dans
« le cas que vous en auriez encouru quelques-unes, de notre
« autorité apostolique, et par la teneur des présentes, nous

(1) Riganti, dissert. VIII, n. 32 et 33, s'appuyant notamment sur l'autorité de Gavantus au mot *Protonotaire*.

« vous établissons, constituons et déclarons protonotaire « apostolique à l'*instar* des participants. En conséquence, « nous vous déférons tous et chacun des droits, honneurs, « priviléges, prérogatives, indults, dont usent et jouissent tous « ceux qui sont revêtus du même titre, particulièrement « d'après notre constitution récemment publiée, concernant « le collége des protonotaires. Nous voulons cependant qu'a- « vant de commencer à user des bénéfices de cette conces- « sion, vous fassiez, entre les mains d'une personne constituée « en dignité ecclésiastique, la profession de foi, selon les ar- « ticles formulés par le Saint-Siége apostolique, et que vous « prêtiez le serment prescrit et dans la forme accoutumée.

« Donné à Rome, à Saint-Pierre, sous l'anneau du pêcheur, « le 8 juin de l'année 1860, la quatorzième de notre ponti- « ficat.

« V. Card. MACCHI. »

Le susdit bref a été enregistré aux archives du collége des protonotaires apostoliques le 1er juin 1862.

Quelles sont maintenant les modifications apportées par Pie IX aux priviléges des protonotaires *ad instar?* Elles portent sur trois points, et nous voulons les indiquer tout d'abord. Précédemment, ces prélats, de même que les participants, 1° étaient exempts de la juridiction des Ordinaires; 2° ils avaient le privilége de l'autel portatif; 3° ils pouvaient officier avec tous les insignes pontificaux, même dans les cathédrales, avec l'agrément des évêques, s'ils étaient présents, et sans cet agrément, s'ils étaient absents : trois prérogatives assurément très-considérables. Pie IX supprime la première et modifie les deux autres de la manière suivante. L'illustre Pontife s'exprime ainsi dans sa constitution *Quamvis peculiares :*

« Et comme les Pontifes romains eurent coutume, outre les « sept protonotaires communément appelés participants, de

« conférer le même honneur à d'autres ecclésiastiques qui, sans « être du nombre des participants, sont censés à l'instar des « participants, afin d'établir une plus grande différence entre « eux, nous voulons et ordonnons que.... les protonotaires *ad* « *instar*, tant ceux qui ont déjà reçu cet honneur que ceux qui « le recevront à l'avenir, soient soumis aux Ordinaires des « lieux, selon les règles communes du droit, et nous les sou- « mettons absolument à la juridiction des Ordinaires par la « teneur des présentes ; et conséquemment, ils ne pourront « jamais sans leur assentiment exercer les pontificaux. En « outre (il s'agit ici de l'autel portatif)..., quant aux protono- « taires à l'instar des participants, déjà créés ou qui le seront « à l'avenir, nous leur retirons le privilége de l'autel portatif, « et nous leur accordons seulement l'indult d'un oratoire privé, « que l'ordinaire visitera et approuvera, et dans lequel ils « pourront librement, en présence de leurs parents et alliés « qui habitent avec eux et des personnes de leur service, « même aux fêtes les plus solennelles, célébrer ou faire célé- « brer la messe par un prêtre séculier ou régulier qui soit « approuvé (1). »

Sur ce texte, il est à propos de faire remarquer de nouveau que trois priviléges seulement ont été, l'un supprimé, les deux autres modifiés ; que le souverain Pontife pouvait en supprimer ou modifier un plus grand nombre ; que, par conséquent, tous ceux dont il n'est pas parlé sont maintenus, et que, en dehors de ces trois exceptions, les protonotaires *ad instar* continuent à jouir des autres priviléges, préséances et prérogatives des participants, si ce n'est la participation aux revenus, comme il a été dit déjà plusieurs fois.

Aux deux pièces que nous venons de citer, ajoutons-en une

(1) On devra remarquer que N. S. P. le pape Pie IX ne parle pas dans sa Constitution, des protonotaires titulaires, par la raison que Pie VII avait déjà réglé ce qui les concerne.

troisième, le sommaire des priviléges des protonotaires apostoliques *ad instar*, extrait des archives du collége des protonotaires participants. La copie que nous en avons sous les yeux, et que nous traduisons littéralement, a été délivrée le 1er juin 1862, par le secrétaire du collége des protonotaires participants, et munie du sceau dudit collége. Elle a donc toute l'authenticité et l'autorité désirables.

Protonotaires apostoliques *ad instar participantium*.

« 1° Ils sont les familiers du souverain Pontife et prélats de « sa maison, de telle sorte néanmoins qu'ils demeurent sou- « mis à la juridiction des Ordinaires.

« 2° Dans les cavalcades pontificales, ils se revêtent du « rochet, de la *cappa*, de la *mantelletta* et du *mantellone*.

« 3° Ils portent la soutane noire à la mort du souverain « Pontife, et ils reprennent le violet après l'élection de son « successeur.

« 4° Dans les cavalcades pontificales, ils suivent immédia- « tement les évêques assistants au trône, mais ils ont le pas « sur les évêques non assistants au trône, parce que ceux-ci « sont revêtus seulement de la mantelletta.

« 5° Dans la chapelle papale, ils sont placés après les car- « dinaux-diacres, c'est-à-dire derrière le banc de leurs Émi- « nences.

« 6° Si, lorsque le Pape tient chapelle, les protonotaires « participants manquaient, ils les remplaceraient dans leur « rang et leurs fonctions, et ils jouiraient du privilége de « prendre place sur la banquette des évêques et à leur suite, « s'il n'y avait qu'un seul protonotaire.

« 7° Hors de Rome, ils peuvent, dans les solennités, revêtir « tous les pontificaux, après avoir obtenu néanmoins le con- « sentement des Ordinaires.

« 8° A Rome et hors de Rome, soit dans les collégiales,

« soit dans les églises cathédrales et patriarcales, ils ont la « préséance sur tous les chanoines et dignitaires, à l'exception « des évêques (1).

« 9° Par là même qu'ils sont protonotaires, ils sont aussi « référendaires de l'une et de l'autre signature.

« 10° Ils ont le droit d'user du chapeau pontifical et semi- « pontifical, orné de cordons et de glands de soie rose ; ils « portent aussi le chapeau ordinaire avec cordons et glands « de même couleur.

« 11° Ils ont l'indult pour un oratoire privé, qui doit être « visité et approuvé par l'évêque, et dans lequel, aux jours « les plus solennels, ils peuvent célébrer eux-mêmes la messe « ou la faire célébrer par un prêtre quelconque, séculier ou « régulier, de quelque Ordre que ce soit, pourvu qu'il soit « approuvé ; et cela, en présence de leurs parents et alliés qui « demeurent avec eux, et de leurs domestiques.

« 12° Dans cet oratoire, ils jouissent des indulgences que « l'on peut gagner à Rome, en visitant les églises sta- « tionales.

« 13° En l'absence du protonotaire, on peut célébrer la « messe dans le même oratoire, pourvu qu'une des personnes « indiquées dans l'article 11 soit présente, et que le protono- « taire lui-même n'ait pas changé de domicile, ou qu'il ne « veuille pas user ailleurs du privilége de l'oratoire privé.

« 14° Ils ont le droit de tester et de disposer entre vifs, « jusqu'à la concurrence de six mille ducats d'or de la Chambre « apostolique.

« De la Secrétairerie du collége des protonotaires, du « nombre des participants, le 1er juin de l'année 1862.

« Joseph Bernardini, secrétaire du collége. »

(1) D'après cet article, on devrait appliquer, ce nous semble, aux protonotaires *ad instar*, ce qui est dit des participants au Cérémonial des évêques, liv. Ier, chap. XIII, n. 13, et chap. XXIII, n. 29.

Dans cette énumération, on a retrouvé la plupart des priviléges que nous avons indiqués plus haut, et qui ont ici leur sanction. Mais il en est un sur lequel nous devons nous arrêter et donner des explications : c'est celui de pouvoir officier aux fêtes solennelles avec tous les pontificaux (1). Les protonotaires *ad instar* peuvent donc en user à deux conditions, la première, d'avoir obtenu la permission de l'évêque diocésain ; la seconde, d'observer les règles prescrites par le décret d'Alexandre VII concernant les prélats inférieurs aux évêques (2). Ces règles sont les suivantes :

1° L'autel sur lequel ils célèbrent ne doit point avoir de septième candélabre. — 2° Ils peuvent avoir un trône mobile et simple, recouvert d'un voile de la couleur conforme à celle de la fête, sans ornements précieux. — 3° Le siége ne doit avoir que deux degrés ; il est placé du côté de l'épître, et le baldaquin qui le surmonte doit être simple aussi. — 4° On prépare du côté de l'épître une petite table pour y placer les objets nécessaires à la messe. — 5° Ils ne peuvent officier pontificalement que dans les fêtes solennelles (3) : ils s'abstiennent des *pontificalia* aux offices et messes de morts. — 6° En se rendant à l'église pour officier pontificalement ou en quittant l'autel après la messe, ils ne sont pas, comme les évêques, accompagnés par les chanoines, et ils ne bénissent pas non plus le peuple en cette circonstance. — 7° Outre le diacre de l'évangile et le sous-diacre de l'épître, ils peuvent avoir comme assistants

(1) C'est-à-dire avec tous les insignes dont les évêques usent en pareille circonstance : *Omnia pontificalia*. Il n'y a aucune exception dans la concession *Omnia*. Or, on sait que les pontificaux sont : la crosse, la mître, la croix pectorale, l'anneau, les tunicelles, les bas et sandales de la couleur du jour.

(2) *Analecta*.

(3) Il n'y a aucune restriction pour le nombre de fois qu'ils peuvent officier pontificalement dans le cours d'une année : la Constitution de Pie IX dit seulement *in solemnibus*, et par solennités, on entend non-seulement celles qui sont de précepte, mais celles aussi qui sont de circonstance, telles que la fête d'un patron ou la dédicace d'une église.

deux autres diacres en dalmatique, un prêtre assistant, et les chapelains nécessaires pour porter les insignes. Six chanoines parés, deux en chappe, deux en chasuble et deux en tunique, peuvent assister sur des bancs couverts d'un drap vert. — 8° Il est défendu aux prélats inférieurs aux évêques, à moins d'un privilége spécial du Saint-Siége, de se servir d'une mitre précieuse, c'est-à-dire ornées de pierreries ; mais elle peut être brodée, même en or. — 9° A la crosse une bandelette blanche doit être attachée au-dessous de la volute (1). — 10° Ils ne donnent la triple bénédiction que dans les messes et offices où ils officient pontificalement, et ils s'en abstiennent quand l'évêque est présent. — 11° Il ne leur est pas permis de porter les *insignia pontificalia* dans les processions qui ont lieu hors des églises (2).

Aux saluts du Saint-Sacrement, ils prennent le rochet et l'aube sous la chape.

Un protonotaire *ad instar* a-t-il la faculté d'avoir un prie-Dieu paré lorsqu'il porte l'habit de sa dignité, c'est-à-dire la soutane violette et la mantelletta ? Oui ; mais il convient que l'ornement de ce prie-Dieu diffère un peu de celui de l'évêque. Un décret de la congrégation du cérémonial, du 25 novembre 1742, défend aux prélats d'entrer sans l'habit de leur dignité dans les églises publiques lorsqu'il s'y fait quelque cérémonie (3).

Pour la célébration de la messe basse, les protonotaires *ad instar* peuvent-ils prendre et déposer les ornements à l'autel, avoir deux assistants, et se servir du canon, du bougeoir, et de l'aiguière pour se laver les mains ? Le rédacteur des *Analecta* leur refuse ce privilége, et sur ce point, comme pour beaucoup

(1) Baculum pastoralem velo albo appenso deferant (déc. d'Alexandre VII). Quoique l'on puisse dire que la crosse ne soit pas absolument comprise parmi les pontificaux, on voit cependant qu'elle est formellement concédée par le décret susdit aux prélats dont il s'agit.

(2) *Analecta*.

(3) *Analecta*.

d'autres, lorsqu'il cite des décisions, souvent il ne parle que d'un *protonotaire,* sans dire de quelle classe il s'agit : de là, les confusions et les erreurs que nous avons déjà signalées. Pour nous, nous affirmons que ce privilége existe ; et voici les preuves que nous en donnons.

D'abord, la restriction faite dans la constitution de Pie VII, où il n'est question que des protonotaires titulaires, permet de conclure que les autres protonotaires apostoliques jouissent de ce privilége. De plus, il a été dit déjà plusieurs fois, et tous les auteurs l'admettent en principe, que les protonotaires *ad instar* ont les mêmes honneurs et prérogatives que les participants, à l'exception de ce qui est propre à la participation et des modifications apportées par Pie IX. Or dans la constitution de l'illustre Pontife, il n'est fait aucune réserve à cet égard. En outre, le rédacteur des *Analecta* convient qu'à Rome même, où le clergé est généralement très-versé dans les rubriques et les cérémonies, et où les droits de chaque prélature sont parfaitement connus, bien mieux encore, sous les yeux du Pape et des Congrégations romaines, les protonotaires participants ont coutume d'user du privilége dont il s'agit, quoique l'auteur ne sache pas, avoue-t-il, s'en bien rendre compte. Eh bien ! il en est de même des protonotaires *ad instar*. Nous apportons à l'appui de notre affirmation un fait qui s'est passé sous nos yeux. Un protonotaire se présente à la sacristie d'une église de Rome, avec l'intention de célébrer la sainte messe. Il était français, non participant, mais *ad instar*. Il portait le costume de ville, c'est-à-dire la soutane *filettata*, le chapeau avec cordon rose et le manteau violet. Sans autre explication, à la seule vue des insignes de sa dignité, on s'empresse d'apporter un coussin sur un prie-Dieu, on lui donne à laver les mains dans un bassin d'argent, deux ecclésiastiques l'assistent en *cotta :* on place sur l'autel, le bougeoir (1) et le

(1) Le secrétaire du collége des protonotaires, consulté sur ce sujet, a répondu que ceux *ad instar* avaient ce privilége, si ce n'est qu'à une

canon à l'usage des prélats : on lui donne à laver les mains au lavabo et après la communion. Nous pourrions citer d'autres faits analogues. Il est vrai que le protonotaire dont nous parlons avait pris les ornements à la sacristie, par la raison qu'il était en habit de ville ; mais il se fût revêtu à l'autel si, comme il est prescrit pour cela par le cérémonial, il avait eu l'habit de chœur, à savoir : le rochet et la *mantelletta* sur la soutane violette. Nous citons ce seul fait entre cent autres qui constatent ce qui se pratique à Rome. Sans doute les protonotaires peuvent ne pas user toujours de ce privilége, et par le fait, la plupart n'en usent pas journellement pour la messe privée : communément, ils se réservent pour les circonstances plus solennelles ; mais le droit n'existe pas moins, et nous pensons l'avoir suffisamment établi. Ils ont droit aussi d'avoir quatre cierges à l'autel, et un carreau pour s'agenouiller.

Les protonotaires *ad instar* peuvent-ils porter habituellement l'anneau, et le conserver en disant la messe? D'abord, quant à la question en général, le droit de porter l'anneau semble résulter des fonctions mêmes des protonotaires. Ils sont chargés de rédiger les actes les plus importants et de leur imprimer un caractère d'authenticité. Sixte V veut qu'on ajoute foi par tout le monde à un acte signé par un protonotaire et scellé de son sceau ; et cela, nous l'avons dit plus haut, n'a pas été révoqué. Ils doivent donc toujours porter sur eux le sceau à apposer à ces actes. Or, anciennement, le sceau n'était que l'anneau timbré du chiffre du signataire, ou d'un symbole adopté par lui. Nous avons dit précédemment que les anciens patriarches de Constantinople instituaient les notaires de leur église ou cartophylaces, en leur

messe basse célébrée en présence de l'évêque diocésain ils ne se servent pas du bougeoir; mais ils en usent en toute autre circonstances et lorsqu'ils officient pontificalement, comme il a été dit. D'après une réponse toute récente de Rome, le décret d'Alexandre VII ne s'applique pas à eux.

suspendant un cachet et un anneau au cou, considérant ainsi l'anneau comme l'attribut du protonotaire.

Il le porte encore à un autre titre ; car il est de droit docteur, et il peut créer des docteurs dans les conditions réglées par les constitutions. Gavantus, parlant du titre qu'on doit donner dans un synode à un protonotaire : *Multum reverendus dominus*, ajoute qu'à ce titre il faut joindre : *utriusque juris doctor* et *protonotarius apostolicus*. Or, on sait qu'Eugène III a autorisé les docteurs à porter l'anneau, et l'auteur des *Origines et raisons de la liturgie* cite à ce sujet un décret de la Sacrée Congrégation des évêques et réguliers.

Riganti a traité longuement cette question qu'il décide affirmativement, et il cite, à l'appui de son opinion, de nombreuses autorités qu'il serait trop long de relater ici (1). Faber, dans son traité des Protonotaires, donne la même solution sur le droit qu'ils ont de porter l'anneau, même *cum gemma* (2). Enfin, la défense que le décret de Pie VII fait aux protonotaires titulaires de porter l'anneau à la messe prouverait qu'ils ont le droit de le porter ailleurs; à plus forte raison doit-il en être ainsi des protonotaires participants et de ceux *ad instar*, qui sont d'un ordre supérieur.

Il s'agit maintenant de savoir si l'anneau leur est interdit pendant la messe basse; car, quand ils célèbrent pontificalement, cela n'est contesté par personne. La défense n'est pas douteuse pour les protonotaires honoraires, et elle est récente; car un décret de la Sacrée Congrégation du 21 août 1621 avait excepté l'anneau d'or sans pierreries (3) : *Potest in missis ges-*

(1) Dissert. x, n, 264 à 285. Il fait observer que les protonotaires ne portent pas l'anneau le vendredi saint, à cause du deuil solennel de ce jour. Comme les autres prélats, ils gardent le violet, mais ils prennent des bas et un collet noirs.

(2) Chap. vi, n. 23.

(3) M. l'abbé Pelletier, chanoine d'Orléans, dans un article inséré dans le journal de la localité, se trompe en prétendant que l'anneau d'or est un insigne qui appartient également aux chanoines des églises cathédrales.

tare annulum, sed sine gemma. Mais cette défense ne concerne pas les protonotaires *ad instar*. Les participants en usent à Rome (1) : ceux *ad instar*, qui leur sont assimilés pour tous les priviléges qui n'ont cas été révoqués, peuvent donc en user de même. Nous ne trouvons nulle part une interdiction qui leur soit formellement appliquée. Toutefois, ils ne font pas baiser l'anneau en donnant la communion.

Qu'on nous permette de poser encore une question qui est souvent faite ailleurs, et qu'il nous paraît, pour cette raison, à propos de résoudre. Les protonotaires *ad instar* ont-ils droit au titre honorifique de *Monseigneur*? Cela n'est pas douteux ; on le leur attribue à Rome, et il serait puéril de prétendre que le mot italien *Monsignor* ne signifie pas *Monseigneur* en français. Comment le traduirait-on autrement ? Ajoutons que, dans *l'Annuaire pontifical*, édité officiellement, chaque année, à l'imprimerie de la Chambre apostolique, on trouve la nomenclature de toutes les dignités ecclésiastiques, depuis le sacré Collége des cardinaux jusqu'à la dernière prélature, avec les noms des titulaires. Or, voici ce qu'on lit en tête de chaque catégorie. Pour les cardinaux : *Eminentissimi et Reverendissimi Signori Cardinali;* pour les patriarches, archevêques et évêques : *Illustrissimi et reverendissimi Monsignori;* pour les protonotaires apostoliques participants et surnuméraires ou *ad instar* : *Monsignori*. Or, nous demanderons encore comment traduire différemment *Monsignori* d'un côté et d'un autre. Il est vrai que, selon l'usage en France, quand on emploie le titre de *Monseigneur* tout seul, et en parlant à la troisième personne, on l'entend toujours de l'évêque diocésain, tandis que quand on parle d'un prélat inférieur, on ajoute toujours le nom de la personne. Aussi ne

La Constitution du 19 juin 1818 parle bien des chapitres qui jouissent de ce droit, mais seulement en vertu d'un indult apostolique, et non pas d'une manière générale.

(1) *Analecta*.

saurait-il y avoir de confusion, ni de diminution d'honneur pour les évêques. Sans doute, la discrétion et la modestie conseilleront aux prélats inférieurs de ne pas exiger le titre dont il s'agit; mais ils ont droit de le prendre et de le recevoir. Ajoutons que la qualité de Monseigneur n'emporte pas pour les protonotaires celle de *Votre Grandeur* : cette dernière n'appartient qu'aux évêques. On peut seulement attribuer aux protonotaires celle de *Révérendissime*, d'après Gavantus cité plus haut : *Multum reverendus Dominus.*

Comme les protonotaires participants, ceux *ad instar* ont le droit de faire graver et dessiner leurs armes, soit de famille, soit d'adoption Elles sont surmontées du chapeau prélatial, avec les cordons entrelacés, terminés par trois glands. Les évêques ont quatre glands, les archevêques cinq, les cardinaux six. Les prélats inférieurs aux protonotaires n'en ont que deux. Il y a donc toujours distinction, et jamais confusion de rang et de dignité.

Les protonotaires *ad instar* jouissent, en outre et à plus forte raison, des priviléges qui peuvent être attribués aux titulaires.

Pour nous résumer sur ces diverses questions, nous ferons remarquer que le rédacteur des *Analecta* reconnaît lui-même, avec tous les auteurs, que les protonotaires *ad instar* ont toujours été considérés comme jouissant de tous les priviléges des participants, et nous affirmons qu'ils en jouissent encore aujourd'hui, sauf, nous le répétons, les trois restrictions apportées par Pie IX, dont il importe, pour être dans le vrai, de bien comprendre la constitution, d'ailleurs si claire. L'illustre Pontife n'a voulu qu'établir une différence plus grande entre les deux premières classes de protonotaires. Il n'avait donc pas à s'occuper des titulaires, puisque Pie VII avait déjà réglé ce qui les concerne, comme nous allons l'exposer (1). Maintenant, qu'il y ait eu quelques prétentions individuelles exagérées et sans fondement, cela peut être, et

s'explique par l'ignorance ou la faiblesse humaine. Nous ne pensons pas devoir les indiquer pour nous donner la facile satisfaction de les combattre. Nous avons voulu être exacts, ne rien dire que de certain, déclarant nous-même que ce qui est en dehors des droits, prérogatives et priviléges ci-dessus établis, ne nous paraît pas admissible.

L'abbé Renaud.

DE LA CONFESSION DES ENFANTS.

I.

Les petits enfants sont la portion choisie du troupeau de Jésus-Christ. Bienheureux ceux qui n'ont pas encore terni cette blanche robe d'innocence reçue au saint Baptême ! Mais bientôt à leur tour, ils éprouveront les orages soulevés par les passions naissantes. La tentation se présentera sous toutes les formes, et peut-être, hélas ! pourra-t-on dire de beaucoup d'entre eux ce que saint Augustin disait de lui-même en faisant un retour sur ses premières années : *Tantillus homo et tantus peccator !*

Autrefois, on veillait avec soin sur l'enfant dans la famille. On lui inculquait de bonne heure les leçons et la pratique de la piété chrétienne : on respectait son innocence : on prenait soin que rien ne vînt la ternir. Et un poëte payen n'a-t-il pas dit lui même :

Maxima debetur puero reverentia ?

Maintenant, le monde est tout entier à ses plaisirs ou à ses affaires. Les parents oublient que la paternité leur confère une mission. Trop souvent étrangers eux-mêmes aux sentiments de la foi, plus souvent encore éloignés de la pratique des devoirs du chrétien, comment auraient-ils à cœur de former leurs enfants à la piété? Comment cela leur serait-il possible, quand même une heureuse contradiction les y porterait? Les leçons que l'exemple n'appuie pas sont bien faibles : on ne parle d'ailleurs avec force et persuasion que quand on est soi-même touché et convaincu.

Puis, la corruption qui déborde partout atteint même l'enfance. On ne la traite pas avec le respect qui lui est dû : on n'étend pas sur elle cette sollicitude qui est nécessaire à sa faiblesse. Aujourd'hui, beaucoup d'enfants *savent tout* à un âge qu'une heureuse ignorance devrait protéger longtemps encore. Que peut-on attendre de la génération qui s'élève, si elle est dès le berceau livrée au vice et à tous ses ravages?

Les maîtres chrétiens et les pasteurs des âmes ont à lutter contre ces causes de démoralisation que nous pouvons à peine indiquer. Ils doivent unir leurs efforts pour arracher au démon ces pauvres petites âmes. C'est le seul moyen qui se présente pour régénérer la société, pour lui infuser de nouveau l'esprit chrétien : cultiver les enfants qui grandiront à leur tour et qui seront un jour la société. Mais parmi les moyens qui s'offrent à eux pour mener à bonne fin cette grande œuvre, il n'en est point de plus nécessaire et de plus efficace que la fréquentation des sacrements de Pénitence et d'Eucharistie Si nos enfants ne vont puiser souvent à ces sources de vie pour s'y purifier et s'y retremper, tenons pour certain qu'ils nous échapperont. Il faut en particulier qu'ils contractent de très-bonne heure, dès l'âge de 6 ou 7 ans, l'habitude de se confesser, d'abord parce que la confession est pour eux nécessaire et obligatoire dès qu'ils ont atteint l'âge de raison, mais aussi parce qu'ils auront moins de peine à s'y faire dans ces premières années, et que ce qui coûte ordinairement beaucoup quand on commence, devient plus tard comme un besoin.

Une autre considération à faire valoir en faveur des confessions assez fréquentes dans cette première période, de 7 à 10 ans, c'est que beaucoup d'enfants échappent autrement à notre ministère. Je ne parle pas seulement de ces enfants plus ou moins abandonnés, qui courent les rues : ceux-là, nous aurons toujours beaucoup de peine à les avoir, mais enfin un zèle industrieux peut encore y parvenir, surtout dans les paroisses qui ne sont pas très-populeuses. Je veux parler aussi de ceux qui fréquentent des écoles où la religion n'occupe qu'une place officielle, et où malheureusement l'indifférence religieuse est le fond de l'éducation. Là encore, les soins du prêtre et du confesseur sont bien néces-

saires : lui seul peut veiller sur ces malheureux enfants et les sauver quelquefois du plus triste naufrage.

A une certaine époque, les petits enfants étaient bien négligés. Dans beaucoup de contrées de la France, on ne les confessait pas du tout avant la première communion. Que dis-je? On n'administrait même pas les sacrements à ceux qui mouraient à l'âge de 9, 10 ans, et plus! Ce sont des faits qui paraîtront à peine croyables à beaucoup de lecteurs : plaise à Dieu qu'ils ne se renouvellent nulle part!

Si l'on ne se laisse plus égarer à ce point par de funestes théories, ou par une négligence plus coupable encore, n'est-il pas vrai que l'on commence assez souvent trop tard à confesser les petits enfants? On en rencontre à 8 et 9 ans qui ne se sont pas encore approchés du tribunal de la Pénitence. D'autres confesseurs entendent à la vérité ces jeunes enfants, mais ils ne leur donnent jamais l'absolution. Quel que soit l'état de leur conscience, ils attendent pour les absoudre le moment de la première communion. C'est là un second abus presque aussi funeste que le premier. Car enfin, les enfants restent dans leur péché, et ils sont privés de la grâce du sacrement. Quelle responsabilité pour le confesseur, s'ils venaient à mourir en cet état! Et quel dommage il leur cause de toute manière en les privant de la grâce sacramentelle, en les laissant croupir des années peut-être dans l'éloignement et la disgrâce de Dieu, en les privant des mérites qu'ils auraient pu amasser! Est-il étonnant après cela que ces pauvres enfants ne se soutiennent pas, et qu'au lieu de se guérir, leurs plaies s'enveniment? On leur ferme les sources du salut.

Sans doute, pour bien confesser les petits enfants et les disposer à recevoir avec fruit l'absolution, il faut se donner de la peine, et beaucoup de peine. Ce ministère est bien plus difficile, à certains égards, que celui que nous remplissons auprès des grandes personnes. Mais le prêtre, le pasteur des âmes, se doit à tous sans exception, aux petits comme aux grands : il rendra compte de toutes les âmes qui lui sont confiées. Un saint missionnaire, le P. Van de Kerckhove (1), cite

(1) *Manuale Missionum*, p. 46. — Ce livre, fruit d'une longue expérience dans les travaux du saint ministère, ne sauraient être trop recommandé,

à ce sujet le passage suivant, qui résume la doctrine des théologiens (V. Gobat, Soprer, Lessius, saint Liguori, etc.) :

« Pastor qui passim pueros non absolvit nisi ad tempus primæ « communionis, fit reus : 1° violatæ justitiæ, negans sacramentum ex « justitia debitum; 2° violati præcepti confessionis annuæ; 3° peri- « culi salutis puerorum ; 4° omnium peccatorum quæ pueri ex defe- « ctu gratiæ sanctificantis committere solent. » (Concurs. Mechlin., 1753, petit. 7, quæst. 2.)

Un prêtre embrasé d'un véritable zèle, un prêtre qui aime les âmes, consacrera volontiers tous ses soins aux plus jeunes enfants dans le saint tribunal. Il est le ministre, et il doit être l'imitateur de celui qui a dit : *Sinite parvulos ad me venire.* Il se dévouera volontiers pour ces chères petites âmes, persuadé qu'il n'y a pas de ministère plus fructueux et auquel il puisse mieux employer son temps.

Répétons-le, la situation s'est améliorée en France; on s'occupe beaucoup plus des enfants. Tout n'est pas fait, cependant, et ce qui le prouve, c'est la lettre écrite à ce sujet par S. Em. le cardinal Antonelli au nom du souverain Pontife (1). Certaines informations, provenant d'une source sérieuse, étaient parvenues à Rome, concernant « la manière insuffisante dont, en certaines parties de la France, les soins spirituels sont donnés aux jeunes enfants *avant* et *après* leur première communion ». On avait représenté, entre autres choses, « qu'avant le temps de la première communion, on refuse aux jeunes enfants l'absolution sacramentelle, les laissant ainsi, on ne saurait dire en vertu de quels principes théologiques, jusqu'à l'âge de douze et même quatorze ans dans un état vraiment dangereux au point de vue spirituel » On avait peine à croire à des faits tellement graves, quoique le

non seulement aux missionnaires, mais aux pasteurs des âmes. C'est un volume grand in-12, publié à Gand en 1866. La première partie (1-98) contient des avis généraux sur les missions et sur la manière de les organiser. On y trouve d'excellentes choses sur la prédication et sur la confession. Dans la seconde partie (99-408) l'auteur passe en revue les sujets que l'on peut traiter dans les missions : il les explique en fournissant les matériaux et les citations convenables pour les développer.

(1) V. *Revue*, tom. XIV (IVe de la nouvelle série), p. 220 s.

rapport provînt d'une source autorisée. « Mais les renseignements qui ont été pris successivement, afin de mieux constater l'existence et la portée des inconvénients signalés, ont prouvé qu'au moins dans une certaine mesure ils étaient fondés. C'est pourquoi, continue Son Éminence, le Saint-Père, désireux de voir modifier un système si mal entendu et si préjudiciable aux intérêts spirituels des jeunes enfants, m'a chargé d'appeler sur cet abus l'attention de Votre Seigneurie illustrissime et révérendissime, et celle de quelques-uns de ses plus zélés collègues, et de la prier d'employer son influence et son autorité, particulièrement auprès des prélats ses suffragants, afin de parvenir à réformer, dans un sens plus conforme à l'esprit et à la discipline de l'Église, ce défectueux système de soins spirituels à l'égard des enfants, système dont (on se l'imagine bien) sont trop disposés à profiter bon nombre de pères de famille, qui ont peu ou point de souci de l'éducation spirituelle de leurs enfants. En introduisant dans certaines parties de la France la méthode régulière, conforme à la discipline générale de l'Église, qui consiste à admettre même les jeunes enfants à une juste fréquentation des sacrements, on peut avec raison augurer que, de proche en proche, la même méthode s'étendra aux autres contrées, et qu'ainsi on verra bientôt cesser ce déplorable inconvénient. »

En voilà suffisamment sur l'obligation de confesser les jeunes enfants, et de les absoudre au moins de temps en temps, aussitôt qu'on peut les disposer à recevoir ce bienfait de l'absolution. Voyons maintenant quelle est la marche à suivre dans l'exercice de ce ministère.

II.

Je ne puis mieux faire ici que de citer les règles de conduite tracées par le P. Van de Kerckhove. Elles sont, comme il le dit lui-même, le résultat d'une expérience de 40 années dans les missions, et il ne les a écrites qu'après s'être recommandé à Dieu par de ferventes prières (1).

« 1° Quater ad minus in anno vocabuntur pueri et puellæ, in ecclesia ab invicem separati. Venient autem tribus successive diebus.

(1) *Manuale missionum*, p. 47.

« 2° Prima die a 7° circiter usque ad nonum annum inclusive ; secunda ab anno 10° omnes qui inscripti non sunt pro prima communione ; tertia omnes inscripti. (Hæc ultima classis posset utiliter sexies in anno venire.) »

Arrêtons-nous un moment et faisons quelques réflexions.

Cette division des enfants en trois catégories a son utilité : elle facilite la tâche du confesseur en la partageant et en y mettant un certain ordre qui lui permet de s'y mieux retrouver.

On prendra donc à un jour distinct, soit avant, soit après les autres, les enfants qui se disposent prochainement à la première communion. Ceux-ci, le P. Van de Kerckhove désire qu'on les confesse six fois dans l'année, c'est-à-dire tous les deux mois. C'est le moins qu'on puisse faire assurément dans cette période de préparation à l'acte le plus important de la vie du chrétien. C'est même peu, si l'on y réfléchit, et sans doute le pieux missionnaire se contente de cela par la seule crainte de n'obtenir pas davantage. Les statuts synodaux du diocèse de Cambrai, reproduisant une disposition du concile de Bordeaux de 1850, s'expriment ainsi à l'égard des enfants que l'on prépare à faire leur première communion dans l'année : « *Semel saltem in mense* illos ad sacrum tribunal excipiant, aut excipiendos curent (parochi), eoque frequentius quo magis instat communionis tempus (1). »

Ainsi donc la communion de tous les mois *au moins* est prescrite dans l'année qui précède la première communion. Nous croyons que c'est une règle excellente à suivre, là même où elle n'est pas établie comme obligatoire par l'autorité diocésaine.

Les enfants qui ne se préparent pas encore immédiatement à la première communion, peuvent être partagés en deux classes. L'une comprendra les enfants qui sont à peu près sur la limite de l'âge de raison, qui n'ont pas encore peut-être la pleine et complète intelligence de ce qu'ils font ; la seconde renfermera les enfants chez lesquels la raison est déjà plus développée. La première classe s'étend depuis sept ans

(1) *Statuta synodalia archidiœceseos Cameracencis* (Cameraci, 1856), n. 171, p. 143.

environ jusqu'à 9 ans comme limite extrême ; la seconde comprendra les enfants de 10 ans et au-dessus, dit le P. Van de Kerckhove. Cette dernière époque est peut-être un peu tardive. Chez nous les enfants de 10 ans se préparent généralement à faire la première communion dans l'année. Il semble qu'il faudrait ranger dans cette seconde classe des enfants intelligents et plus formés ceux de 9 à 10 ans ou environ.

Ceci posé, la confession doit avoir lieu tous les trois mois pour les enfants de la première catégorie (7-9 ans). Pour ceux-là au moins, la confession trimestrielle semble suffire ; s'il y a lieu de faire quelquefois une exception, c'est au confesseur à en juger D'ailleurs, les nombreuses occupations du ministère dans beaucoup de paroisses ne permettraient peut-être pas de faire davantage.

Mais pour les enfants de la seconde catégorie (9-10 ans), pour ceux chez lesquels l'intelligence est déjà plus ouverte, qui sont plus capables d'efforts volontaires et qui aussi peuvent être tombés dans de plus grandes fautes, peut être dans de mauvaises habitudes, pour ceux-là suffit-il de s'approcher tous les trois mois du saint tribunal? Évidemment, c'est peu. A ceux-ci nous appliquerons les réflexions suivantes d'un estimable ouvrage :

« Il nous semble que dans l'intérêt des enfants et même celui des confesseurs, s'ils veulent s'éviter beaucoup de peine, la confession mensuelle vaut beaucoup mieux sous tous les rapports (que la confession trimestrielle)... Et d'abord, le confesseur a deux rôles dans le saint tribunal : *Meminerit confessarius se judicis pariter et medici personam sustinere.* Ce médecin, qui est en même temps un pasteur et un père, doit connaître ses brebis, ses enfants. Comme juge, il doit savoir leurs fautes, mais comme ami et gardien de leurs âmes, il doit en connaître tous les replis. Or, comment aura-t-il cette connaissance dans des confessions si rares, qu'elles ne reviennent que tous les deux ou trois mois ? Il doit connaître le tempérament de son petit pénitent, la tournure de son caractère, les développements progressifs de son intelligence, quelles sont les passions naissantes que la nature ou les circonstances font croître en lui. Or, tout cela peut-il se faire dans des

entretiens qui ne reviendraient que tous les trois mois environ (1)? »

L'auteur insiste ensuite sur les avantages que présente la confession mensuelle, au point de vue de l'enfant, pour l'apprendre à se confesser; au point de vue du confesseur, pour rendre sa tâche plus facile. On pourrait ajouter que la confession plus fréquente est dans certains cas une nécessité, et que, quand il s'agit d'habitudes déjà formées, il est bien difficile, ou plutôt presque impossible, de les déraciner sans cela.

III.

Supposons les enfants réunis pour la confession, au jour et à l'heure qui leur sont marqués. Le confesseur aura soin de ne pas se faire attendre, de peur de causer du désordre et de lasser la dévotion si courte et l'attention si peu soutenue de son petit peuple. Il est à désirer que les enfants aient été d'abord préparés par leur maître ou par leur maîtresse d'école, quand ceux-ci sont capables de s'acquitter de ce soin avec tact, avec zèle et avec piété. La tâche du prêtre est alors simplifiée, ce qui est bien désirable, surtout quand les enfants sont très-nombreux. Autant que possible, il sera bon de ne faire venir qu'un petit nombre d'enfants à la fois, pour ne pas les faire attendre trop longtemps dans l'église.

Mais enfin, si le prêtre n'a personne sur qui il puisse se reposer du soin de la préparation, quand il aura réuni les enfants dans l'église, il fera lui-même une courte prière, puis une instruction simple et paternelle afin de les exciter à la confiance et au désir de la confession; il leur rappellera en peu de mots ce qu'il est nécessaire de savoir, il fera prudemment leur petit examen de conscience. L'entretien se terminera par des actes de foi, d'espérance et de charité, avec un acte de contrition dont on développera les motifs de façon à être bien compris. Cette petite préparation faite en commun facilitera beaucoup la besogne du

(1) *Traité de la confession des enfants et des jeunes gens*, par l'abbé Timon-David (2 v. in-12, Marseille et Paris, V. Sarlit 1865-1867). Tom. I, p. 117 s. — Cette ouvrage est le fruit d'une longue expérience dans la conduite et la direction des jeunes gens. Il est rempli d'observations très-utiles que l'on ne rencontre nulle part ailleurs.

confesseur, qui sans cela pourrait bien difficilement s'en tirer. C'est la méthode indiquée par le vénérable missionnaire dont nous ne faisons ici qu'expliquer la doctrine.

« 3° Fit, post orationem, instructio paterna et simplex ad captum (qui in his tribus classibus diversus est), in qua adeo animantur ad confessionem, ut confiteri desiderent et non timeant. Tunc explicantur ipsis scitu necessaria, et quid credere, sperare et amare debeant, et quare. Post hoc examinatur prudenter conscientia, et actus fidei, spei et charitatis recitantur. Dein fit cum eis actus contritionis, ut vere doleant se Deum offendisse, et proponant deinceps non offendere (1). »

Voilà les enfants sur le point de se présenter au saint tribunal. Il est bon, quand il y a plusieurs confesseurs, d'en laisser le choix entièrement libre. Les enfants éprouvent quelquefois beaucoup de peine à s'ouvrir à un prêtre avec lequel ils se trouvent habituellement en rapport, avec celui dont ils suivent les catéchismes, par exemple. Il faut tâcher de fortifier en eux l'esprit de foi, d'ouvrir leurs cœurs à la confiance, et, quand il y a plusieurs confesseurs, leur laisser une entière latitude, en leur recommandant néanmoins de s'adresser d'ordinaire au même confesseur. Il est des enfants qui voltigent de confessionnal en confessionnal : il n'y a pas de possibilité alors de les connaître et de les diriger.

Une autre recommandation importante, c'est de ne pas laisser les enfants sans surveillance dans l'église, même quand ils attendent pour se confesser. Sans cela, ils se dissiperont, ils causeront, et la confession sera grandement compromise : on n'en retirera pas du moins le fruit qu'elle aurait dû produire. Écoutons encore le P. Van de Kerckhove :

« 4° Confitentur ; sed sequentia servanda sunt :

« 1° Sint ad minus duo confessarii, et plena detur parvulis licentia, ut non cogantur masculi apud unum, et puellæ apud alterum confiteri.

« 2° Adsit qui invigilet, ut tranquillitas et silentium bene serventur.

« 3° Confessarius pœnitentem suavi nomine compellet (v. g. *mon ange*, *myn engeltje*), dicat optimum patrem se esse ; matri, imo nemini, se posse peccata declarare, ut non vereantur omnia dicere.

(1) *Manuale missionum*, p. 47 s.

« 4° Non interrumpat pœnitentem dum confitetur, nisi videat non posse, vel non audere. In hoc casu interroget circa defectus qui in loco a pueris magis committuntur ; sed prudenter, ne doceatur malum quod ignorat, v g., ubi de sexto, *vuile spelen, jeux malhonnêtes,* etc., secundum morem regionis, nam per res inhonestas quandoque intelligunt lutum jacere, vestes maculare alterius, etc. »

Reprenons ces derniers points.

Le confesseur doit avoir pour son petit pénitent un cœur de père; il doit l'encourager par des paroles affectueuses, afin qu'il n'ait pas de peine à s'ouvrir et à montrer toutes les plaies de son âme. Pas d'interruptions, pas de reproches, pas d'airs ou de mouvements d'impatience, quelles que soient les fautes accusées, mais une sérénité douce et calme, au besoin une parole d'encouragement. C'est une erreur de croire que l'on inspirera aux enfants l'horreur du péché par des reproches sévères et des paroles dures. Non ; on ne fera que les rebuter, fermer leur cœur et les précipiter peut-être sans retour dans l'abîme du péché dont une conduite différente aurait pu les tirer.

L'enfant doit, autant que possible, faire lui-même l'accusation de ses fautes. Naturellement, il la fera d'une manière proportionnée à son âge : il ne faut pas attendre de lui toute l'exactitude que pourrait y mettre une raison formée et développée. Souvent, presque toujours même, quelques questions seront nécessaires, soit pour suppléer à l'insuffisance de ses accusations, soit pour l'aider dans une chose qu'il n'ose ou ne sait pas découvrir lui-même. Ce que les enfants ont ordinairement le plus de peine à avouer, ce sont les petits vols assez ordinaires à leur âge, et surtout l'impureté. Un enfant prendra chez lui quelques petites choses pour satisfaire sa gourmandise : il en viendra même, ce qui est plus grave, à dérober quelque objet minime ou quelque pièce de menue monnaie qu'il trouvera sous la main. En voilà suffisamment pour lui fermer la bouche, si le confesseur ne devine son embarras. Quelquefois une longue suite de confessions et de communions sacriléges ont tenu à une faute de ce genre dont l'enfant s'exagérait la portée, et qu'il cachait par une fausse honte.

Les questions relatives au sixième commandement exigent infini-

ment de tact et de réserve de la part du confesseur. Il doit craindre de scandaliser son pénitent, de lui apprendre ce qu'il ignore peut-être et ce qu'il est à désirer qu'il ignore. La connaissance qu'on a de l'enfant et de ses habitudes, de sa famille, de la manière dont il est élevé, peut servir beaucoup à diriger le confesseur dans cette partie délicate de sa tâche. Avec les enfants, il ne faut pas commencer par interroger sur les mauvaises pensées, comme on le fait avec les grandes personnes : ils ne comprendraient pas, ou bien il comprendraient tout autre chose. On peut leur demander s'il n'ont pas fréquenté de mauvais compagnons, ou de mauvaises compagnes (selon le sexe), joué à des jeux peu décents, parlé de choses peu convenables : ces questions générales n'éveillent pas leur attention d'une manière fâcheuse, et souvent la réponse mettra le confesseur sur la voie. Cependant, il faut remarquer que quelquefois les enfants comprennent qu'il s'agit d'espiégleries ordinaires à leur âge, de jeux que leurs parents ou leurs maîtres leur défendent comme trop bruyants ou dangereux, les choses contraires à la propreté sans être opposées à la décence, comme se jeter de la boue, etc., de paroles de murmure et de désobéissance, etc.

Le confesseur tâchera de s'éclairer sur le fond des choses, mais en avançant avec une extrême circonspection, pour ne faire aucune révélation imprudente. Un confesseur, prudent et zélé tout à la fois, parviendra souvent à découvrir bien des misères que les enfants avoueront si on les met sur la voie, et qu'il n'eussent jamais osé accuser d'eux-même. Quand on voit qu'ils tergiversent, il est bon de leur demander avec un air d'assurance, et comme s'ils avaient avoué : *Combien de fois avez-vous commis cette faute? Cinq fois? Dix fois? Davantage peut-être?* C'est le conseil de saint Alphonse de Liguori (1). On ne saurait croire combien de mauvaises confessions peuvent avoir lieu, de la part des jeunes enfants surtout, si le confesseur se contente de les écouter sans les aider en rien, sans aller au devant des aveux qui leur coûtent le plus.

Sur tout cela, et sur les autres péchés ordinaires aux jeunes enfants, on trouvera d'excellentes réflexions dans le livre de M. Timon-

(1) *Praxis confessarii*, n. 96.

David (tom. I. p. 129, ss., p. 206 ss.). Nous y renvoyons nos lecteurs, qui pourront les y parcourir avec le plus grand fruit.

Si l'on s'aperçoit que l'enfant a des habitudes de vol ou d'impureté, il est à craindre que de mauvaises confessions aient eu lieu précédemment. C'est au confesseur à le découvrir et à faire à cet égard les questions que lui suggèrera la connaissance antérieure de son pénitent, ou qu'il croira d'ailleurs nécessaires.

L'accusation des fautes étant terminée, que reste-t-il à faire?

IV.

« 5° Ubi confessi sunt, moneantur suaviter de parvis defectibus, v. g. de inobedientia, parvis furtis (prudens sit confessarius in exigenda restitutione : 1° quia parvuli sæpe non possunt ; 2° quia est plerumque in materia parva ; 3° quia deinceps parva furta non auderent confiteri ; ergo restituant parvula aliqua prece), etc., sed specialiter de iis quæ possent fieri vel esse peccata mortalia, v. g. de blasphemia, maledictis, turpibus etc. ; attamen caveat confessarius dicere jam in ipsis esse mortalia, nisi omnino certum sit. Quandoque peccat puer venialiter in re gravi, quia in confuso apprehendit ut leve ; quandoque graviter in re levi, putans in erronea conscientia (sæpe per imprudentiam parentum) esse grave, et se meruisse infernum. (Conc. Mechl. 1759, quæst. 2, petit. 5.) »

L'exhortation que l'on adresse aux enfants après la confession doit être courte, car leur attention n'est guères longue. Il ne faut pas les lasser : autrement, on les rebuterait et ils ne retiendraient rien de tout ce long sermon ; donc quelques mots bien simples, à la portée de leur âge, empreints de ce caractère de mansuétude paternelle si propre à les attirer en même temps qu'à faire entrer dans leur cœur les avis que l'on veut leur inculquer. Il faut aussi former leur conscience quand on s'aperçoit qu'ils ont des idées fausses sur la nature et la gravité de certaines fautes, par exemple des mensonges, des petits vols, etc., qu'ils croient être des péchés mortels, parce que les parents cherchent avec raison à leur en inculquer une vive horreur, employant parfois des

termes exagérés, ce en quoi ils ont tort. Le confesseur dira donc aux enfants, que ce ne sont pas des péchés mortels, qui méritent l'enfer, mais que cependant ce sont des offenses du bon Dieu, qui lui font de la peine et qui seront punies bien sévèrement dans l'autre vie; qu'il faut par conséquent les éviter avec beaucoup de soin, etc. En un mot, il s'efforcera de conserver chez les enfants l'horreur du péché, tout en rectifiant les idées fausses qui ont trop souvent pour effet non de les éloigner du mal, mais de les faire pécher gravement par erreur de conscience.

« 6° Tunc detur pœnitentia et absolutio. Pœnitentia autem his pue-« ris injungenda levis sit quantum fieri potest ; et curandum est ut « illa ab ipsis quantocius impleatur ; alioquin aut illam obliviscentur, « aut omittent. Curet etiam confessarius pueris insinuare devotionem erga Deiparam. » (S. Lig. in *Prax. conf.* n. 91.) Detur, v. g., unum *Ave Maria,* recitandum in ipso confessionali, statim post absolutionem, nisi capaces sint aliquid plus facere. »

La pénitence imposée aux petits enfants doit être courte. Il faut qu'ils puissent s'en acquitter sur le champ, au sortir du confessionnal : sans cela, ils l'oublient le plus souvent. Un *Ave Maria*, ou bien un *Pater* et un *Ave,* récités avec le confesseur, peuvent suffire sans doute, s'il s'agit de tout jeunes enfants, et il peut être bon de les faire réciter dans le confessionnal même, si personne n'est là pour veiller à l'accomplissement de la pénitence. On peut aussi imposer la récitation de ces prières un certain nombre de fois, par exemple cinq *Pater* et cinq *Ave,* dix *Pater* et dix *Ave*, le chapelet ou partie du chapelet, s'ils savent le réciter.

Faut-il donner l'absolution aux enfants qui sont encore très-jeunes? Si la raison paraît chez eux suffisamment développée, s'ils se confessent bien et répondent d'une manière intelligente aux questions qu'on leur fait, alors ils ont droit à l'absolution comme les adultes. Il faut seulement s'assurer qu'ils ont de leurs fautes une contrition véritable, en tenant compte de la faiblesse et de la légèreté de leur âge. « Sufficit contritio quantum puerilis ætas ferre potest, ait S. Carol. Borr. »; et Steyaert : « Animus puerilis non exigit contritionem virilem (1). »

(1) *Manuale missionum*, p. 46.

C'est la doctrine de saint Alphonse de Liguori (1). Le saint ajoute que quand l'usage de la raison paraît douteux ou du moins incomplet, comme si l'enfant remue de toutes manières en se confessant, s'il regarde de tous côtés, s'il joue avec les mains, s'il répond à tort et à travers, il faut alors plus de précautions. On devra l'absoudre sous condition s'il est en danger de mort, ou s'il y a obligation de remplir le précepte pascal, et à plus forte raison s'il s'agit de le tirer de l'état du péché mortel, au moins douteux. C'est ici le cas d'appliquer la maxime : *Sacramenta propter homines.* On peut même aller plus loin, et absoudre conditionnellement tous les deux ou trois mois ces sortes d'enfants, alors même qu'ils n'accuseraient que des fautes vénielles, et cela, pour qu'ils ne soient pas privés trop longtemps de la grâce sacramentelle, ou même de la grâce sanctifiante, s'ils avaient commis une faute mortelle qui eût échappé ensuite à leur mémoire (2).

E. Hautcœur.

(1) *Praxis confessarii*, n. 90.
(2) *Praxis confessarii*, n. 90.

BIBLIOGRAPHIE.

—

1. *Cur Deus homo.* Dissertatio de Motivo Incarnationis. Tel est le titre d'une savante dissertation que le P. Hilaire de Paris, capucin, vient de publier sur une question effleurée naguère dans cette *Revue*, et qui a donné lieu à de longs débats dans l'école. Le savant auteur démontre par l'Écriture sainte, la tradition et l'analogie de la foi que si Adam n'eût pas péché, le Verbe ne se fût pas incarné. (Vol. in-8° de XII-264 pp. Lugduni, ex typis C. Jaillet.)

2. Une seconde édition du *Breviarium philosophiæ scholasticæ*, de M. Grandclaude, paraît chez l'éditeur Lethielleux (t. I paru, VI-314 pp. in-12). C'est une preuve qu'il a fait son chemin comme manuel classique. Le même éditeur réimprime *l'Évangile expliqué, défendu, médité, ou Exposition exégétique, apologétique et homilétique de la Vie de Notre-Seigneur Jésus-Christ. d'après l'harmonie des Évangiles*, par M. l'abbé Dehaut, chanoine honoraire de Soissons, etc. (2e édit., 5 vol. in-12, 18 fr.). Il donne en même temps un abrégé de cet estimable travail, sous le titre qui suit : *L'Évangile expliqué et défendu, ou Exposition exégétique, critique et apologétique*, etc. (3 vol. in-12, 12 fr.) L'abrégé, où l'on a omis la partie homilétique, est spécialement destiné aux gens du monde.

3. L'éditeur Palmé annonce une collection des Conciles généraux, qui reproduira l'édition de Catalani revue et augmentée. En Allemagne, on a commencé la réimpression d'un ouvrage capital pour l'étude du droit ecclésiastique. C'est une édition du *Thesaurus resolutionum S. C. Concilii* qui deviendra un répertoire complet du droit nouveau, puisqu'aux décisions de la S. C. du Concile rangées par ordre alphabétique de matières, on joint les Constitutions et autres documents émanés de l'autorité pontificale. Un premier fascicule a paru à Munich, chez Lentner (in-4°, 120 pp., 27 ngr.). C'est M. Mühlbauer, l'éditeur allemand de Gardellini, qui entreprend cette tâche considérable. L'ouvrage paraîtra en 70 fascicules semblables au premier, qui formeront 8 volumes de ce

grand format. L'édition romaine, prise à Rome, coûte 200 scudi (1070 fr.) : elle est en outre très-incommode à consulter. Aussi peut-on dire que le *Thesaurus*, malgré son extrême importance, était presque inconnu en dehors de l'Italie.

4. Sous ce titre : *Expositio methodica juris canonici studiis clericalibus accommodata* (Paris, Gaume et Duprey, 2 vol. in-12, 417-372 pp., 6 fr.), un de nos collaborateurs, M. Huguenin, vient de publier un cours vraiment élémentaire de droit canonique. Ce livre, examiné à Rome, a reçu l'approbation suivante :

« Demandato nobis muneri libenti animo obsequuti opus cui titulus *Expositio methodica juris canonici* a clarissimo viro D. Huguenin, in seminario diœceseos S. Deodati ejusdem juris antecessore, elucubratum accurate perlegimus ; et non solum in eo nihil prorsus deprehendimus quod catholicæ fidei principiis et morum doctrinæ adversetur, bene vero singulari animi voluptate in eodem perspeximus tum nitidum in argumentis evolvendis adhibitum ordinem, tum perspicuam in eisdem enucleandis dicendi rationem ; potissimum commendantes laudati auctoris studium ac doctrinam in Apostolicæ Sedis juribus adserendis vindicandisque : ita ut memoratum opus ad clericos in canonicis disciplinis instituendos admodum utile et apprime accommodatum censeamus.

« Datum Romæ, die 24 septembris 1867.

« Fr. Angelus Vincentius MODENA Ord. Pr., in Romana studiorum Universitate theologiæ tradendæ doctor decurialis, collegii theologorum Urbis decanus.

« Cæsar RONCETTI, in scholis pontificiis Seminarii romani juris canonici professor. »

5. L'excellente traduction des *Œuvres ascétiques* de saint Alphonse de Liguori, par le R. P. Dujardin, de la Congrégation du Très-saint Rédempteur, est arrivée au 11e volume. Les tomes 10 et 11 contiennent *la Véritable Épouse de Jésus-Christ*, avec divers opuscules et les lettres spirituelles du saint évêque. (2 v. gr. in-12, Paris et Tournai, Casterman, VIII-560, 560 pp.) E. HAUTCŒUR.

Arras. — Typ. ROUSSEAU-LEROY, rue Saint-Maurice.

L'INFAILLIBILITÉ DU PAPE

ET LE JANSÉNISME.

—

Deuxième article.

—

SECONDE QUESTION.

Le jansénisme a-t-il cherché à obscurcir la notion de l'infaillibilité du Pape ?

§ I.

I. « On prévit aussi qu'il ne fallait point laisser le chef « de l'Église sans l'attaquer ; car comme c'est à lui que « l'on a recours dans les points et controverses de la foi, « pour y prononcer en qualité de souverain, et fondé « dans l'Infaillibilité qui lui est assurée par l'entremise « et assistance du Saint-Esprit; il fut résolu, dans cette « assemblée, que l'on travaillerait contre l'État monar- « chique de l'Église, et que, pour le détruire, l'on s'ef- « forcerait d'établir l'aristocratique, afin qu'il fût facile « d'abattre ensuite toute la puissance de l'Église : *et « quant à l'Infaillibilité du Pape, il passa que l'on écrirait « contre elle, et que, ne la pouvant décrier tout à fait, on la « restreindrait aux seules assemblées des Conciles,* afin d'être « toujours en état, lorsque Notre Saint Père le Pape aurait « prononcé quelque anathême contre leurs nouveautés, « de s'écrier et d'en appeler à un concile, auquel toute-

« fois ils ne croiraient pas davantage qu'au Pape et à « l'Évangile ».

Ainsi s'exprima Filleau, premier avocat du roi au présidial de Poitiers, dans sa *relation juridique de ce qui s'est passé à Poitiers touchant la nouvelle doctrine des Jansénistes.* Rien de plus clair que ce passage, emprunté par nous à la *Réalité du projet de Bourg-Fontaine*, t. 2, p. 131. — Cependant, comme le dernier mot n'a pas été dit sur la vérité de cet infernal complot, nous consentons de bonne grâce à ne pas nous prévaloir de la Relation de l'avocat de Poitiers. Nous nous contenterons de rechercher si les Jansénistes n'ont pas en réalité combattu l'infaillibilité du Pape, absolument tout comme s'ils s'y étaient engagés dans l'horrible conspiration de Bourg-Fontaine.

Or, l'histoire est là pour attester que le jansénisme n'a rien épargné pour renverser du même coup l'infaillibilité du Pape, et celle de l'Église. Ecrits, intrigues, tout a été employé : il n'y a pas jusqu'au silence que l'on n'ait su convertir en arme puissante. Du reste, rien de plus simple à concevoir : il était d'une importance majeure pour le jansénisme d'en finir avec l'autorité de l'Église.

II. Et pourtant l'entreprise était difficile. N'avons-nous pas entendu *Pierre de Marca* déclarer nettement que : *vouloir détruire l'infaillibilité du Pape, c'était se déclarer calviniste?* Or, tout bon Janséniste devait se contenter de penser comme Calvin, mais conserver soigneusement les dehors du catholique.

Aussi ne s'engagea-t-on qu'avec timidité dans la campagne contre l'Infaillibilité. On s'attaqua tout d'abord aux jugements du Saint-Siége relatifs *au fait*. L'infaillibilité du Pape, on faisait semblant de l'admettre, quand il était question de sentences doctrinales ou de *droit ;* on la révoquait en doute, on la rejetait même, lorsqu'il s'agissait de simples *faits*. Voici à ce sujet une anecdote

piquante que l'auteur de la *Réalité du projet de Bourg-Fontaine* raconte d'après Leydecker, historiographe de Jansénius :

« Ces députés (Jansénistes) étant arrivés à Zurich « en 1653, quelques mois après la condamnation des « cinq propositions par Innocent X, furent reçus avec « toute sorte de démonstrations d'amitié par le célèbre « Henri Hottinger, ministre à Zurich. Pendant le souper, « ce ministre les mit sur le malheureux succès de leur « députation : dans le cours de la conversation, il leur « fit une objection qui ne laissa pas de les embarrasser. « *Vous ne doutez pas*, leur dit-il, *que les propositions que « vous avez soutenues à Rome, et qui y ont été condamnées, « ne soient très-orthodoxes. Comment après cela osez-vous « soutenir l'infaillibilité du Pape dans ses jugements ?* — « L'abbé de Val-Croissant, qui était l'oracle de la troupe, « répondit que c'était *une erreur de fait de la part du Pape.* « — *Une erreur de fait !* reprit le ministre : *quoi ! le souve- « rain Pontife, juge infaillible des disputes qui s'élèvent dans « la religion, agit avec tant de précipitation dans une chose de « cette importance ? Certes je ne voudrais jamais, en matière « de foi, recevoir comme un jugement irréfragable le jugement « d'un petit homme si téméraire.* — Ici, ajoute Leydecker, « ces Messieurs montrèrent par leur contenance qu'ils « ne savaient plus que dire... » Sur quoi, l'auteur de qui nous prenons ce récit, ajoute la remarque suivante si pleine de sens : « Ce sentiment était donc alors bien « enraciné dans l'esprit des catholiques, puisqu'on aurait « rougi d'en soutenir un autre ». (T. 2, p. 154) (1).

(1) Le janséniste Dom Clémencet a essayé de réfuter *la Réalité du Projet de Bourg-Fontaine* qu'il affirme être un tissu de calomnies. Le plus fort argument de Dom Clémencet est que l'ouvrage a été brûlé par arrêt du Parlement de Paris du 21 avril 1750. Le lecteur jugera si l'argument vaut quelque chose.

Le ministre Hottinger n'avait-il pas raison de ne savoir pas concilier l'infaillibilité du Pape avec une erreur de fait, si étroitement unie aux matières de la foi ?

Quoi qu'il en soit, tel fut le premier pas du Jansénisme. Au surplus, pressés par le besoin de leur cause, les Jansénistes surent voir partout des questions de *fait*. En peu de temps, il n'y eut plus une seule décision doctrinale ou de *droit*, qui ne fût représentée par eux comme question purement historique. De là, ces luttes interminables sur le *droit* et le *fait* qui remplissent la première moitié du dernier siècle, et dont il est superflu de fatiguer nos lecteurs.

III. D'ailleurs le tactique était habile. De prime abord, en effet, la distinction entre le *fait* et le *droit* par rapport à l'infaillibilité, semble fort naturelle ; et ce n'est qu'avec beaucoup d'attention que l'on arrive à soumettre à l'autorité suprême du Pape et de l'Église les *faits dogmatiques ;* témoin la longue controverse excitée à ce sujet. Or, une fois admis que le Pape peut errer sur le *fait*, il faut bien admettre que l'Église elle-même n'est pas non plus infaillible en ce point. Et si le Pape et l'Église peuvent se tromper sur le *fait*, n'est-il pas aisé d'amener les esprits peu attentifs à admettre encore l'erreur possible sur le *droit ?* C'est ce qui eut lieu. A force de subtilités, les Jansénistes ne tardèrent pas à franchir leurs premières limites ; et ils nièrent résolument que l'infaillibilité résidât en aucune manière chez le Pontife Romain. Dès lors ils se crurent invincibles, et, *humanum dico*, ils avaient raison ; puisque, pour eux, la négation de l'infaillibilité du Pape devait nécessairement entraîner la négation de l'infaillibilité de l'Église elle-même. Or, à défaut d'autorité doctrinale infaillible, comment reduire au silence une hérésie quelconque ?

Malheureusement, il n'est que trop vrai que les Jansé-

nistes en arrivèrent à ces funestes conséquences, et que l'imprudence de leurs plus proches adversaires leur permit de réaliser le triomphe par eux espéré et prévu.

D'abord, ils affectèrent de croire que les décrets pontificaux n'étaient point authentiques : dès lors comment pouvait-on exiger soumission de leur part ? — La question d'authenticité résolue en leur faveur, les décrets pontificaux étaient-ils bien réellement la pensée et l'œuvre du Pape ; et le souverain Pontife n'avait-il pas cédé à la pression de quelques intrigants de sa Cour ? Dès lors encore, nouveau prétexte de refuser l'obéissance. — Que si l'on démontrait que le Pape avait prononcé en pleine connaissance et parfaite liberté, le parti opposait comme fin de non recevoir la *faillibilité sur les questions de fait.* Et si on répondait que les *faits dogmatiques* sortent de la classe des faits ordinaires, pour rentrer dans la compétence de l'Église et du Pape ; ils répliquaient, que, le Pape ne pouvant être juge dans sa propre cause, il fallait renvoyer au concile général la décision relative aux faits dogmatiques. Bien entendu que l'on était résolu d'avance à ne pas plus tenir compte du Concile que du Pape, puisqu'après tout, c'est par le Pape seul que les définitions des conciles œcuméniques parviennent aux fidèles. Est-ce que le Pape ne se méprendra pas sur la pensée de l'Église réunie ? Est-ce qu'il ne se trompera point en attribuant le caractère d'œcuménicité à un concile qui en serait dépourvu ? Les Jansénistes se soumettent donc à l'autorité du futur concile, mais à la condition expresse qu'il jugera d'une manière qui puisse être agréée de la secte.

Sans parler de *Simon Vigor* et d'*Edmond Richer*, dont les doctrines subversives de toute autorité ecclésiastique, du concile aussi bien que du Pape, ont néanmoins été si précieuses aux gens de la secte, écoutons l'*abbé de Saint-Cyran* répudier sans façon le concile de Trente, *parce que*

c'est un concile du Pape. « Le Concile de Trente ! s'écria-« t-il avec colère devant saint Vincent de Paul, *c'était un* « *concile du Pape* et des scolastiques, où il n'y avait que « brigues et que cabales ».

Plus tard, un fameux appelant, *Colbert*, évêque de Montpellier, affirmait que la vérité ne se rencontre pas nécessairement chez le plus grand nombre des évêques réunis au Pape. « La plus grande autorité visible, dit-il, « à laquelle il faut se soumettre, est l'autorité *du corps* « *entier des pasteurs, et non pas toujours celle d'une portion* « *plus considérable, qui aura le Pape a la tête* ». (Lettre au Roi du 31 décembre 1729, au sujet de la Légende de Grégoire VII.) — Un autre disait qu'en dehors d'un concile, le jugement doctrinal du Pape, doit, pour être obligatoire, *avoir été accepté et souscrit expressément par* TOUS *les évêques du monde.* (La Vérité rendue sensible à tout le monde, etc., t. 2, p. 36.) — Enfin les Jansénistes rejetaient même le consentement de l'Église dispersée, sous prétexte qu'un pareil consentement s'appuyait sur l'opinion erronée de l'infaillibilité du Pape. « Il est visible, disent-ils, que « nous ne pouvons nous soumettre à cette défense (d'en-« seigner les 101 propositions) sans reconnaître l'infail-« libilité, qui est l'unique titre que le Pape ait pour nous « la faire ». (Renversement des libertés Gall. par la bulle *Unigenitus*, t. 1, p. 137.) Colbert ajoute que si on acceptait la bulle *Unigenitus*, « on en serait réduit... à recevoir « aveuglement toutes les décisions de la Cour de Rome, « et à lui accorder dans la pratique l'infaillibilité qu'elle « s'attribue ». (Lettre au Roi, du mois de janvier 1721.) Et les avocats du Parlement restent insensibles devant les évêques du reste de la chrétienté qui ont avec respect reçu la bulle *Unigenitus*, « parce que l'on y reconnaît avec « évidence que l'acceptation de la plupart de ces prélats « est uniquement fondée sur l'opinion de l'infaillibilité

« du Pape ». (*Consultation* de 50 avocats sur le Concile d'Embrun.) C'est ainsi que, graduellement, mais sûrement, les Jansénistes parviennent à nier l'infaillibilité de l'Église.

De bonne foi, n'est-ce pas là anéantir toute autorité doctrinale, et ne serait-il pas plus franc de dire avec les protestants, que chacun est à soi-même sa règle de doctrine et de mœurs? Car enfin, quel jugement du Siége apostolique pourra s'imposer et faire loi, s'il est loisible de s'en débarrasser sous prétexte que l'obéissance qu'il a rencontrée universellement provenait d'un préjugé peu fondé en raison? Quel est le concile dont on ne puisse se défaire, *comme étant un concile du Pape?* Quel dogme pourra jamais être défini, si l'on exige qu'il ne se rencontre *pas un seul évêque* qui y contredise? Le lecteur voit maintenant combien le peuple chrétien montre de sens en s'attachant si fort à l'infaillibilité du Pape. Là est, en effet, la première condition d'une règle de foi tout ensemble facile et sûre.

IV. Du reste, quand ils crurent l'opinion suffisamment préparée, les Jansénistes enseignèrent nettement leur système. Ouvrons leur fameux *Catéchisme de Naples*, au chapitre troisième de la première partie, qui traite de l'*Église*.

D'abord, le Pape y est tout simplement le *chef ministériel de l'Église* (§ 10). S'il est le *premier des évêques*, *le vicaire de Jésus-Christ*, et investi *d'une primauté d'honneur et de juridiction*, il faut toutefois se souvenir que *tous les évêques étant les successeurs des apôtres qui ont été institués immédiatement par Jésus-Christ, ils tiennent aussi leur autorité immédiatement de Jésus-Christ,* et que *tous les évêques, et les prêtres même, sont autant de vicaires de Jésus-Christ, selon le degré de leur ordre et de leur juridiction* (§ 15). Voilà déjà l'autorité du Pape non-seulement amoindrie, mais faussée, puisqu'il est contre la foi que le souverain

Pontife soit seulement *chef ministériel de l'Église.* (Bulle *Auctorem fidei*, propos. 3.)

Il est vrai que l'Église est *infaillible ;* mais son infaillibilité ne s'étend pas au delà des matières qui intéressent la foi ou les mœurs. Donc, *les jugements que l'Église prononce sur des personnes, sur des auteurs, ou sur le sens des livres ne sont point infaillibles comme ceux qu'elle prononce sur la doctrine. Dès lors elle n'exige point, et elle n'a jamais exigé, que, sur sa seule autorité, les fidèles croient intérieurement la vérité des faits qu'elle a supposés vrais, et sur lesquels elle a pu être surprise.* Il lui suffit *que les fidèles ne s'élèvent pas avec arrogance contre le jugement qu'elle a prononcé* (§ 24). En d'autres termes, l'Église se contente du *silence respectueux* relativement à ses définitions touchant les *faits dogmatiques.*

Quant aux décisions infaillibles de l'Église, elles sont le fait du concile général ou de l'Église dispersée ; du concile général *qui est une assemblée composée principalement d'évêques convoqués de toutes les parties du monde catholique ;* — de l'Église dispersée, *lorsque par un consentement moralement unanime, les évêques se réunissent tous à proposer une telle doctrine comme une vérité de foi catholique, et à condamner comme hérétique la doctrine opposée* (§ 25). — Pourquoi cet oubli total du Pape dans la description soit du concile, soit de l'Église dispersée ? N'est-ce pas là une omission volontaire ? Et puis, pourquoi, dans l'énumération des règles de la foi, ne pas placer le Pape en première ligne, comme le font tous les théologiens catholiques ?

D'ailleurs, les Jansénistes réduisent à néant l'autorité de l'Église dispersée, *et du consentement moralement unanime des pasteurs ;* lorsqu'ils nous apprennent *que le nombre des personnes qui enseignent les erreurs dans l'Eglise peut être grand et très-grand, surtout dans le temps d'oppression, lorsque les erreurs favorisent les passions ;* et même *qu'il y a des*

temps où certaines vérités de la foi sont entièrement obscurcies dans BEAUCOUP DE PASTEURS, *mais non dans la totalité* (§ 24). S'il en est ainsi, ne peut-il pas se faire que la vérité se rencontre du côté *du petit nombre de pasteurs* qui refusent d'adhérer à quelque définition? Que devient donc le *consentement moralement unanime*, en tant que règle de foi? Encore un coup, n'est-ce pas là se réserver une porte de derrière, pour échapper aux sentences de l'Église? C'est ainsi que, suivant l'expression du pape Innocent X, le jansénisme, semblable à un serpent dont on a écrasé la tête, faisait de nouveaux efforts, et cherchait à se sauver par ses détours ordinaires.

V. Les Jansénistes travaillaient par d'autres moyens à ébranler la doctrine jusqu'à eux si populaire de l'infaillibilité du Pape. Ils exaltaient jusqu'aux nues *Simon Vigor* et *Edmond Richer* qui l'avaient combattue avec les termes et les arguments de Calvin. Ils affectaient de mettre en lumière les doctrines de Gerson et autres théologiens qui, dans une époque de troubles, avaient bien pu se laisser aller à quelques emportements regrettables. Ils allaient, répétant sur tous les tons la prétendue chute de certains papes, tels que Libère, Honorius, Jean XXII, etc.

Tantôt, ils versaient des larmes hypocrites sur le malheur des Papes qui, avec toute la vertu du monde, ne peuvent se soustraire aux perfides intrigues de leurs flatteurs, et qui, se laissant prendre au piége, acceptent comme venus du ciel, des priviléges que Dieu ne leur accorda jamais. — Tantôt, ils s'indignaient contre les usurpations de Grégoire VII (jamais le jansénisme ne consentit à le canoniser), qui avait appris à ses successeurs à enfler leur pouvoir d'une façon aussi ridicule que tyrannique.

Les uns, comme *Boileau*, ouvraient leurs *Remarques respectueuses* contre tel ou tel ou tel acte pontifical, par

une profession explicite de leur vénération profonde pour le vicaire de Jésus-Christ ; et ce préliminaire posé, ils le déchiraient sans ménagement. Les autres, comme le grand *Arnaud*, n'y mettaient pas tant de façons ; ils dénonçaient à la vindicte publique les décrets du Pape, et voulaient que l'on courût sus au Pontife, comme à un ennemi de l'Église et de l'État. Cette seconde méthode fut la plus en usage, dans les derniers temps surtout. Les *Mémoires* du trop fameux Scipion de Ricci, évêque de Pistoie, représentent ce prélat fougueux poursuivant l'*infaillibilité du Pape* comme le fruit de l'*Hildebrandisme* et l'idole de la *moinerie* (1).

Inutile d'insister davantage, parce que tous ces faits sont connus. Le lecteur, s'il le désire, trouvera de nouveaux détails dans les *Mémoires* de Picot, et dans l'*Histoire de l'Église* de l'abbé Rohrbacher.

Mais où les Jansénistes déployèrent une rare activité, ce fut à émeuter les parlements contre l'infaillibilité du Pape. Car, chose remarquable, pendant qu'ils se posaient en victimes de l'oppression jésuitique et pontificale, dans le temps même où ils se plaignaient avec le plus d'amertume de la persécution dirigée contre Port-Royal et les gens du parti ; alors, précisément alors, ils sollicitaient et faisaient fortement agir le bras séculier contre leurs prétendus persécuteurs. La tolérance, ils la réclamaient en leur faveur, tout en se promettant d'être impitoyables à leurs adversaires. Ils n'ont d'ailleurs, en tout ceci, fait autre chose qu'imiter l'exemple de tous les sectaires. Tant il est vrai que, suivant l'expression de M. de Balzac,

(1) Scipion de Ricci a rencontré un éditeur et un panégyriste digne de lui, dans la personne de l'impie *de Potter*, qui, en 1826, a publié ses *Mémoires* (4 vol. in-12, Paris). L'évêque de Pistoie est libéralement décoré par de Potter du titre de *Réformateur du catholicisme en Toscane*. Comment se fait-il que le jansénisme ait toujours été favorablement accueilli par les protestants, les voltairiens et les révolutionnaires ?

la tolérance est comme la liberté une sublime niaiserie (*Revue parisienne*, 25 août 1840). On sait comment *Grimm* appréciait la tolérance invoquée par les dissidents. Il écrivait le 1er juin 1772 : « Le sermon de Voltaire qui rabâche « sur la tolérance est un sermon fait aux *sots* ou *aux gens* « *dupes*, ou à des gens qui n'ont aucun intérêt à la chose. »

Entrons dans les détails.

§ II.

I. L'hostilité des parlements à l'endroit de l'Église est assez connue. Depuis leur fondation, ils ont toujours cherché à faire prévaloir les maximes du Droit romain qui, dans la main du prince séculier, réunissaient les droits du Pontife. On dirait que l'esprit de Philippe le Bel et de ses légistes s'est perpétué dans ces grands corps de judicature. Ils embrassent avec chaleur les doctrines schismatiques de Bâle ; ils inventent l'*appel comme d'abus ;* ils s'opposent au concordat de Léon X et de François Ier, et à l'abolition de la pragmatique de Charles VII ; ils ne veulent pas laisser publier les décrets du Concile de Trente ; ils soutiennent les *libertés gallicanes*, au sens de Pithou et de Dupuy ; c'est-à-dire : *Libertés à l'égard du Pape, servitudes à l'égard du roi ;* suivant l'expression de Fénelon. Nous n'en finirions pas si nous voulions dresser la liste complète des actes inspirés par leur hostilité envers l'Église.

Faut-il s'en étonner ? Beaucoup pensent que non, vu l'exagération de respect qui, depuis le XIIIe siècle, s'attacha au Droit romain, au point de transformer tous les princes chrétiens en autant de Césars de la Rome païenne. Mais, en tout cas, la haine de l'Église ne pouvait manquer dans les Parlements, lorsque l'esprit protestant se fut introduit parmi eux. Or, « depuis l'édit de Nantes, jus-

« qu'aux temps qui précédèrent sa révocation, et où l'on « commençait déjà à le violer ouvertement, les Parle- « ments avaient été en grande partie composés de hu- « guenots. » Ainsi parle un auteur peu suspect de partialité en faveur de l'Église, *Charles de Villers*, dont le mauvais livre a été mis à l'Index (1).

Donc, on le comprend, les jansénistes purent espérer de ce côté là.

Cependant les Parlements avaient fini par se rendre insupportables à nos rois. Henri IV s'était plus d'une fois plaint de leur insubordination. Louis XIII disait en 1631 à l'avocat général Talon : « Ne me parlez pas de l'obéis- « sance de vos gens ; si je voulais former quelqu'un à « cette vertu, je le mettrais dans une compagnie de mes « gardes, et non pas au Parlement. » Et les guerres de la Fronde prouvèrent que le roi disait vrai. Enfin, l'on sait avec quelle énergie Louis XIV mit le Parlement à la raison. Après le célèbre mot : l'*Etat c'est moi*, l'on comprit que toute résistance était désormais impossible.

Or, Louis XIV détestait le jansénisme. Comment donc espérer que les Parlements, déjà si fort tenus en bride, pourraient servir une cause odieuse au roi, et qu'il avait juré d'exterminer ? L'entreprise était, en effet, difficile, mais le parti n'en désespéra point.

II. Louis XIV était jaloux de son autorité : qui pouvait l'ignorer ? Il y avait donc toute apparence de l'engager dans une campagne d'où sortirait le triomphe de l'autorité royale. Les Jansénistes firent entendre aux Parlements que l'infaillibilité du Pape compromettait le pouvoir du Roi ; ceux-ci répétèrent au monarque que l'in-

(1) *Essai sur l'esprit et l'influence de la Réformation de Luther* (Paris, 1808). Dans un mémoire en date du 2 juin 1612, saint François de Sales attirait l'attention du Sacré-Collége sur les tendances hostiles de nos Parlements (*Vie du Saint*, par M. Hamon, t. II, p. 110).

faillibilité du Pontife était un danger incessant pour la Couronne. Dès lors le triomphe des Jansénistes fut assuré.

En 1 51, le docteur Sainte-Beuve et autres du parti se plaignirent hautement que le syndic Hallier eût permis de soutenir en Sorbonne les deux thèses suivantes : 1° *Qu'on ne pouvait pas appeler du Pape à un autre*, et 2° *que c'est être opiniâtre, désobéissant et rebelle que de s'opposer à ses décrets*. Ils voulaient absolument déférer ces thèses au Parlement. Des raisons de politique les en empêchèrent. Le lecteur fera bien de consulter les *Mémoires*, on ne peut plus intéressants, du P. Rapin (t. I, p. 400).

Quelques années plus tard, lorsque le docteur Sinnichius faisait réimprimer à Louvain les œuvres de Melchior Cano, afin d'exploiter les quelques lignes de ce théologien célèbre, défavorables à l'infaillibilité du Pape; pendant que Sinnichius faisait aussi soutenir en public que *le Pape peut errer d'une manière à devenir hérétique, même en sa qualité de Pape* (1660), les gens du parti étaient moins réservés dans leurs recours au Parlement.

Le 12 décembre 1661, les Jésuites avaient fait soutenir dans leur collége de Clermont la thèse de l'*infaillibilité du Pape*.

Là-dessus, grand émoi dans le camp janséniste. La thèse est portée aux ministres avec des interprétations très-odieuses du pouvoir du Pape sur les rois.

Il fallut toute l'habileté du *P. Annat*, confesseur du roi, et l'intervention de *Pierre de Marca*, archevêque de Toulouse, pour empêcher un éclat. Ces deux savants hommes étaient d'accord que l'infaillibilité ne portait nulle atteinte à l'indépendance de la Couronne. Pierre de Marca ajoutait que les chicanes présentes étaient le fait des Jansénistes. *C'est le dernier effort de la malice des Jansénistes, qui veulent envelopper dans leur ruine celle de la paix*

de l'Eglise, mandait-il à Le Tellier, le 31 décembre 1661. (*Mémoires* du P. Rapin, t. 3, p. 139-45.)

Mais le triomphe de l'erreur était proche. Le Roi était sans cesse obsédé par les clameurs des parlementaires et des gens du parti, qui le menaçaient de voir bientôt reparaître un nouvel Hildebrand ; si bien que désormais il « n'écoutait presque plus le P. Annat quand il s'agissait « du Pape, quoiqu'il estimât beaucoup sa vertu, et qu'il le « crût sur bien d'autres choses ».(P. Rapin, ibid. p. 210.)

Aussi lorsqu'en 1663, le Parlement se saisit de l'affaire de Drouet de Villeneuve, bachelier en Sorbonne, et des thèses soutenues au collége des Bernardins, la satisfaction donnée au parti fut complète. M. Bouix a révélé au public comment les officiers du Roi exilèrent de Paris bon nombre de sorbonistes dévoués à la cause du Pape. Il ne fut donc pas difficile au Parlement de faire transcrire sur les registres de la Sacrée Faculté la déclaration suivante, à savoir : « ... 6° Que ce n'est pas aussi la doc- « trine de la Faculté que le Pape soit infaillible sans « quelque consentement de l'Église ». Il n'est d'ailleurs pas inutile de se souvenir qu'au jugement de *Fleury*, cette proposition est captieuse, et ne dit pas en réalité tout ce qu'elle semble dire. (Voyez encore le P. Rapin, t. 3, p. 195-210.)

Le Parlement toutefois ne voulut pas y voir comme Fleury. Il affecta de regarder la déclaration du 11 mai 1663 comme le rempart le plus puissant à opposer aux envahissements qui menaçaient l'État. On lira avec intérêt quelques passages de l'arrêt qu'il rendit à cette occasion (30 mai 1663).

« ..... Personne n'ignore les efforts et les artifices pra- « tiqués par les partisans de la Cour de Rome depuis « trente ans, pour élever la puissance du Pape par de « fausses prérogatives et pour introduire les opinions

« nouvelles des ultramontains. Et enfin les choses ont « passé jusqu'à tel excès, qu'après avoir insinué en se- « cret ces propositions fausses et *dangereuses* dans les « écrits, ils ont eu la hardiesse de les publier et de les « mettre dans des thèses pour être publiquement dispu- « tées. Cette témérité n'est pas demeurée impunie; car « cette auguste compagnie (le Parlement), également « jalouse de maintenir l'autorité royale, les droits de la « Couronne, les libertés de l'Église Gallicane et l'ancienne « doctrine, *auxquels l'opinion de l'infaillibilité et de la su-* « *périorité du Pape au Concile sont directement opposées*, n'a « pas manqué de réprimer ces entreprises..... de sorte « que l'on peut dire *que ces monstres ont été étouffés dans* « *leur naissance*, et que ces tentatives, bien loin d'avoir « aucun succès, n'ont servi qu'à confirmer plus puissam- « ment la vérité, *et à couvrir de honte et de confusion les* « *émissaires de la Cour de Rome*. Cependant, la faculté de « théologie, occupée par une cabale puissante de moines « et de quelques séculiers, liés avec eux par intérêt ou « par faction, a eu de la peine à se démêler de ces liens « injustes, et à suivre les traces de *Gerson* et autres per- « sonnages illustres, qui ont été dans tous les siècles les « principaux défenseurs de la vérité. Mais enfin, par un « généreux effort, ayant fait réflexion *sur ce qu'elle doit au* « *Roi*, au public, à sa propre réputation, elle a expliqué « ses sentiments, etc..... »

Ici M. de Maistre interpellerait Talon et ses collègues, comme il interpella plusieurs évêques gallicans du premier Empire : « *Ils se figuraient apparemment que l'univers* « *ne savait pas lire ;* car, s'il y a quelque chose de géné- « ralement connu, c'est que l'Église Gallicane, si l'on « excepte quelques oppositions accidentelles et passa- « gères, a toujours marché dans le sens du Saint-Siége ». (*De l'Église gallicane*, l. II, ch. 4.) Nous leur demande

rons aussi où et quand l'*infaillibilité* avait été regardée comme une doctrine destructive de l'indépendance des couronnes.

Talon savait bien que de son temps personne ne croyait à ce danger prétendu. Les Mémoires de *Rapin* et *d'Avrigny* sont formels là-dessus. Enfin, est-il bien merveilleux que la faculté ait su se démêler d'une faction de moines et de séculiers, lorsque de par la police tous ces docteurs d'opinion opposée ont dû quitter Paris, et ne prendre par conséquent aucune part aux délibérations communes ?

III. Cependant, sous la pression continuelle de ses courtisans et des gens du Parlement, qui lui remontraient sans cesse le danger qui menaçait la couronne par suite du triomphe de l'infaillibilité, Louis XIV s'entêtait dans ses préventions. Ni le P. Annat, ni Pierre de Marca, ni le nonce du Pape lui-même, ne purent, par les explications les plus précises, ramener son esprit. Ce dernier, raconte le P. Rapin, profita d'une occasion on ne pouvait plus favorable pour une semblable négociation. Il venait de remettre au Roi une nouvelle bulle d'Alexandre VII contre les Jansénistes, en date du 17 février 1665. Le nonce fut d'autant mieux accueilli, que la bulle avait été sollicitée par le monarque. De plus, l'envoyé du Saint-Siége apportait au Roi la nouvelle de certaines affaires auxquelles, pour lui faire plaisir, le Pape avait pris une part active, et dont l'issue était heureuse de tout point. « Le Roi ayant témoigné une satisfaction entière de tout « ce que le Pape venait de faire en sa considération, le « nonce lui demanda en même temps la permission de « se plaindre, de la part de son maître, à Sa Majesté, de « s'être trop aisément laissé prévenir aux fausses im- « pressions que quelques personnes peu affectionnées au « Saint-Siége avaient tâché à lui donner sur l'infaillibi-

« lité, dont on a prétendu lui faire une espèce d'entre-
« prise sur le temporel des rois et un fantôme propre à
« effrayer les esprits ; — *que les Jansénistes qui venaient*
« *d'être condamnés si solennellement par les deux Papes,*
« *avaient les premiers donné cours à cette chimère, pour dé-*
« *truire l'autorité des bulles portées contre eux ;* — qu'ils
« avaient eu le crédit d'introduire leur vision en Sor-
« bonne ; — que cette imagination, ayant trouvé en-
« trée dans le conseil de Sa Majesté, avait été appuyée
« des ministres ; — que Sa Sainteté avait eu bien du dé-
« plaisir de ce qu'on lui imputait à faux de pareils des-
« seins ; — qu'il n'avait jamais prétendu et ne préten-
« drait jamais aucun droit sur le temporel de son État ;—
« que volontiers il renonçait à ces sortes de prétentions-
« là, dont on se faisait des frayeurs dans la Cour de
« France sans fondement aucun ; mais aussi *qu'il sup-*
« *pliait Sa Majesté qu'on ne fît aucune injure dans la Sorbonne*
« *au Saint-Siége, par des règlements nouveaux qui blessaient*
« *Sa Sainteté, en insinuant aux peuples des maximes qui*
« *allaient à détruire l'assistance que Jésus-Christ a promise de*
« *son Esprit à l'Église pour les choses de la foi, en voulant la*
« *détruire pour celles qui n'en sont pas* : qu'ainsi il priait
« Sa Majesté de faire révoquer les *propositions passées en*
« *Sorbonne par l'intrigue des Jansénistes ;* qu'il croyait avoir
« mérité cela de Sa Majesté pour tout ce qu'il venait de
« faire pour sa satisfaction. »

Rien n'y fit. « Cette foule d'écrits que les Jansénistes
« avaient répandus, depuis la bulle d'Innocent et d'A-
« lexandre, avaient tellement aigri les esprits dans le
« Parlement et dans le conseil du Roi, qu'on n'eut
« presque nulle attention à ce qu'il représentait au Roi
« si justement du Pape, les ministres s'étant rendus les
« maîtres de son esprit sur cet article, et surtout Le Tel-
« lier..... » (*Mémoires*, t. III, p. 293-3.)

La fameuse déclaration du 11 mai 1663 fut donc maintenue ; et les gens du Roi tinrent la main à ce que nul enseignement ne vînt y contredire. Il était permis au premier venu d'écrire *contre l'infaillibilité ;* il était sévèrement interdit d'écrire en sa faveur. Contrevenir à cette défense, eût été regardé presque à l'égal d'un crime de lèse-majesté.

IV. Ce fut alors que la France se vit inondée d'un déluge de livres contre l'infaillibilité du Pape. Le P. Rapin en cite quelques-uns, et il ne prétend pas les citer tous. Ce sont : *Factum des curés de Paris contre la thèse des Jésuites ; — Illusions des Jésuites dans leur explication de la thèse pour empêcher la condamnation de leur nouvelle hérésie; —Pernicieuses conséquences de la nouvelle hérésie des Jésuites contre le Roi et l'Etat ;— Défense des libertés de l'Eglise Gallicane contre la thèse des Jésuites à tous les Parlements de France ;—Nouvelle hérésie des Jésuites sur l'infaillibilité*, etc., etc. Il semble que par la composition de tels ouvrages l'on acquérait un nouveau degré de patriotisme.

Au contraire, qu'un livre parût pour la défense des prérogatives du Saint-Siége, il n'y avait pas assez de colères contre cet écrivain malencontreux. On va le voir par le trait suivant.

Jacques de Vernant, religieux Carme, avait publié dans ce sens *la défense de l'autorité de Notre Saint-Père le Pape, de nosseigneurs les cardinaux, les archevêques et évêques, et de l'emploi des religieux mendiants contre les erreurs de ce temps* (Metz, 1658). Le livre déféré en Sorbonne, d'après la célèbre déclaration de 1663, ne pouvait manquer d'y être censuré. Il le fut, en effet, le 24 mai 1664.— Malheureusement pour la Sacrée Faculté, le pape Alexandre VII trouva qu'elle avait mal jugé ; et voyant qu'il ne pouvait espérer justice de la part du roi, il se la fit lui-même par une bulle qui condamnait les propositions opposées à celles de Vernant.

La bulle arriva de Rome le 14 juillet 1665, et ce ne fut qu'avec des peines infinies que le Nonce put la remettre au roi en main propre, ainsi que le Pape le lui avait ordonné. En s'acquittant de sa commission, le Nonce dit au roi : « Que le Pape avait été obligé de soutenir « l'honneur du Saint-Siége, attaqué par la Sorbonne, et « de défendre son pouvoir spirituel, qu'on combattait « sans raison, après la déclaration qu'il lui avait fait « faire qu'il ne prétendait rien sur son temporel; que « l'honneur du siége de Saint-Pierre y étant intéressé, « il n'avait pu se dispenser de le soutenir par cette bulle, « dans laquelle en considération de Sa Majesté, il avait « épargné les personnes, sans faire mention des propo- « sitions en particulier, mais en général seulement, en « s'en réservant le jugement en détail : qu'il espérait « que le roi n'y trouverait rien à dire, et qu'il devait « cette espèce de réparation à l'honneur du Saint-Siége « et à la dignité où Dieu l'avait élevé, qui ne pouvait « être avilie sans que les ennemis de l'Église en profi- « tassent. » (*Mémoires du P. Rapin*, t. 3, p. 327).

Le monarque parut un moment ébranlé par les raisons du Nonce. Mais les ministres et les gens du conseil le ramenèrent vite à ses frayeurs habituelles. La bulle fut déférée au Parlement. L'avocat-général Talon la déclare *injuste et insoutenable*, en tant qu'*elle va directement à établir l'infaillibilité du Pape..... doctrine qui ruine absolument les libertés de l'Église gallicane.....* qui par une conséquence directe, *amène en France le tribunal de l'Inquisition*, etc., etc., et sur ses conclusions, la Cour supprima la bulle, faisant défense à tous les sujets du roi de la lire, publier ou même retenir chez eux (29 juillet 1665). En même temps la Cour dépêchait un commissaire à la Faculté, pour l'informer que « telles condamnations et excommunications « si mal fondées ne sont d'aucun effet », et que partant,

elle doit continuer l'enseignement de la déclaration de 1663 (1).

Telle était la révérence que les Parlements savaient pratiquer par rapport aux actes du Saint-Siége.

VI. Comme on le pense, Louis XIV qui se montrait si raide sous un pape tel qu'Alexandre VII, dont il n'avait eu qu'à se louer, ne plia point lorsqu'il crut que son honneur exigeait vengeance et réparation. Aussi ne faut-il pas s'attendre à le voir plus favorable à l'infaillibilité, sous le pontificat d'Innocent XI.

C'est l'époque des démêlés relatifs *aux franchises de nos ambassadeurs à Rome*, et au *droit du régale* sur diverses églises. De là sortit la trop célèbre déclaration de 1682. On sait le reste.

VII. Mais Louis XIV mort, le triomphe du jansénisme fut complet. Sous la Régence, et depuis ; en un mot, pendant le XVIIIe siècle, les avocats et les Parlements se firent les protecteurs déclarés de la secte. Ils étouffèrent toute voix tant soit peu hostile. Le seul soupçon d'avoir enseigné l'*infaillibilité* était un crime irrémissible.

Pour se faire une idée du jansénisme à cette époque, il suffit de dire que, le 4 juillet 1738, le Parlement de Paris supprima par arrêt la bulle de canonisation de saint Vincent de Paul. Elle fut trouvée trop ultramontaine à cause des éloges donnés au Saint sur son obéissance vis-à-vis des constitutions apostoliques. « Ubi vero, y est-il « dit, responsum Roma venit, decretum successoris Petri « submissa animi veneratione suscepit Vincentius, et « exultans in Domino sententia Apostolicæ Sedis causam « finitam esse, ut tandem finiretur error summo studio

(1) Toutes les pièces de cette triste affaire sont rapportées *in extenso* dans l'*Histoire ecclésiastique du XVIIe siècle* d'Ellies du Pin, t. III, et dans la *Collectio judiciorum* de D'Argentré, t. III. Le P. d'Avrigny, dans ses *Mémoires chronologiques* en donne une analyse assez fidèle.

« allaboravit. » — Cependant, ainsi que le fait observer l'archevêque duc de Cambray, dans son Instruction pastorale du 6 janvier 1793, la bulle parle comme saint Augustin, elle n'est que la reproduction de la lettre des évêques de France au pape Innocent X en 1653.

Ce n'est pas tout. « Le roi (Louis XV), c'est *Picot* qui « parle, le roi réprima dans le même temps un autre « écart des magistrats qui venaient de défendre de citer « comme œcuméniques le concile de Florence et le cin- « quième de Latran..... Le roi cassa leur arrêt ; ce qui « ne les empêcha pas de déclarer qu'ils y persistaient. »

CONCLUSION.

Et maintenant, nous le demandons avec confiance. Lorsque le jansénisme a brouillé comme il l'a fait, toutes les notions de l'infaillibilité promise au Pape et à l'Église ; quand il est parvenu par ses intrigues à remplir les chaires de théologie ; quand, à l'aide du bras séculier qui le favorisait ouvertement, il a pu étouffer la voix des défenseurs de la Papauté, pour ne laisser parler que ses détracteurs, et cela pendant plus d'un siècle ; conment se peut-il que la doctrine autrefois si populaire de l'Infaillibilité du Pape n'ait pas été obscurcie?

Si du moins, il y avait eu à la même époque en France beaucoup de vigoureux champions de la vérité !.... Mais, hélas ! il est bien dur de le confesser.... Trop souvent les gallicans se firent sur ce projet les humbles auxiliaires du jansénisme.

Nous voici arrivés à la troisième question.

H. MONTROUZIER S. J.

DE L'HABITATION DU SAINT-ESPRIT

DANS LES AMES JUSTES.

—

Premier article.

—

De l'Ordre surnaturel et de ses Éléments.

Quand le voyageur, après avoir erré longtemps dans des contrées arides, parvient au sommet d'une montagne, et voit se dérouler sur l'autre versant de riches côteaux et de riants vallons couverts de verdure et de fleurs, un cri d'admiration s'échappe de sa poitrine ; il s'arrête, étonné, en face de ce nouvel horizon ; ses yeux ravis ne se lassent pas de considérer ce monde enchanté ; et les heures s'écoulent rapides dans une douce et muette contemplation. Faible image du sentiment d'admiration qui s'empare de l'âme chrétienne lorsque, quittant les régions de la philosophie naturelle, elle gravit les sommets de la théologie, et contemple les merveilles d'une nouvelle création. Tandis que le rationaliste ne veut pas croire à ces beautés que son œil malade ne peut fixer, et se renferme, prisonnier volontaire, dans le désert de la science humaine ; l'homme croyant scrute les profondeurs de la révélation, et il découvre, à l'aide de la foi, un monde splendide où le Tout-puissant semble avoir jeté les prodiges à pleines mains. Là, son cœur s'élève, son

intelligence grandit ; il apprend à connaître la véritable dignité de l'homme.

Le chrétien, en effet, n'est plus cet être infirme, relégué dans un monde inférieur, condamné à gagner à la sueur de son front le pain de l'âme aussi bien que celui du corps, rencontrant comme par hasard sur sa route quelques vérités mélangées de mille erreurs, entraîné par une force irrésistible vers un avenir inconnu, également ignorant et de son principe et de sa fin. Dans les régions supérieures qu'habite son intelligence, il est environné de splendeurs divines. La vérité se montre à lui pure de tout mélange; elle est voilée, il est vrai, durant le cours de cette vie par les nuées lumineuses de la foi ; mais, quand se lèvera le grand jour de l'éternité, elle apparaîtra dans tout son éclat aux yeux des élus admis à la contempler face à face.

Non moins que l'intelligence, la volonté trouve sur les sommets de l'ordre surnaturel sa perfection dernière, les forces nécessaires pour la pratique de la vertu et la satisfaction de ses légitimes désirs. Car, sous l'action de la grâce, nous cessons d'être ces faibles créatures, jouets de nos passions, et roulant de précipice en précipice jusqu'aux abîmes du vice. La main de Dieu en nous élevant à l'ordre surnaturel, nous a transformés et divinisés ; il s'est abaissé vers nous afin de nous faire monter jusqu'à lui.

Dans les enseignements de la foi, aux clartés de la révélation, nous apprenons comment au premier jour du monde nous avions reçu la vie sous le souffle du Tout-Puissant, mais une vie vraiment divine, qui nous donnait droit à toutes les joies de la divinité, commencées sur cette terre et consommées dans le ciel. Puis, après la chute, la révélation nous fait connaître le sublime mystère d'un Dieu devenu notre Sauveur et notre Père, d'un Dieu unissant

dans une même personne la nature divine et la nature humaine ; d'un Dieu divinisant l'humanité, d'abord en sa propre personne, puis dans tous les membres de son corps mystique. Deux vies se manifestent dès lors en nous-mêmes ; la vie animale et terrestre, la vie spirituelle et divine. Celle-ci a, comme la première, son principe, ses moyens et sa fin qui lui sont propres. Et ce sont ces éléments de l'ordre surnaturel que nous avons à exposer sommairement avant d'aborder le sujet principal de ce travail, à savoir quelle est la part du Saint-Esprit dans l'œuvre de notre sanctification.

Remarquons d'abord que l'ordre de la grâce nous est représenté souvent dans les saintes Lettres comme une nouvelle création ou une nouvelle naissance : *In Christo nova creatura* (II Cor., v, 17; Galat. vi, 15 ; Psalm. iv, 12, etc.); *Renati non ex semine corruptibili, sed incorruptibili per verbum Dei* (I Petr. i, 23). Création infiniment plus relevée et plus admirable que la première ; car, pour la produire, il n'a pas suffi d'une parole de Dieu, mais il a fallu que le Verbe divin descendît lui-même sur la terre et nous méritât par son sang les trésors de la vie spirituelle. Tout l'ordre surnaturel est donc un ensemble de bienfaits auxquels la nature créée n'avait aucun droit, qui n'étaient pas nécessaires à son intégrité ; que la bonté infinie nous a accordés en dehors de toute exigence de notre nature ; car la gratuité absolue est le premier caractère de la vie de la grâce.

En effet, cette vie a pour fin de nous conduire à la possession immédiate de Dieu ; mais cette possession est de tout point au-dessus de notre capacité naturelle. Nos facultés ne peuvent percevoir la divinité autrement que dans ses œuvres, et c'est aussi par une connaissance et une possession plus parfaites de la divinité se réflétant

dans ses ouvrages que l'âme dans son état naturel devait trouver son suprême bonheur. Et voilà que Dieu nous appelle plus haut ; il est heureux lui-même dans la contemplation de son essence et de sa divine beauté ; et il veut communiquer cette bienheureuse contemplation à une simple créature ; il la veut faire entrer en communication de son acte divin, et être pour elle l'objet de sa vision béatifique, comme il l'est à lui-même. Telle est la fin où tend cette nouvelle vie qui nous est donnée par la grâce.

Mais la sagesse proportionne la fin aux moyens. Dieu pouvait sans doute donner le bonheur du ciel à qui il aurait voulu, même sans aucun mérite de la part de la créature ; mais le ciel alors n'aurait plus été une récompense, et la sanction d'une vie passée dans l'observance fidèle de la loi de Dieu ; et cependant la loi de la Providence était que le bonheur du ciel fût le couronnement d'une sainte vie. Il a donc fallu que l'homme achetât les joies éternelles par les bonnes œuvres accomplies dans le temps de l'épreuve ; et en vertu de la loi de sagesse qui exige une proportion entre la fin et les moyens, il était nécessaire que les bonnes œuvres de cette vie fussent en proportion avec la félicité du ciel. Semblable proportion ne pouvait exister entre les œuvres de la nature et la possesion de l'essence divine ; il a donc fallu que l'ordre surnaturel commençât dès cette vie. Appelé à une fin qu'il ne pouvait atteindre par les forces de sa nature, l'homme a dû recevoir de la libéralité divine un secours qui le mît en état de marcher vers ce terme que la nature n'aurait même pu entrevoir. Ce secours, Dieu le lui a donné avec une variété infinie et une surabondance digne de toute notre gratitude.

C'est d'abord un admirable ensemble de secours extérieurs, c'est la révélation manifestant les vérités que ne saurait atteindre la raison humaine ; c'est le miracle qui

est à la fois un témoignage de la vérité divine et un bienfait signalé accordé aux malheureux ; c'est la prophétie qui pénètre dans l'avenir, lit au fond des cœurs les pensées les plus secrètes, et sert elle aussi de cachet à la vérité de la révélation. Grâce à ces moyens, nous entrons en possession de l'objet de notre croyance ; Dieu lui-même a parlé ; en écoutant sa voix, plus d'erreurs à craindre, et la même vérité qui nourrit l'intelligence infinie devient le pain de notre âme.

Or, ces moyens extérieurs ne suffisent pas à la vie surnaturelle. Le pélagien, ce rationaliste du Ve siècle, admettait volontiers les révélations de l'Évangile ; mais ce qu'il se refusait à reconnaître, c'était la nécessité d'un autre secours qui donnât à nos facultés la puissance de faire les actes de la vie éternelle. L'Église, en le condamnant, a sanctionné et défini la nécessité de ce secours intérieur qu'on nomme proprement la grâce actuelle.

Les secours de la grâce sont de deux sortes, les uns regardent l'intelligence et les autres la volonté ; il y a l'illumination intérieure et l'inspiration. Dieu est à la fois lumière et chaleur. Son doux rayon s'introduit dans l'âme avec une suavité merveilleuse ; une clarté soudaine l'illumine et fait comprendre même au petit enfant la vérité qui fuit le regard du philosophe naturaliste. Et en même temps que le rayon divin éclaire, il vivifie et fortifie la volonté ; il met au cœur l'amour d'un bien que, livré à ses forces naturelles, l'homme n'aurait jamais pu aimer, lors même qu'il l'aurait connu par la révélation ; car pour aimer d'un amour véritable il ne suffit pas de connaître le bien, il faut pouvoir le posséder, il faut qu'il y ait proportion entre lui et nos facultés. Et c'est pourquoi, si la volonté créée n'était pas élevée au-dessus d'elle-même par le secours de Dieu, elle ne pourrait

poursuivre une félicité qu'elle sentirait bien n'être pas faite pour elle.

Cette vérité, si conforme aux lumières de la raison, est aussi consignée dans chaque verset des épîtres de saint Paul. Le grand Docteur des nations ne cesse d'inculquer la nécessité d'un secours divin pour opérer le bien dans l'ordre du salut. Avant le premier mouvement de la grâce, l'homme est mort, il est plongé dans un sommeil léthargique, il ne peut avoir une seule pensée salutaire, former un seul désir pour le ciel, prononcer avec quelque mérite le nom de Jésus. Il est nécessaire que Dieu vienne à lui le premier, qu'il le réveille, qu'il fasse descendre dans son âme le pur rayon de la vérité qui dissipe les ténèbres où il est plongé; en un mot, sans le secours de la grâce qui prévient, l'homme ne peut rien pour le ciel. Aussi cet ordre considéré dans son ensemble, est-il un pur effet de la libéralité divine, auquel même après la création, nous n'avons aucun droit : *Qu'avez-vous que vous n'ayez reçu*, disait saint Paul, *et si vous avez reçu tout ce que vous avez, pourquoi vous en glorifier comme si vous ne l'aviez pas reçu?* (I Cor.).

C'est cette vérité que saint Augustin a mise en tout son jour dans ses nombreux ouvrages contre les Pélagiens et les semi-pélagiens. L'Église a approuvé les enseignements du docteur de la grâce ; et plusieurs fois par la bouche de ses Pontifes et dans les conciles elle a défini la gratuité absolue de l'ordre surnaturel.

Mais cet ordre ne s'arrête pas aux secours de la grâce actuelle ; la théologie, en développant les principes de la foi, a mis dans un grand jour les nombreux éléments dont se compose la vie du chrétien. Dieu aurait pu, il est vrai, se contenter de nous donner la grâce actuelle qui, nous faisant agir surnaturellement et en vue de la vision béatifique, aurait pu nous conduire à la récompense du

ciel. Mais n'était-il pas convenable qu'il nous établît d'une manière stable dans cette vie surnaturelle, qu'il en fît comme la condition du chrétien en cette vie aussi bien que dans l'autre? Pour que le juste fût vraiment une nouvelle créature, qu'il fût régénéré dans un sens rigoureux, Dieu devait déposer en lui-même tout cet ensemble de propriétés qui constituent la vie. Il l'a fait en réalité, les conciles et l'enseignement unanime de la théologie nous en rendent témoignage. Car l'enfant encore incapable de faire les actes de la vie surnaturelle, reçoit au baptême la grâce et les vertus infuses, ainsi que le déclare le concile de Vienne. La grâce habituelle, les vertus infuses sont les éléments constitutifs de la vie surnaturelle proprement dite. Aussi, quelles que soient les disputes entre les théologiens sur la nature intime de la grâce, sur sa distinction d'avec les vertus, tous sont d'accord pour reconnaître dans le chrétien, outre la grâce actuelle, un principe inhérent à l'âme par lequel elle est en quelque sorte divinisée dans son être et dans ses facultés.

Les saintes Écritures parlent souvent de cette élévation de notre nature jusqu'à la participation de la divinité. Saint Pierre nous enseigne que par la grâce nous entrons en partage de la nature divine : *Per hæc efficiamini consortes divinæ naturæ* (II Petr., I, 4). Saint Paul nous dit que nous devenons les enfants de Dieu, et que par la grâce nous recevons l'esprit d'adoption en vertu duquel nous appelons Dieu notre Père ; saint Jean enseigne dès le début de son Évangile que le Verbe divin est venu sur la terre et s'est incarné afin que nous puissions devenir les enfants de Dieu ; et dans sa première épître, il déclare que cette adoption n'est pas une fiction légale, mais une réalité : *Ut Filii Dei nominemur et simus* (I Joan., III, 1).

Dieu ne fait rien à moitié. Ayant élevé l'homme à une

vie nouvelle qui n'est que la participation de sa vie divine, il doit lui donner les moyens d'agir de cette vie, d'en faire les opérations; et par conséquent, il doit proportionner ses facultés à cette nouvelle série d'actions. C'est l'effet des habitudes surnaturelles et des vertus que Dieu met dans l'âme quand il lui communique sa nature divine. Quelques-unes de ces vertus affectent l'intelligence, d'autres la volonté; les unes ont Dieu pour objet immédiat, les autres s'exercent sur les objets mêmes que connaît la raison naturelle; quelques-unes enfin ont pour but de faire vivre l'homme conformément à la vérité révélée, d'autres de le rendre docile à la direction de la raison éclairée des lumières de la foi, et d'autres de l'assouplir aux mouvements du Saint-Esprit. De là cette variété de dons communiqués à l'homme juste, et que la théologie distingue en vertus théologales, vertus cardinales et dons du Saint-Esprit. Nous nous contentons de les énumérer en cet endroit; nous aurons occasion d'en parler plus longuement.

Ainsi doté des dons surnaturels, l'homme est tout disposé aux œuvres du chrétien; rien ne lui manque de son côté; il peut agir dans l'ordre du salut comme naturellement (*connaturaliter*, ainsi que disent les scholastiques). Ce n'est pas pourtant qu'il n'ait pas encore besoin de la grâce actuelle pour faire le bien. Car, de même que dans l'ordre de la nature, l'homme doué de toutes ses facultés, ne peut agir sans le concours de la cause première; ainsi, dans l'ordre surnaturel, même quand l'élévation de son être et de ses facultés a été accomplie, le juste a besoin du concours de Dieu, et il en a besoin à un double titre. D'abord, par la loi générale qui ne permet pas à la cause seconde de produire son acte en dehors du concours de la cause première; et puis, par une raison particulière à l'ordre surnaturel. Dans l'ordre de la nature, par le seul

effet des lois physiques, nous sommes en relation avec les objets de nos facultés sensitives et intellectuelles; leur action sur nos organes provoque sans cesse notre intelligence à connaître et notre volonté à aimer ; et de la part de Dieu, il n'est besoin que de cet acte qui aide notre faculté à produire son opération. Dans l'ordre surnaturel, il faut de plus une action de Dieu qui présente à l'âme son objet afin qu'elle le connaisse et l'aime. Car les objets sensibles dont nous sommes entourés ne sauraient nous suggérer une pensée ou une affection surnaturelle, n'ayant par eux-mêmes aucun rapport à la fin surnaturelle de la vision béatifique. C'est pourquoi saint Paul ne craignait pas de dire que personne ne peut dire comme il convient pour le salut : *Seigneur Jésus, si ce n'est dans le Saint-Esprit* (I Cor., XII, 3). C'est-à-dire qu'on ne peut sans la grâce confesser la divinité de Jésus-Christ et l'invoquer.

Elle est donc bien légitime la distinction que fait la théologie entre le concours naturel de Dieu et le concours surnaturel. Le premier s'étend à toutes les œuvres des êtres finis; il appartient à l'ordre de la création dont il est le complément nécessaire; le second, que l'on appelle plus communément la grâce actuelle, ne se rapporte qu'aux actes de la vie surnaturelle, et ne se rencontre que chez les créatures raisonnables.

Telle est la série de dons et de secours surnaturels par lesquels est constituée en nous la vie de la grâce. Ainsi pourvu, l'homme se trouve transporté dans un monde supérieur à celui de sa naissance charnelle. Par sa nature, il avait droit à posséder Dieu, car Dieu est le terme essentiel de toute créature intelligente et morale ; mais, nous l'avons déjà dit et nous ne saurions trop insister sur ce point, il ne pouvait par ses seules forces naturelles aspirer à le posséder, le voir et l'aimer en lui-même, dans

son essence ; c'est dans la vue des créatures, comme dans ses images, qu'il devait voir le reflet des attributs de Dieu ; au terme de son pèlerinage comme dans le cours de l'épreuve, l'homme aurait toujours eu un milieu entre lui et Dieu ; et quoique parfaite dans son genre, sa félicité aurait été dans un ordre inférieur.

Mais appelés par la grâce à une vie divine, notre fin suprême s'est agrandie. Dieu lui-même, avec toutes ses perfections contemplées dans son essence, se montre à nous comme le but et la récompense de nos efforts ; sa vue immédiate et les ineffables jouissances qui en sont la suite, telle est la fin de l'homme élevé à l'ordre surnaturel. Cette béatitude est la même en quelque sorte que celle de Dieu lui-même ; car c'est par la contemplation de son essence que Dieu est heureux. Dans l'ordre auquel l'a élevé la bonté infinie, l'homme entre donc réellement en participation de l'acte de Dieu et de tout son bonheur ; il est vraiment l'héritier de la félicité divine, héritier d'autant plus heureux que son père, toujours vivant, est lui-même le trésor qu'il reçoit en héritage.

Il y a, il est vrai, une distance infinie entre la manière dont Dieu se possède lui-même, et celle par laquelle il béatifie les saints. Dieu se possède dans toute sa plénitude ; son acte égale son essence ; or, cette perfection de connaissance ne peut se communiquer à aucune créature, dont la puissance limitée ne saurait épuiser un objet infini. Et cependant, lorsque Dieu admet une créature à le contempler immédiatement, qu'il se fait lui-même, sans intermédiaire, l'objet de ses facultés de connaître et d'aimer, il l'associe à son propre bonheur autant que cela peut convenir à une simple créa ture ; il lui communique sa propre vie.

Et comme la vie future n'est que la consommation de la vie présente, le juste doit commencer sur cette terre sa vie

divine. Par la foi en effet l'intelligence du juste entre en communication avec l'auguste Trinité, avec Dieu lui-même, sans l'intermédiaire des créatures; car s'il a besoin d'un apôtre qui lui annonce les mystères de la foi, Dieu seul est l'auteur de la révélation, et le prédicateur est seulement l'organe par lequel la parole de Dieu arrive au simple croyant. Par l'espérance l'âme juste jouit d'avance du bien infini dont la possession assurée à jamais fait le bonheur du ciel. Par la charité enfin elle commence ici-bas cette même vie d'amour qu'elle continuera dans le ciel; car si la foi et l'espérance doivent cesser par la vue et la possession de Dieu, la charité ne cessera jamais : *Charitas nunquam excidit* (I Cor., XIII, 8). Charité, amour fécond en œuvres de salut; amour qui dirige toutes les actions du juste, et ne vient jamais en nos âmes sans son magnifique cortége de vertus et d'habitudes surnaturelles. Ainsi divinisée dans ses puissances et dirigée par le secours de la grâce, l'âme sanctifiée a été façonnée à l'image du Fils de Dieu : *Conformes fieri imaginis Filii sui* (Rom., VIII, 29); ses actions également divinisées, sont proportionnées à la récompense qui leur a été promise et sont méritoires de la vie éternelle. L'idéal de l'humanité tel qu'il fut conçu au jour de la création est rétabli, et l'homme est encore une fois créé à l'image de Dieu et à sa ressemblance.

Magnifique tableau de la dignité du chrétien! Et cependant, il n'est pas complet; nous n'avons pas encore signalé le dernier trait que nous en ont tracé les saintes Écritures, celui qui fait le mieux ressortir la bonté infinie du Créateur. Jusqu'ici Dieu nous est apparu comme le plus libéral des maîtres qui ouvre la main et laisse tomber sans mesure les dons de sa bonté. Mais par un prodige ineffable, ce puissant souverain se donne lui-même dans ses dons. *Si quelqu'un observe mes commandements*, disait Jésus, *mon Père l'aimera, et nous viendrons à lui, et nous resterons en lui*

(Joan., XIV, 23). *Celui qui demeure dans la charité, demeure en Dieu, et Dieu demeure en lui* (I Joan., IV, 16). Par la grâce, nous devenons le temple de Dieu, le temple du Saint-Esprit qui habite en nous (II Cor., VI, 16). Ainsi sont comblés les abîmes qui nous séparaient de Dieu; non content de descendre parmi nous par l'Incarnation du Verbe, il s'unit à toutes les âmes justes, et s'abaisse jusqu'à elles afin de les élever jusqu'à lui.

Voilà, en résumé, ce que la théologie nous enseigne sur la vie divine que nous recevons au saint Baptême, que nous recouvrons après le péché par la Pénitence, et qui s'augmente en nous par les sacrements d'abord, et aussi par nos bonnes œuvres. Ces biens constituent, pour ainsi dire, le formel de notre sainteté. Mais quelle en est la cause productrice? Sur ce point encore, nous trouvons les plus précieux enseignements dans les saintes Écritures.

Dieu seul est l'auteur de la grâce; seul, il peut la produire en nous et en toute créature; car il n'appartient qu'à lui de communiquer sa ressemblance à qui il lui plaît. Les anges reçoivent de lui seul la vie surnaturelle, et c'est de lui seul aussi et sans aucun intermédiaire que l'homme la reçoit. Comme la création première, notre régénération est l'œuvre des trois Personnes divines; car c'est un principe incontesté parmi les théologiens, un principe plusieurs fois déjà défini dans les Conciles, que toute œuvre produite par Dieu en dehors de lui est commune au Père, au Fils et au Saint-Esprit. Cependant, quand nous lisons dans les saints Livres, ou dans les écrits des docteurs de l'Église, le récit des merveilles par lesquelles s'opère notre sanctification, nous voyons ce même ouvrage attribué à chacune des Personnes divines sous un point de vue différent. On dirait trois habiles artistes qui ont apporté

chacun leur part de coopération à la production d'un même chef d'œuvre.

Le Père agit comme principe de tout bien au ciel et sur la terre, comme celui de qui découle tout don parfait. C'est pourquoi il donne aux hommes ce Fils qu'il engendre dans son éternité, et c'est de son sein que le Fils envoie aux hommes l'Esprit sanctificateur ; c'est Lui qui, par sa puissante opération, entraîne les volontés rebelles et les conduit à Jésus-Christ ; c'est par son ordre que le Fils fait homme offre le sacrifice expiatoire par lequel est racheté le monde.

Au Fils revient une double part dans ce mystère du salut. Sagesse éternelle, il préside à toutes les œuvres divines, et par conséquent à la plus divine de toutes, celle de la sanctification du monde; fait homme, il unit en une même personne les deux natures, et les deux opérations divine et humaine. Comme homme, il prie, il mérite, il souffre, il satisfait; mais la dignité de la nature divine, rejaillissant sur chacune de ses actions humaines, les élève à une valeur infinie. Et tout le prix de ses œuvres, il le donne à ses frères, il se fait leur justice et leur sainteté, suivant l'expression de saint Paul (I Cor., I, 30).

Mais c'est au Saint-Esprit surtout qu'est attribuée la sanctification des créatures. La vertu sanctifiante est sa propriété personnelle, celle qui le distingue des deux autres Personnes divines; tel est l'enseignement des plus grands docteurs et des plus illustres théologiens. Terme suprême et expression subsistante de l'amour du Père et du Fils, le Saint-Esprit est charité, comme le Fils est sagesse et le Père puissance. Et à titre de charité incréée et subsistante, l'Esprit d'amour semble revendiquer pour lui-même tout ce qui se rattache au salut des hommes. Les Écritures nous le représentent comme celui dont la voix puissante arrache à sa fatale léthargie le pécheur en-

durci dans le crime; quand le nouveau Lazare sort de son sépulcre encore faible et chancelant, le Saint-Esprit soutient ses pas et le conduit jusqu'à l'entière justification. Il n'abandonne pas l'homme justifié; mais c'est encore l'Esprit d'amour qui, par ses bonnes inspirations et ses clartés célestes, le dirige dans le bien.

Or, le Saint-Esprit n'est pas seulement représenté comme le moteur qui met en mouvement toutes nos facultés pour opérer le bien; il s'insinue lui même dans l'âme sanctifiée, et la divinise par sa présence. Impossible à la voix de l'homme de redire cette action du Saint-Esprit. Le secret du mystère enveloppe comme d'une nuée impénétrable ces grandes opérations de la grâce. Nous les croyons par la foi; nous les sentons par je ne sais quelle impression du divin en nos cœurs; nous les voyons se traduire en actes, et nous les touchons en quelque sorte au doigt dans les vertus héroïques pratiquées par les saints de la loi nouvelle; nous en retrouvons l'empreinte à chaque page de l'histoire de l'Église. Mais comment s'opère cette admirable transformation? L'Écriture et les Pères nous disent que c'est par la présence du Saint-Esprit en nous.

Le Saint-Esprit est l'hôte de nos âmes, *dulcis hospes animæ*, mais un hôte divin, qui veut un temple pour demeure, et transforme en temple l'âme où il réside : *Vos enim estis templum Dei vivi* (2 Cor. VI 16). Et comme un prince remplit de sa grandeur le palais qu'il habite, comme autrefois le temple de Jérusalem était enveloppé de la gloire de Dieu, ainsi la seule présence du Saint-Esprit suffirait à consacrer et à sanctifier l'âme fidèle, lors même que, par impossible, il n'apporterait pas avec lui les dons des vertus.

L'Esprit-Saint est un parfum, une onction céleste, *Spiritalis unctio ;* et de même que les émanations subtiles du

baume odoriférant imprègnent les tissus, de même l'Esprit divin pénètre jusqu'au plus intime de l'âme juste et la change elle-même en un parfum délicieux.

Le Saint-Esprit est une flamme dont l'activité consume toutes les matières étrangères, ne laissant que l'or pur au fond du creuset : *Ignis*. Le feu s'insinue avec une force irrésistible à travers tous les pores du métal, il le compénètre jusque dans ses plus secrètes profondeurs, il le change en feu, sans toutefois lui ravir sa propre nature. Ainsi agit l'Esprit d'amour, l'Esprit de charité, *charitas ;* il purifie, échauffe et transforme en charité l'âme à laquelle il s'unit.

Le Saint-Esprit est une source d'eau vive : *fons vivus ;* il est la fontaine qui jaillit au milieu de nos âmes; comme l'eau, il efface toute souillure, et féconde la terre aride de notre cœur.

Le Saint-Esprit est à l'âme du juste ce qu'est la couche d'or au métal grossier qu'il recouvre de toute part ; il est la dorure de l'âme, comme dit saint Cyrille ; il est en quelque sorte la forme de l'âme, il est en elle comme l'art dans l'esprit de l'artiste, c'est l'enseignement de saint Basile ; ou, comme dit saint Augustin, il est en quelque sorte l'âme du juste. Car, de même que l'âme donne au corps vie et mouvement, de même Dieu, présent à l'âme du chrétien, est sa vie spirituelle ; et séparée de lui, l'âme n'est plus qu'un cadavre. En un mot, le chrétien, suivant la parole de saint Irénée, est un composé de corps, d'âme et d'esprit ; c'est-à-dire de l'Esprit-Saint.

C'est pourquoi le chrétien vit de la vie du Saint-Esprit, et le Saint-Esprit est comme le principe de ses opérations surnaturelles ; c'est dans le Saint-Esprit que le juste prie Dieu et le nomme son Père : *In quo clamamus : Abba, Pater* (Rom. VIII, 15); c'est l'Esprit-Saint lui-même qui prie et gémit en nous : *Ipse postulat pro nobis gemitibus*

inenarrabilibus (Rom. VIII, 26). Ainsi s'accomplit la parole que nous lisons au commencement de l'Évangile de saint Jean, *que nous avons tous reçu de la plénitude de Jésus-Christ* (Jean I, 18). L'Esprit de Dieu s'était reposé sur lui ; il fallait donc que ce même Esprit rejaillît de l'humanité du Sauveur sur tous les hommes rachetés par son sang.

L'effet immédiat de la présence du Saint-Esprit en nos âmes est de nous faire les enfants adoptifs de Dieu ; c'est pourquoi il est appelé dans les saints livres : *Esprit d'adoption*, *spiritum adoptionis* (Rom. VIII, 15) ; et c'est grâce à sa présence que nous appelons Dieu du nom de Père : *In quo clamamus : Abba, Pater* (ibid). Car le Saint-Esprit nous communique en réalité la nature divine, et par là il nous rend semblables à Dieu ; il est comme le sceau divin imprimé en nos âmes pour reproduire en nous l'image divine, puisque la communication de la nature par voie de similitude est le propre de la filiation. La présence du divin Esprit en nous a donc pour résultat de nous faire les enfants de Dieu ; mais ses enfants par adoption et non par nature. Car cette communication est le fruit de l'amour que Dieu nous porte : amour libre de sa part, et dont les bienfaits dépendent, du moins quant à leur durée, de notre persévérance volontaire dans le bien. C'est donc une filiation adoptive, une filiation bien différente de celle de Jésus-Christ, qui, à cause de l'union hypostatique, est par nature le Fils de Dieu. C'est pourquoi, tandis que le Sauveur ne pourrait cesser d'être le Fils de Dieu, qu'en perdant sa personnalité, nous pouvons, nous, perdre cette haute dignité de fils de Dieu, sans aucun changement essentiel en notre nature ou en notre personne. Mais, les dons de Dieu étant sans repentance, si nous venons à perdre la gloire de la filiation divine, c'est à nous seuls que nous devons nous en prendre, et non à Dieu. Car, lui, il ne change pas ; il tient toujours ouverts en notre

faveur les trésors de sa grâce ; et même quand le péché nous a séparés de lui, il ne cesse de nous offrir la réconciliation paternelle pour prix d'un vrai repentir.

Voilà, en abrégé, la vie du chrétien telle que nous la décrivent les Ecritures et les ouvrages des saints Docteurs. Il n'y a là rien d'arbitraire ; aucune déduction purement humaine, nul système de scolastique ; c'est la substance de la révélation que nous devons accepter avec toute la simplicité de la foi, comme la parole même de Dieu.

Mais, quand nous voulons nous rendre compte de ces grandes vérités et scruter à fond les enseignements divins, là commencent les incertitudes et les systèmes. Quelle est cette union mystérieuse entre le Saint-Esprit et nos âmes ? En quoi consiste la participation de la nature divine accordée au juste ? Y a-t-il quelque réalité distincte de la ressemblance de pensée et d'amour, de la rectitude de nos facultés, devenues par cette même rectitude les images de l'intelligence et de la volonté de Dieu ? Dieu, en nous accordant sa grâce, se surajoute-t-il lui-même à ses dons, ou faut-il entendre dans un sens restreint les expressions si belles de la révélation où Dieu déclare se donner à nous ? En un mot, existe-t-il entre Dieu et nous dans l'ordre surnaturel une union réelle, par l'application de sa substance à notre substance, une habitation de la Majesté infinie distincte de celle qu'il a en chacune de ses créatures par son essence, sa puissance et sa présence ?

Voilà la première question que l'on rencontre dans les anciens scolastiques, et que doit se poser la théologie, quand elle cherche à se rendre compte de l'habitation du Saint-Esprit en nos âmes. Longtemps les écoles s'en étaient contentées. Mais depuis deux siècles, le désir si légitime de connaître plus intimement les grandeurs de notre vie surnaturelle, a entraîné les princes de la théologie à des recherches ultérieures.

Quand les Écritures et les Pères parlent en termes si précis de l'habitation du Saint-Esprit dans nos âmes, prétendent-ils que cette habitation soit propre à la troisième Personne de la très-sainte Trinité, ou seulement lui attribuent-ils à cause de son caractère personnel une présence qui en réalité lui est commune avec le Père et le Fils? Cette belle question, dont on retrouve quelques traces dans les anciens scolastiques, a été reprise par le célèbre Petau, et développée par un certain nombre de théologiens modernes. Il me semble portant que beaucoup d'entre eux n'ont pas assez distingué les deux questions très-différentes de l'habitation réelle et de l'habitation personnelle du Saint-Esprit dans les âmes des justes.

Autour de ces deux questions principales viennent s'en grouper d'autres d'une moindre importance peut-être, mais qui servent à faire connaître de mieux en mieux l'économie divine dans la sanctification des hommes. La présence du Saint Esprit est-elle la forme, l'essence même de notre sainteté, ou du moins est-elle si essentiellement unie avec elle qu'elle n'en puisse pas être séparée; ou bien, comme semblent l'insinuer plusieurs des anciens Pères, est-elle une prérogative de la loi nouvelle, accordée aux justes après la venue du Sauveur, et refusée aux saints de l'Ancien Testament? Quels sont les effets de cette habitation du Saint-Esprit, et en particulier quel rapport a-t-elle avec la grâce actuelle, avec les vertus infuses, et surtout avec les dons que l'on a nommés par excellence les dons du Saint-Esprit? Autant de questions que nous nous proposons d'examiner dans notre dissertation.

Cette recherche ne paraîtra pas inutile à quiconque apprécie la grandeur des sciences théologiques. Si les moindres vérités méritent nos études, que sera-ce de cette partie de la révélation où se trouvent nos titres de

noblesse? Ici plus qu'ailleurs nous devons éviter le double écueil signalé par Petau : celui d'amoindrir plus qu'il ne faut un si grand bienfait, et celui de l'étendre au-delà de ses justes limites : *Ne aut anguste nimium de tanto illo beneficio sentiamus ; aut ultra modum illud efferamus* (de Trinit. l. VIII, c. VI, § 6). Car ce n'est pas en vain que les saintes Écritures reviennent sans cesse à cette grande question. Le Saint-Esprit en inspirant aux écrivains sacrés ces belles pages sur l'ordre de la grâce, semble nous inviter à porter sans cesse nos regards sur cette admirable création.

C'est là que nous apprenons toute l'excellence de la vie chrétienne. Cette étude en apparence spéculative, est féconde en applications pratiques. Saint Paul en tirait déjà un argument pour exhorter les premiers chrétiens à la plus parfaite chasteté. A la suite des écrivains sacrés, les saints Pères semblaient se complaire dans ces magnifiques questions. Les passages de l'Écriture qui nous retracent les rapports de nos âmes avec le Saint-Esprit étaient ceux qu'ils commentaient sans cesse. Ils y puisaient leurs principaux arguments contre les hérétiques, ennemis de la Trinité ou de l'Incarnation ; mais surtout ils en faisaient comme un puissant levier pour relever les désirs des chrétiens au-dessus des voluptés du paganisme et les porter aux biens du ciel.

E.-G. DESJARDINS. S. J.

LA PREMIÈRE COMMUNION DES ENFANTS.

A Monsieur le Directeur de la REVUE DES SCIENCES ECCLÉSIASTIQUES.

MONSIEUR,

Un écrivain allemand s'est permis d'appeler *pratique détestable*, *abus exécrable*, l'usage actuellement suivi dans la plupart des diocèses de France, touchant l'âge auquel les enfants doivent être admis à la première communion. Or, l'un de vos rédacteurs, dans le numéro du mois d'août, se contente de trouver ce langage *sévère* et croit d'ailleurs facile de le *justifier* ou du moins de l'*excuser*. Il nous semble qu'un jugement aussi dur ne saurait être un arrêt irréformable. Avant de le prononcer, le juge eût fait sagement de s'assurer si les dénonciateurs n'avaient pas tout simplement dans leur plaidoirie déplacé l'état de la question.

Non, la question n'est pas de savoir si, en retardant l'âge de la première communion nous agissons dans l'intérêt de la prospérité de l'enseignement primaire. La question n'est pas non plus de savoir si par là nous protégeons des myriades d'enfants, dans nos grandes cités, contre les funestes effets d'un travail dénaturément précoce.

La question est bien autrement haute et large. Oui, la question suprême est de savoir si l'évêque, dans son diocèse, le curé dans sa paroisse, n'ont aucune autorité distincte de

celle du père de famille et du confesseur particulier, pour assurer *efficacement* la perpétuité de l'enseignement catholique et des pratiques religieuses dans ce qu'elles ont de plus essentiel. Oui, c'est une question de vie ou de mort, entre la religion et le mal toujours croissant de l'indifférence absolue.

Que font nos adversaires, pour trancher cette immense question ? Ils concentrent toute l'attention sur tel ou tel enfant isolé et pris à part. Mais ils ne mentionnent même pas pour mémoire, le milieu social dans lequel la masse totale des enfants est appelée à vivre dès ses premiers débuts. Pas un mot de l'état intérieur de la plupart des familles au XIXe siècle. A leur avis, tel ou tel enfant, particulièrement favorisé, gagnerait beaucoup au spirituel, si pour lui l'âge de la première communion était avancé le plus possible, était fixé juste au crépuscule, à l'aurore du développement de sa raison enfantine. Certes, à ce point de vue, et en faisant de la théorie abstraite, nous comprenons que l'autorité du père et celle du confesseur privé pourraient trancher la question.

Mais ne faut-il tenir compte d'aucune autre donnée dans la solution du problème ? Les supérieurs spirituels ne doivent-ils pas porter un regard attentif sur l'ensemble du troupeau, aussi bien que sur chaque brebis en particulier ? Suffira-t-il d'ailleurs de calculer dévotement tous les germes, tous les accroissements de vertu que la semence Eucharistique déposerait et ferait éclore dans une âme bénie ?

J'aurais ici une question préliminaire et incidente à proposer, avant d'en venir au nœud de la difficulté. Je demanderais pourquoi l'Église catholique n'a jamais adopté généralement, et ne connait même plus aujourd'hui nulle part, ce qui fut la pratique de quelques Églises, notamment en Afrique ? Je veux parler de l'usage d'administrer le précieux sang aux enfants baptisés. En vérité pourtant, l'on pourrait faire de beaux calculs sur les trésors de vertus et de forces divines que cette pratique ménagerait à ces enfants pour les premiers dévelop-

pements de la conscience et de la raison. Je n'ai pas à détailler ici les inconvénients qui ont pesé plus que les avantages dans les déterminations de l'Église. Nous sommes suffisamment avertis que l'Église dans sa sagesse unit toujours le sens pratique aux plus hautes vues de la foi.

Cela posé, et nous bornant à la question que nous avons à traiter, nous solliciterons d'abord un acte de justice en faveur de l'immense majorité des membres du clergé français : qu'on leur fasse au moins l'honneur de supposer qu'ils n'ignorent pas combien le Dieu Sauveur et sanctificateur des âmes, se plaît à faire reposer sa chair divine dans des vases purs, dans des tabernacles encore vivants de la vie puisée au baptême. Par conséquent, lorsque, sans avoir eu besoin de se concerter, ils ont presque unanimement adopté comme règle de n'admettre les enfants à la première communion qu'après la onzième année et après deux ans de catéchèses élémentaires, ils ont eu des motifs graves, des raisons puisées dans les considérations de la foi et tout autres qu'un vain désir de perfection impossible.

Le clergé français, au XIXe siècle, s'est trouvé en présence de familles au sein desquelles le malheur des temps avait interrompu et effacé les traditions séculaires de l'enseignement et des pratiques religieuses. Combien est-il resté parmi nous, de ces familles où les parents se faisaient les premiers catéchistes de leurs enfants ; où les parents surtout, par une surveillance prolongée jusque bien avant dans l'adolescence, garantissaient dans le jardin de l'Église la conservation des jeunes plants !

N'est-il pas trop lugubrement réel que soit familles aristocratiques, soit familles bourgeoises, soit familles ouvrières, toutes ou presque toutes, sous diverses influences, ont largement ouvert la voie à l'indifférence religieuse ? Dans les familles aristocratiques, grâce à la frivolité et au sensualisme toujours en progrès, on n'a aspiré qu'à soustraire le plus tôt possible les

enfants aux sérieuses études de la religion, pour les livrer à discrétion aux maîtres d'agrément et de littérature. La bourgeoisie a cru les études religieuses nuisibles aux progrès rapides des études positives et industrielles. La classe des prolétaires n'a eu qu'un seul et unique but : se décharger au plus vite de la nourriture et de l'entretien de leurs nombreux enfants, sans se préoccuper ni s'inquiéter s'ils n'allaient pas les livrer à la voracité de l'impitoyabte *Minotaure*, j'entends l'*atelier* dans nos grandes villes.

Que faire ? Est-ce que par hasard le clergé catholique devait se dire : « Ma responsabilité ne s'étend que du baptême à la « 8e ou 9e année. Si l'adolescent et l'adolescente demeurent « ensuite étrangers à toute influence religieuse, la faute n'en « est plus à moi. Je n'ai pas à m'inquiéter si les enfants aspi- « rent les miasmes délétères de la corruption morale, avant « d'avoir une constitution spirituelle assez forte. Je leur ai « donné, jusqu'à 8 ou 9 ans, le lait qui convenait à leur tendre « constitution. Tant pis ! A d'autres que moi, si les jeunes gé- « nérations périssent de soif et de faim dans le désert que crée « autour d'eux l'apathie de la famille et la fureur des propa- « gandistes d'irréligion ».

Nous n'avons pas besoin de faire ressortir tous les paralogismes et tous les faux supposés que recélerait un pareil langage. Il serait plus court et plus simple de dire : « Je n'ai nul- « lement à m'occuper de ces pauvres créatures, ni avant ni « après 9 ans ».

Mais nos censeurs veulent tout d'abord nous imposer silence au nom de l'autorité. Que faites-vous, nous dit-on, du sentiment de saint François de Sales et de celui du docte Suarez? Le premier ne voulait-il pas que la première communion se fît *in ipso rationis crepusculo?* Le second aussi ne dit-il pas, sans hésitation, qu'elle doit se faire *rationis usu illucescente?*

Ce que nous faisons de ce double sentiment, de cette double autorité !... Nous les tenons en grande estime ; et nous n'en

suivrions pas d'autres, si nous avions le bonheur d'exercer, nous aussi, le saint ministère, au XVIe et XVIIe siècle, dans la catholique Savoie et dans la catholique Espagne. Certes, quel inconvénient y avait-il de hâter l'âge de la première communion, dans un temps et parmi des peuples où l'on n'avait pas plus honte du catéchisme à 20 ans qu'à 10 ans? Que risquait le pasteur de hâter l'époque de la première communion, alors que le père et la mère venaient joyeusement, en chaque solennité, s'asseoir au banquet Eucharistique, entourés des nombreux rejetons de leurs chastes et vigoureuses familles : *Sicut novellæ olivarum!*

Est-ce bien là aujourd'hui la position du clergé français? Supposons que demain le mot soit donné dans toute la France : « Nous admettrons à la première communion dès la 9e année »; quelle prise aurons-nous sur ces enfants pour leur donner l'instruction que, certainement, ils n'auront reçue ni de la famille, ni de l'école ou de la pension? Quelle prise aurons-nous ensuite sur eux après la 9e année, lorsque la pension, l'atelier, la famille conspireront, à qui mieux mieux, pour paralyser tous nos efforts? Par quel talisman merveilleux attirerons-nous ces enfants même jusqu'à leur 12e année? Or, pour quiconque connaît la mobilité de ces esprits et de ces cœurs enfantins, n'est-il pas de toute évidence qu'un ou deux ans suffiront pour qu'il se soit opéré en eux table rase? Si, malgré les soins prodigués aux enfants pendant la 10e, la 11e et la 12e année, il arrive trop souvent que, dès la 13e année, le vide complet s'est fait dans ces volages mémoires, à qui persuaderait-on qu'il y aura plus de ténacité dans les impressions devancées de deux ans?

Il paraît bien pourtant que telle est la pensée de nos censeurs. Si nous nous plaignons que, malgré une culture prolongée jusqu'à la 12e année, il nous est difficile de moissonner de nombreux fruits de persévérance, ils en prennent acte aussitôt et accusent notre méthode qui, selon eux, est la cause

unique de tant de défections. Ils ont même la prétention de nous écraser sous le poids accablant de l'expérience :

« L'expérience ne prouve que trop combien difficilement les « enfants s'accoutument à fréquenter les sacrements de Péni- « tence et d'Eucharistie, lorsqu'ils ont fait la première com- « munion à une époque retardée. » (*Revue*, août 1867, page 148.)

Nous serions en droit de demander où, quand et par qui ont été recueillis ces documents de l'expérience? Mais nous nous contenterons d'en appeler à l'expérience des 500 prêtres qui exercent le ministère paroissial dans ce diocèse. Et s'il nous est permis de nous appuyer sur notre expérience personelle, durant plus de 40 années de ministère, nous sommes prêt à l'attester, la main sur l'Évangile, comme nous l'attesterions à l'heure de la mort : Jamais nous n'avons constaté que le retard de la première communion, jusqu'à la 12e année, ait produit ce respect humain ennemi de la persévérance. Ah! plutôt, nous l'attesterions, en nous frappant sur la poitrine, si parfois, sous l'empire de certaines nécessités exceptionnelles nous avons quelque peu hâté l'époque de la première communion; et si, croyant trop à des garanties apparentes, nous avons lancé parmi les hasards de la vie quelques-unes de ces frêles nacelles, lestées d'un trop mince bagage de doctrine, c'est bien alors que se sont produits sans retour de ces déplorables naufrages.

Pour conclure, nous prendrons la liberté d'avertir nos censeurs qu'il ne faut pas voyager au pays des chimères. Il s'agit de la France, et non d'autre pays. Il s'agit de la France, telle que nous l'a faite le XIXe siècle, avec tous ses éléments de rationalisme, de sensualisme, de frivolité, de systèmes égalitaires et autres, tous assez peu respectueux pour l'autorité ecclésiastique. Cela étant posé, ce qu'il y a de plus urgent et de plus opportun ne saurait être de publier une censure dont le résultat le plus immédiat sera d'affaiblir encore une autorité qui n'a pas tant à perdre.

Du jour que le saint Concile de Trente voulut qu'il y eût partout sur le sol catholique une autorité spirituelle sérieusement et directement responsable du salut des âmes, et que, pour atteindre ce but, le saint Concile voulut que toute la catholicité fût distribuée en diocèses, et les diocèses en paroisses, par là même il créa des devoirs et des droits pour les chefs spirituels des plus petites circonscriptions. Et ces devoirs et ces droits furent ceux de tout supérieur légitime, de tout chef de communauté, qui, dans les principes catholiques, a droit au respect et à l'obéissance, en tant qu'il est *minister Dei in bonum;* et, d'ailleurs, selon la morale catholique, la présomption est toujours en sa faveur. Or, le moins que l'on puisse nous accorder, c'est que la pratique en question, objet de tant de censures un peu aventurées, a été inspirée par des vues tout à fait consciencieuses et par des motifs qui ne sauraient être appréciés et vérifiés que d'après une profonde et sérieuse enquête, ou plutôt d'après une longue et patiente expérience.

Agréez, etc.

L'abbé FALCIMAGNE,
du Clergé de Paris.

RÉPONSE A M. L'ABBÉ FALCIMAGNE.

M. l'abbé Falcimagne ne s'est-il pas trop hâté dans la censure qu'il nous inflige? Si l'écrivain du *Pastoral-Blatt* de Munster lui a paru excessif dans la critique d'un usage français, ne fallait-il pas du moins tenir compte de l'instruction pastorale de Mgr l'évêque d'Osnabruck, citée par nous dans le numéro du mois d'août, et rechercher attentivement si, nonobstant la différence de langage, le prélat et l'écrivain ne marchaient pas avec une parfaite entente? Nous avions d'ailleurs développé longuement la thèse du *Pastoral-Blatt* dans le numéro de juillet. Pourquoi

donc M. l'abbé Falcimagne n'a-t-il pas jugé à propos de nous lire avant de formuler son acte d'accusation?

Il se peut, toutefois, que notre travail ait manqué de la clarté requise. En ce cas, rien d'étonnant si nos conclusions, loin d'être acceptées, ont été au contraire l'objet de vives attaques. Nous voici, par conséquent, réduits à l'obligation de revenir sur notre travail, et de reproduire nos conclusions. Ce sera notre meilleur moyen de défense.

Résumons auparavant les accusations de M. l'abbé Falcimagne :

1° Il nous accuse *d'imprudence* pour avoir soulevé la discussion d'un acte épiscopal, *et publié une censure dont le résultat le plus immédiat sera d'affaiblir encore une autorité qui n'a pas tant à perdre.*

2° Il nous taxe *d'injustice* pour avoir oublié que la pratique blâmée par nous, *a été inspirée par des vues tout à fait consciencieuses,* et que *selon la morale catholique, la présomption est toujours en faveur du supérieur légitime.*

3° Il nous reproche *de nous engager au pays des chimères,* et d'oublier *qu'il s'agit de la France et non d'autres pays.*

4° Il s'indigne contre la *témérité* qui nous a fait risquer l'assertion suivante : « L'expérience ne prouve que trop « combien difficilement les enfants s'accoutument à fré- « quenter les sacrements de Pénitence et d'Eucharistie, « lorsqu'ils ont fait la première communion à une époque « retardée ».

6° Il nous impute de n'engager la responsabilité du clergé par rapport à l'enfant, *que depuis le baptême jusqu'à la huitième ou neuvième année.*

6° Enfin, il nous pose en détracteur de l'autorité de l'évêque et du curé, lorsqu'il nous accuse de dénier à l'évêque et au curé le droit de faire des lois et des règlements *pour assurer efficacement la perpétuité de l'enseignement catholique et des pratiques religieuses dans ce qu'elles ont de plus essentiel.*

Telles sont, réduites à leurs chefs principaux, les accusations dirigées contre nous. Encore une fois, c'est notre faute, si, par défaut de clarté, nous n'avons pas évité à M. l'abbé Falcimagne la peine de rédiger son Mémoire.

Reprenons.

1° Nous le faisions observer au début de notre premier article, pleine liberté a toujours et partout été laissée au théologien catholique de soumettre à une discussion modeste, mais approfondie, les actes et les statuts épiscopaux. Où trouver une théologie, même élémentaire, qui, sur plus d'un point, ne donne tort à quelque évêque savant et saint? Est-ce que dans son immortel traité *de Synodo diœcesana* le cardinal Lambertini, qui fut depuis Benoît XIV, n'enseigne pas aux théologiens à discuter, à la lumière de vrais principes, les décisions de l'évêque et du synode?

D'ailleurs, dans la circonstance actuelle et dans l'espèce, à qui nous adressons-nous, si ce n'est à un public exclusivement ecclésiastique? Où donc est le danger que la présente discussion engendre quelque déconsidération de l'autorité sacrée des évêques?

2° Quand, au commencement de ce siècle, et par suite de circonstances que nous ignorons, plusieurs prélats français crurent opportun de fixer un âge *minimum* avant lequel les enfants ne pouvaient être admis à la première communion, ils furent sans doute conduits par des vues droites et conciencieuses. Qui en a jamais douté? Aussi personne n'incrimina jamais leur bonne foi. Mais une mesure n'est pas toujours irréprochable par cela seul qu'elle est dictée par l'amour du bien. Il est en effet si aisé de prendre le change!

Or, nous avons longuement démontré que, si le retard de la première communion peut procurer quelques avantages, en facilitant aux enfants le développement de leur instruction religieuse, il entraîne ordinairement avec lui

l'inconvénient terrible de ne présenter que rarement au Sauveur Jésus des cœurs purs de l'innocence baptismale. Les enfants absous de leurs péchés sont purs, oui : mais qui dira la supériorité de l'innocence *conservée* sur l'innocence *réparée!* Dieu se plaît infiniment à contempler le retour du prodigue, oui ; mais quelle n'est pas sa tendresse pour le fils qui n'a pas cessé de lui être fidèle? C'est encore là une vérité incontestable, qui s'appuie tout ensemble sur l'autorité des docteurs et sur le sens unanime du peuple chrétien. Le lecteur voudra bien nous permettre d'emprunter les lignes suivantes au journal d'Eugénie de Guérin : « C'est demain une grande solennité à Andillac, « une première communion. Augustine, toute jeune qu'elle « est, est du nombre des heureux enfants. Dans quelque « temps, *elle pourrait être plus instruite, mais M. le curé pré-* « *fère l'innocence au savoir, et je trouve qu'il a raison* ». (Page 194.) — Le bon curé et l'humble fille ont raison, en effet. Ils pensent absolument comme saint François de Sales et Suarez qui appréciaient si fort l'avantage de l'innocence *conservée*, qu'au jugement du saint évêque, l'enfant doit faire sa première communion *in ipso rationis crepusculo*, et que, selon le grand théologien, il doit être confirmé *rationis usu illucescente*.

Oui, l'intention a été bonne ; et toutefois la mesure semble ne l'être pas, parce qu'en la prenant, on s'est trop préoccupé d'un avantage réel, il est vrai, mais que l'on ne parvenait à procurer qu'au prix d'un inconvénient formidable.

Et puis, est-il bien vrai que ce soit ici le cas d'appliquer l'adage : *In dubio stat præsumptio pro superiore?* L'usage que l'on veut nous faire admirer, a contre lui le Catéchisme romain et la pratique de *toutes* les églises de la chrétienté ; il ne peut réclamer en sa faveur que la pratique récente de *quelques* diocèses français ; et l'on invoque

avec assurance la légitimité *probable* d'une coutume qui semble au contraire condamnée par le fait même de sa singularité! — Mais n'anticipons pas.

3° « Il ne faut pas, dit M. Falcimagne, s'engager au pays des chimères. » Très-bien. Aussi n'avons-nous jamais perdu de vue que nous sommes en France et que nous écrivons pour des lecteurs français. Voilà pourquoi il ne nous a pas suffi d'appuyer notre thèse sur l'autorité des théologiens les plus accrédités de l'école. Nous avons encore voulu citer des théologiens de notre pays et de notre temps. Écoutons-les de nouveau.

Mgr Kenrick, mort il y a quelques années, archevêque de de Baltimore, n'est pas français : mais il écrivait en Amérique, circonstance qui semble nous permettre d'emprunter sa décision, puisque l'Amérique n'est pas moins que la France exposée aux ravages de l'impiété et de la démoralisation.

« *Pueri*, dit-il, *ad communionem accedere tenentur* quando « cibum cœlestem discernere valent, quod circa annum « decimum plerumque contingit... Sed excusantur a vio- « lato præcepto, quandiu iis non innotuit : *quod ex paren- « tum et parochorum studio pendet.* Hos id circa minus facile « excusandos notat Benedictus XIV si negligant pueros « hanc obligationem edocere, eosque ad eam implendam « disponere et urgere. » (*Theolog. mor.*, tract. XVII, n° 43.)

Le cardinal Gousset a écrit :

« A quel âge le curé peut-il et doit-il admettre les en- « fants à la communion?. ... On ne peut donner, sur ce « point, d'autres règles générales ; car il n'est pas rare de « trouver des enfants de neuf, de dix ou onze ans, plus « instruits et mieux disposés que d'autres qui en ont « douze, treize ou quatorze. On doit donc avoir égard au « développement des facultés intellectuelles, qui n'est pas « le même chez tous les enfants, au degré d'instruction,

« au caractère, aux dispositions de chacun. *Un curé se trom-*
« *perait et serait répréhensible, s'il adoptait pour règle géné-*
« *rale et absolue de n'admettre à la première communion que*
« *les enfants qui ont un certain âge, par exemple ceux qui sont*
« *arrivés à leur douzième ou treizième ou quatorzième année.*
« Dispensateurs des choses saintes, nous ne pouvons en
« disposer à volonté. » (*Théol. mor., de l'Eucharistie*, n° 242.)

Sur quoi le lecteur voudra bien observer que le cardinal Gousset n'a pas l'air de se douter qu'il existe en France une pratique opposée. S'il avait cru à l'existence de cette coutume, il eût apparemment employé un langage plus modéré ; à moins que l'on aime mieux penser que le Cardinal la jugeait digne des dures qualifications infligées par le *Pastoral-Blatt* de Munster.

Il y a plus. A l'autorité du cardinal Gousset, déjà si grande, viennent se joindre les décisions de plusieurs conciles provinciaux récemment tenus sur notre sol. Trois d'entre eux sont surtout remarquables ; ce sont les conciles d'Auch, d'Alby et de Toulouse.

Le concile de Toulouse (1850) s'exprime ainsi : « *Quan-*
« *tocius* etiam ad primam hujus sacramenti perceptionem
« admittantur pueri, quos congrua pietate et sufficienti
« mysteriorum fidei scientia præditos *judicaverint parochi*
« VEL *confessarii* ». (Decr. 72.)

Le concile d'Auch (1851) : « *Quamvis nullam absolute as-*
« *signemus ætatem admissionis ad sacrum convivium*, cum dis-
« cretionis dispositionumque potius quam ætatis habenda
« sit ratio, caveant tamen animarum rectores ne, incuria
« sua, tardius differatur prima communio qua impetui libi-
« dinum occurrere expedit ». (Decr. 81.)

Le concile d'Albi (1850) a rédigé le cinquième décret du titre V, sous la rubrique : *de Prima Communione non nimis protrahenda*. Le voici :

« In quibusdam parœciis plures sæpius inveniuntur utri-

« usque sexus pueri, qui nondum panem Eucharisticum de-
« gustarunt, licet ad discretionis ætatem jampridem per-
« venerint : quod vix absque incuria pastorum accidit. Ex
« ea negligentia non raro, juvenes præsertim, totam vi-
« tam, aut saltem adolescentiam transigunt, quin sacra-
« menti subsidia recipiant, *aut ad illud non prius accedunt*
« *quam in peccatis innumeris et vitiorum cœno volutati.*
« *Ideo parochis præcipimus* ut speciali cura pueris invigi-
« lent, eos assidue edoceant, et debite disponant, quo ma-
« turius sacram mensam adire possint, *ea scilicet ætate qua*
« *discernere valent corpus Domini, et qua nondum vitiis fœ-*
« *dati, innocentiam ut plurimum retinent.* Ætas hæc commu-
« niter intra decimum et duodecimum annum versatur. »

Tout commentaire est superflu. Il est manifeste, en effet, qu'aux termes des conciles d'Albi, d'Auch et de Toulouse, il importe grandement que le jeune enfant s'approche de son Dieu avec l'innocence *conservée :* il n'est pas moins clair que ces vénérables assemblées ont repoussé l'idée de tout règlement par rapport à la fixation d'un âge *minimum* pour l'admission à la Table sainte.

Nous ne sommes donc pas si étrangers à notre pays, lorsque après avoir invoqué l'autorité du cardinal Gousset, nous en appelons à celle de Son Éminence le Cardinal d'Astros, qui présidait le concile de Toulouse, et de ses suffragants NN. SS. les évêques de Montauban, de Pamiers et de Carcassonne, auxquels s'était adjoint Mgr Mioland, alors coadjuteur de Toulouse ;—de Mgr l'archevêque d'Albi et de ses suffragants, NN. SS. les évêques de Rodez, de Cahors, de Mende et de Perpignan ; — enfin de Mgr l'archevêque d'Auch, et de ses suffragants, NN. SS. les évêques d'Aire, de Bayonne et de Tarbes. Nous savons d'ailleurs que, dans la province ecclésiastique de Toulouse, le décret du concile est parfaitement mis à exécution ; il est plus que probable qu'il en va de la sorte dans les provinces d'Auch et

d'Albi : et puis, nous ne prétendons pas affirmer que d'autres diocèses de France ne suivent point des règlements identiques.

En voilà, ce semble, plus qu'il n'en faut pour nous disculper du reproche d'avoir contre nous l'épiscopat français. Le lecteur jugera.

Au surplus, l'on ne gagnerait rien à nous objecter quelques rares conciles provinciaux rédigés en sens contraire, dont toutefois les décrets n'ont point eu à souffrir de la révision romaine. Benoît XIV, dans son ouvrage *de Synodo*, nous a suffisamment renseignés à ce sujet. Chacun peut le consulter. Le Pontife dit nettement que les décisions d'un concile provincial, même approuvé à Rome, ne sont pas inattaquables, s'il n'est muni que de la confirmation *in forma communi*. Or, quel est celui de nos modernes conciles qui puisse se prévaloir de la confirmation *in forma specifica?* Le lecteur nous permettra encore de le renvoyer à notre article de juillet (p. 42) et à celui de février. (*Encore un mot sur la Confirmation.*)

4° M. l'abbé Falcimagne nous demande « où, quand et « par qui ont été recueillis ces documents de l'expérience » qui accusent la méthode par nous incriminée.

Que M. l'abbé Falcimagne veuille relire le décret du concile d'Albi ; il y trouvera la réponse à sa question.

Nous lui mettrons sous les yeux un autre document qu'il ne saurait dédaigner. C'est un passage du *Traité de la Confession des enfants et des jeunes gens*, dont l'auteur, M. Timon David, homme d'expérience, ne cache pas son attachement à la pratique si vivement défendue par M Falcimagne. Or, à la page 279 du premier volume, M. Timon-David, à écrit : « Nous devons constater un fait trop certain, *c'est que l'immense majorité des enfants ne se confesse plus après la première communion.....* Mais, *dans la plus grande partie de la France, et principalement dans les plus*

« *grandes villes, il n'est que trop vrai que la plus grande* « *partie des enfants ne se confesse presque plus après la pre-* « *mière communion.* »

Que dites-vous de cet aveu? Crierez-vous à l'exagération? Mais rappelez-vous que M. Timon-David écrit au milieu d'une population catholique, s'il en fut jamais. C'est de Marseille que part cette terrible parole. Hélas! M. Timon n'est-il pas dans le vrai? Si M. l'abbé Falcimagne a rencontré le contraire, nous l'en félicitons bien sincèrement; mais nous doutons que beaucoup de ses confrères puissent tenir le même langage que lui. En tout cas, il faut convenir que si nos observations sont vraies, elles pourraient bien accuser la faiblesse de cet enseignement religieux dont on fait sonner si haut la valeur et le prix.

Il est vrai que M. Timon-David indique aussitôt la source du mal; c'est qu'on a trop longtemps attendu pour s'occuper des enfants, les confesser et les instruire. Mais ceci nous conduit à une autre accusation de M. Falcimagne.

5° « Est-ce que par hasard le clergé catholique devait se « dire : *Ma responsabilité ne s'étend que du baptême à la* 8e *ou* « 9e *année?* »

Non, monsieur; le clergé français ne devait pas tenir ce langage, et jamais nous n'avons proféré une semblable énormité. Nous voulons si peu vous dégager de toute responsabilité à l'égard de l'enfant, une fois venue la 8e ou la 9e année, que nous nous plaignons d'une méthode dont le résultat ordinaire est de vous arracher l'enfance aussitôt que la première communion est faite. Nous voudrions voir, ainsi que cela se pratique à Rome et ailleurs, nos enfants munis du sacrement de Confirmation lorsque, l'âge de raison arrivant, le démon se présente sans retard pour disputer à Jésus-Christ la possession de ces jeunes cœurs. Sous l'action douce et forte du Saint-Esprit, nos en-

fants comprendraient l'explication des vérités chrétiennes qu'on se hâterait de leur proposer ; ils aimeraient le catéchisme, et le prêtre qui le leur ferait ; ils seraient ainsi promptement préparés à la réception de la divine Eucharistie; et le Sauveur, entrant dans des âmes radieuses de leur innocence baptismale, leur communiquerait avec d'ineffables richesses le désir de revenir souvent s'asseoir au sacré banquet. La première communion faite, le prêtre continuerait donc à agir sur l'enfant. Il le rappellerait pour achever son instruction religieuse ; il le verrait fréquemment venir lui demander la grâce des sacrements ; en un mot, le prêtre continuerait sur l'enfant devenu jeune homme l'action qu'il avait exercée sur sa première enfance.

Non, encore une fois, il ne s'agit pas d'admettre en masse à la première communion les enfants qui ont atteint leur 8e ou 9e année. Une telle pensée est si peu entrée dans notre esprit, que tous nos efforts tendent au contraire à faire prévaloir la règle du Catéchisme romain qui repousse ces sortes d'admissions en masse, déterminées par l'âge. *C'est aux parents et au confesseur de l'enfant qu'il appartient de juger si l'enfant a tout ce qu'il faut de discrétion et de doctrine.* Si l'enfant est prêt de bonne heure, tant mieux ; s'il est plus lent, retardez-le. Voilà la règle (1).

Mais, dit-on, comment faire pour retenir un enfant que ses parents vont vous arracher le lendemain de sa première communion, lorsque cependant il y a obligation pour lui de compléter une éducation religieuse qu'il n'a reçue qu'à demi?

Nous avons déjà répondu à cette difficulté dans le numéro de *juillet* (page 38). Qu'il nous suffise d'ajouter que

(1) Inutile de répéter ici ce que nous avons déjà longuement expliqué ailleurs. Nous n'avons jamais songé à attaquer la cérémonie solennelle de la première communion en usage parmi nous. Cette cérémonie est parfaitement indépendante de la fixation d'un âge *minimum*.

si les parents sont chrétiens, l'objection tombe d'elle-même. Les confesseurs n'ont qu'à leur rappeler l'obligation stricte qui leur incombe d'envoyer leurs enfants au catéchisme. Saint Liguori la croyait tellement grave qu'il avait fait un *cas réservé* de la négligence des parents à la remplir. « Nous enjoignons, dit-il dans la 4e *notification*, nous en-« joignons à tous les confesseurs que, lorsque les pères et « mères se présenteront à eux, ils leur demandent s'ils « envoient leurs enfants au catéchisme ; *et dans le cas de « réponse négative, ils leur refuseront l'absolution : le cas nous « est réservé.* » (Œuvres compl., trad. de MM. Vidal, Delalle, etc., t. II, page 335.)

Que si nous supposons des familles peu ou point chrétiennes, à quoi servirait-il de vouloir reculer l'époque de la première communion, puisque, par suite des mauvais propos et des exemples pervers dont il sera chaque jour témoin, l'enfant subira le plus souvent comme une corvée le catéchisme qu'il doit fréquenter, et s'habituera peut-être à haïr le prêtre de qui il reçoit une si grande gêne ! N'eût-il pas mieux valu admettre plus tôt l'enfant à la sainte Table ? Il ne serait peut-être pas si instruit, soit. Mais de quelle utilité pourra être une instruction qui n'est ni aimée ni estimée ?

D'ailleurs, croyez-le, il n'est pas de plus efficace moyen de s'assurer une perpétuelle action sur l'âme du jeune chrétien, que de s'en emparer de bonne heure. Malheureusement, c'est ce que trop souvent nous négligeons de faire. M. l'abbé Timon-David s'en plaint avec amertume dans l'ouvrage cité plus haut. Vous dites : *l'enfant nous échappe parce que ses parents nous l'arrachent.* Nous vous prions de réfléchir encore ; peut-être trouverez vous qu'il vaudrait mieux dire : *l'enfant nous échappe parce que, laissé un peu trop à lui-même dès les premiers jours de son enfance, les soins qu'on lui a donnés plus tard n'ont pu suffire à réparer les ra-*

vages du vice. IN PECCATIS INNUMERIS ET VITIORUM CŒNO VOLUTATI, dit le concile d'Albi.

Le lecteur trouvera de belles choses là-dessus dans le *Directeur de l'Enfance*, par M. Ody (1845), et dans l'*Œuvre des Campagnes* (2e édit., 1865). Mgr Le Mée, évêque de Saint-Brieuc, publia, en 1845, une remarquable instruction pastorale *sur le soin de l'enfance*. Il y ordonnait que, de *très-bonne heure*, et aussitôt que la raison se manifeste en eux, les enfants fussent instruits, confessés et absous fréquemment. Sans doute, le prélat n'ignorait pas toutes les fatigues d'un pareil ministère, mais il parlait à des prêtres. « A ce compte, dira-t-on peut-être, la direction des en-« fants deviendra gênante, une grande charge ! Une « grande charge, sans doute : mais c'est pour ces lourdes « charges que nous sommes prêtres. Gênante ? Nous ne « pouvons le croire. Il y a tant de bonheur à se sacrifier « pour la gloire du Seigneur Jésus, et la sanctification « d'âmes qu'il a rachetées au prix de son sang ! »

6° Enfin, l'on nous accuse d'anéantir pratiquement la circonscription consacrée par l'Église de la catholicité en diocèses et en paroisses, parce que nous refusons aux évêques et aux curés le droit de faire une loi pour déterminer l'âge d'admission à la première communion.

Et d'abord, nous ferons observer à M. Falcimagne que nous ne reconnaissons en aucune manière au curé le droit de faire une *loi* proprement dite. Qu'il puisse porter des réglements de pure administration et de simple police, à la bonne heure. Mais là s'arrête son droit ; car le pouvoir de faire des *lois* suppose une juridiction *in foro externo* qui n'appartint jamais au curé.

En second lieu, M. l'abbé Falcimagne voudra bien remarquer que la division de la catholicité en diocèses et en paroisses est de beaucoup antérieure au concile de Trente, lequel l'a simplement confirmée et peut-être régularisée ; rien de plus.

Reste donc maintenant la grande question du pouvoir législatif de l'évêque, que l'on nous accuse de contester.

A Dieu ne plaise que nous veuillions ébranler à ce point la notion de l'épiscopat ! Il faut être hérétique, pour oser nier que chaque évêque puisse dans son diocèse porter des lois nécessaires ou utiles au bien des âmes qui lui sont confiées. Mais enfin ce pouvoir, tout réel qu'il est, a des limites qu'il ne saurait dépasser. Nous n'insistons pas, car, il nous est doux de le reconnaître, notre contradicteur n'adhère pas aux maximes du gallicanisme ; son passé en fait foi, et ce n'est pas lui qui affirmera sans restriction : *Que l'évêque peut dans son diocèse ce que le Pape a le droit de faire dans le monde entier.*

Donc, l'on nous accordera que le pouvoir de l'évêque doit s'arrêter nécessairement en présence d'une *loi générale* de l'Église, s'il vient à la rencontrer. « Si integrum esset « episcopo, dit Benoit XIV, legem relaxare a concilio ge- « nerali, aut a summo Pontifice rogatam, tota everteretur « Ecclesiæ disciplina, caput subjiceretur membris, et « proinde jam actum esset de Ecclesiastica hierarchia di- « vinitus instituta. » (*De Synodo*, l. IX, c. 1.)

Or, tout se réduit à savoir si, par rapport à la première communion des enfants, il n'existe pas une loi générale de l'Église, qui limite le pouvoir de l'évêque.

Nous avons déjà répondu (n° de juillet) en mettant sous les yeux du lecteur le célèbre canon du 4e concile de Latran *Omnis utriusque sexus*, et le texte du Catéchisme Romain. Puis, sont venus les docteurs, qui, en expliquant le canon du concile de Latran d'une manière assez large, pour que l'enfant ne soit pas saisi par le précepte au jour et à l'heure qu'il entre dans l'exercice de sa raison, sont toutefois unanimes à déclarer qu'il n'appartient à personne qu'aux parents et au confesseur de l'enfant de déclarer s'il a ou non atteint la discrétion requise pour la réception du sa-

crement. Nous avons entendu saint Thomas, Vasquez, Suarez, de Lugo, Castropalao, Tolet, Jean Sanchez, Lacroix, Benoit XIV, saint Liguori, Mgr Kenrick, le cardinal Gousset. D'accord avec l'école, nous avons vu toutes les Églises du monde pratiquer exactement la règle du Catéchisme romain. L'Église de France fit toujours comme les autres : c'est seulement depuis le commencement de ce siècle, qu'une pratique opposée s'est introduite dans quelques-uns de nos diocèses.

Est-ce assez de preuves pour attester l'existence d'une loi générale de l'Église ? Que l'on nous permette d'ajouter la citation du 9e canon de la 13e session du concile de Trente :

« Si quis negaverit omnes et singulos Christi fideles « utriusque sexus, cum ad annos discretionis pervenerint, « teneri singulis annis, saltem in Paschate, ad commu- « nicandum, juxta præceptum sanctæ matris Ecclesiæ, « anathema sit. »

Rien de plus clair. Il n'est permis à personne de nier qu'*arrivés à l'âge de discrétion*, les fidèles ne soient obligés, tous et chacun, *omnes et singulos*, à la réception de l'Eucharistie. — Voilà bien une loi générale. — Et s'il n'est pas permis de nier cette obligation, comment pourrait-il être permis d'y vouloir soustraire ceux sur qui elle pèse ?

Il serait possible de fortifier notre réponse, par la considération que l'enfant a *un droit rigoureux* au sacrement, dont Jésus-Christ a fait un moyen de sanctification et non d'instruction ; et que, par conséquent, personne au monde ne peut sans injustice priver l'enfant d'un secours qui lui est spécialement destiné.

A propos des sacrements de Confirmation et d'Eucharistie, un illustre prélat daignait nous écrire : « J'en- « seigne que, dès qu'un enfant est arrivé à l'âge où il peut « pécher, *il a droit* au sacrement qui doit le fortifier. Ni le

« curé ni l'évêque ne peuvent lui refuser cette grâce; et « l'enfant privé de cette grâce pourrait dire à celui qui la « lui refuse : Pourquoi me laissez-vous dans ma faiblesse, « lorsque votre devoir vous dit de me fortifier (1) ? »

Mais il faut s'arrêter. Nous terminerons en citant de nouveau quelques paroles de l'instruction pastorale de Mgr l'évêque d'Osnabruck.

« Circa ætatem qua parvuli ad primam communionem « admittantur, sublatis quibuscumque contrariis ordina- « tionibus antehac emanatis, *rei decisionem parochi cu- « jusque arbitrio et conscientiæ committimus*, JUXTA S. ECCLE- « SIÆ MENTEM ET PRÆCEPTUM quo omnes fideles, qui ad an- « nos discretionis pervenerunt et capaces ad discernen- « dum et digne recipiendum SS. Corpus Domini existant, « tenentur sub gravi, quotannis saltem ad S. Synaxim ac- « cedere. *Valde periculosum esse constat*, si ii qui jam ad « capacitatem pervenerunt, adhuc a S. Communione reti- « neantur in ista ætate, qua plerumque gravissimis tenta- « tionibus periclitantur, et fortissimo SS. Eucharistiæ « auxilio maxime indigent. Admissio ad S. Communio- « nem fiat igitur in posterum *non ex certo numero anno- « rum, sed ex capacitate et maturitate singulorum* a quovis « parocho vel ejus vices gerente prudenter ac diligenter « dijudicanda. » Voilà pour la loi générale de l'Eglise, et pour l'immense avantage de faire communier les enfants lorsqu'ils possèdent encore l'innocence de leur baptême.

Que si l'on objecte que les enfants vont déserter l'école,

(1) Il y a vingt ans, plusieurs prêtres se dévouèrent à faire tomber parmi nous la détestable coutume introduite par le jansénisme, de n'absoudre les enfants qu'au moment de la communion. Si leurs efforts n'ont pas été couronnés d'un succès complet, du moins ils ont servi à corriger plus d'un confesseur de la vieille et mauvaise routine. Or, on disait alors en faveur de la thèse, *que l'enfant a droit au sacrement*. N'en est-il pas de même pour l'Eucharistie ? Oui, l'enfant arrivé à l'âge de discrétion, a le *droit* de communier. — Mais, dira-t-on, l'enfant ne pense pas à revendiquer son droit ! — Eh quoi ! le prêtre n'est-il pas le tuteur-né de l'enfant ? C'est à lui qu'il appartient de sauvegarder les droits de son pupille,

et ainsi compromettre la perfection de leur éducation, le prélat répond : la fin est bonne ; mais les moyens proposés ne le sont pas : *finis non justificat media*. « Sed propterea, « qui jam capaces et satis instructi *per Ecclesiæ præceptum* « *sub gravi tenentur* ad S. Synaxim accedere, *diutius inde* « *retineri non licet* : NAM FINIS NON JUSTIFICAT MEDIA. »

Au surplus; nous demandons nous aussi que l'on veuille bien nous croire animés d'une intention droite lorsque nous écrivons ces lignes. Si nous paraissons blâmer certains usages, ce n'est assurément point dans un esprit de critique. Avec le *Directeur de l'Enfance*, nous répétons en toute sincérité : « Nous ne condamnons pas ces prêtres respec- « tables ; mais nous les supplions de vouloir bien exami- « ner eux-mêmes un usage qui n'a peut-être jamais fixé « sérieusement leur attention. Nous les supplions de vou- « loir bien peser devant Dieu les autorités et les raisons « que nous présentons ici, et de juger ensuite de quel côté « est la gloire de Dieu et la vérité. Tout usage qui n'a pas « pour lui la vérité, est un abus dont il faut s'affranchir, « dit saint Cyprien. » (Page 110.)

Nous ne sommes d'ailleurs pas les seuls de notre avis. Plusieurs personnes d'autorité ont bien voulu adhérer à nos conclusions. Il nous suffira de produire le suffrage du T. R. P. Abbé de Solesmes, Dom Guéranger, qui avec une bienveillance dont nous ne saurions trop le remercier, a daigné dicter les lignes suivantes :

« La doctrine et les conclusions du R. P. Montrouzier, « relativement à la première communion des enfants, sont « parfaitement saines, et il est difficile de comprendre que « tout le monde ne s'y range pas. L'opposition qu'on lui « fait est une preuve nouvelle de la puissance de la routine « sur les plus honnêtes gens. Tout ce que ceux ci ont allé- « gué n'a aucun fondement rationnel contre une thèse qui « a pour elle l'évidence théologique et l'autorité. »

H. MONTROUZIER. S. J.

DES PROTONOTAIRES APOSTOLIQUES.

LEUR ORIGINE, LEURS FONCTIONS ET LEURS PRÉROGATIVES.

—

Quatrième et dernier article.

—

IV.

DES PROTONOTAIRES TITULAIRES OU HONORAIRES.

L'origine des protonotaires titulaires est très-ancienne, sans qu'il soit possible d'en préciser l'époque, et nous ne voulons nous livrer à aucune conjecture à cet égard. La decrétale du pape Benoît XII *Ad Regimen*, datée de 1335, mentionne les notaires du Saint-Siége avant les auditeurs des causes apostoliques. Du temps de Sixte IV, le nombre en était très-grand, particulièrement en France, et ils portaient le costume de leur dignité. Léon X leur avait accordé l'exemption de la juridiction de l'Ordinaire ; mais ils n'ont jamais eu ni le privilége des pontificaux, tant aux messes solennelles qu'aux messes basses, ni celui du cordon violet à leur chapeau. La Sacrée Congrégation des Rites a rendu un grand nombre de décrets et de décisions pour déterminer leurs droits ; mais comme, avec le temps, il s'était encore introduit bien des abus, Pie VII a senti la nécessité de les réprimer. Dans ce but, il institua une congrégation spéciale, composée des trois car-

dinaux Della Somaglia, préfet de la Sacrée Congrégation des Rites, Litta et Doria, du secrétaire et d'un assesseur de ladite Congrégation, et d'un maître des cérémonies apostoliques. Cette congrégation spéciale proposa quinze articles de réforme qui furent approuvés par Pie VII, le 9 juin 1818, et confirmés ensuite par la constitution *Cum innumeri*, du 13 décembre de la même année. C'est cette constitution qui règle désormais tout ce qui concerne la nomination, les attributions, priviléges, préséances des protonotaires titulaires ; aussi n'aurons-nous qu'à reproduire à peu près textuellement ses dispositions.

§ 1er. Nomination des protonotaires titulaires.

Cette dignité est confiée soit par lettres apostoliques, soit par un diplôme délivré par le collége des protonotaires participants, comme nous l'avons dit en son lieu, soit par ceux qui sont investis de ce pouvoir. Comme le décret de Pie VII ne s'explique pas sur ce dernier chef, nous nous bornerons à dire qu'autrefois les cardinaux chefs d'Ordre, avaient, dans le conclave, le droit d'instituer protonotaires titulaires les conclavistes qu'ils en jugeaient dignes. Les légats *a latere* pouvaient en créer un certain nombre dans leurs légations, ainsi que les Nonces apostoliques; cette faculté fut aussi accordée à des évêques. Il y avait même des dignités, charges et offices auxquels le protonotariat titulaire était attaché en vertu d'un indult pontifical, en sorte que celui qui était nommé à l'un de ces offices devenait par le fait même protonotaire titulaire. Ceux dont parle le décret de 1818 connaissent leur droit et l'usage qu'ils peuvent en faire.

La congrégation spéciale instituée par Pie VII a voulu d'abord que le protonotariat titulaire ne fût accordé qu'à des personnes capables d'honorer cette dignité, et de la porter convenablement. Elle a déterminé les conditions requises pour obtenir cette nomination, et les formalités à remplir après la délivrance du titre.

Ainsi, pour être nommé protonotaire titulaire, il faut présenter des certificats constatant indubitablement ce qui suit : 1° que le candidat est de condition noble, ou d'une famille honorable ;—2° qu'il est âgé au moins de 25 ans;—3° qu'il est dans la cléricature et célibataire ; — 4° qu'il a reçu le titre de docteur en l'un ou l'autre droit ou en théologie, soit d'une université reconnue, soit du collége des protonotaires participants ; — 5° qu'il est de mœurs graves et honnêtes, et qu'il jouit dans le monde d'une bonne réputation ; — 6° qu'il possède un revenu d'au moins de 200 écus romains, soit en biens patrimoniaux, soit en rentes perpétuelles, soit en bénéfices ecclésiastiques ; — 7° que l'Ordinaire appuie la demande de sa recommandation, et confirme tout ce qui est indiqué ci-dessus.

Le nouveau protonotaire ne doit pas faire usage de ses priviléges et attributions, avant d'avoir rempli les deux formalités suivantes : 1° il est tenu de présenter les lettres apostoliques, ou le diplôme de nomination, au secrétaire du collége des protonotaires participants, lequel inscrit sur le registre les nom, prénoms, âge, patrie, qualités du nouveau titulaire, avec la date du bref ou diplôme ; — 2° ce titre ainsi vérifié doit être présenté à l'Ordinaire entre les mains duquel, ou d'une autre personne constituée en dignité ecclésiastique, le nouveau titulaire doit faire la profession de foi et prêter le serment de fidélité. Il reçoit, en outre, une note imprimée, signée et scellée par un des protonotaires participants, et contenant l'exposé des droits, honneurs et prérogatives dont il peut user, afin qu'il en ait pleine connaissance.

§ II. Attributions des protonotaires titulaires.

Il n'est pas douteux que le protonotariat titulaire soit une dignité de l'Église romaine, aussi bien que ceux des deux classes précédentes, quoique d'un rang inférieur. Conséquemment, ceux qui en sont revêtus ont le pouvoir de faire

les choses et de remplir les fonctions pour lesquelles les saints canons exigent une personne constituée en dignité ecclésiastique. Ainsi, ils peuvent être élus conservateurs des Ordres religieux, juges synodaux, commissaires apostoliques pour juger les causes ecclésiastiques et bénéficiales. De plus, ceux qui, par leur office, sont obligés de faire la profession de foi, peuvent l'émettre en présence d'un protonotaire titulaire. Ils peuvent rédiger les actes concernant les causes de béatification et de canonisation des serviteurs de Dieu, pourvu qu'il ne se trouve pas de protonotaire participant sur les lieux.

Ont-ils, comme antérieurement, la faculté de rédiger d'autres actes ecclésiastiques, de recevoir, stipuler et légaliser tous les actes, écritures publiques et privées, de manière à leur donner force légale et authentique devant les tribunaux ecclé-clésiastiques ? Le décret de Pie VII ne dit rien à cet égard : il déclare même que les protonotaires titulaires n'ont plus d'autres privilèges que ceux qui sont énumérés dans les articles. Cependant la confection des actes étant une attribution essentielle du notariat et non un privilége, nous sommes porté à croire que le Saint-Siége n'a pas voulu la supprimer.

§ III. Costume et préséance des protonotaires titulaires.

Autrefois ils portaient le violet, comme les autres protonotaires ; aujourd'hui, cette faculté leur est retirée. Leur costume se compose de la soutane sans queue et de la mantelletta de couleur noire. Ils peuvent le porter partout, mais hors de Rome et des lieux où se trouverait le Pape. Ils ont droit d'en user dans les processions et autres cérémonies ecclésiastiques, et d'avoir le rochet sous la mantelletta. Dans toute autre circonstance, ils doivent s'abstenir de prendre le rochet, quand même ils seraient plusieurs réunis, attendu qu'ils ne forment point un collége.

L'usage des bas et du collet violets leur est interdit, et ils ne peuvent avoir à leur chapeau qu'un cordon noir.

Le vicaire général de l'évêque ou capitulaire, dans son propre diocèse, a la préséance sur les protonotaires titulaires; mais ceux-ci, lorsqu'ils sont revêtus de l'habit prélatial, ont la préséance sur tous les clercs, les simples prêtres, les curés, et même sur les chanoines pris individuellement, non pas toutefois sur un chapitre réuni en corps (1). Ils cèdent le pas aux nonces apostoliques, aux abbés et à tous les prélats de la Cour romaine, quand bien même ceux-ci ne porteraient pas les insignes de leur dignité, pourvu que leur qualité soit bien connue. Nous pensons que ce qui vient d'être dit des chanoines s'applique aussi aux curés formant collége, comme dans une réunion décanale : il y a sur ce point une décision de la Sacrée Congrégation des Rites.

Si un protonotaire titulaire est membre d'un chapitre, il doit suivre, à plus forte raison, les règles tracées plus haut pour les protonotaires *ad instar*, c'est-à-dire porter le costume de chanoine et se placer en son rang. S'il veut prendre l'habit prélatial, il le peut, mais à la condition de siéger ou de marcher séparément (2), et d'être privé des distributions quotidiennes.

Là où il n'existe pas de chapitre, dans toutes les églises et chapelles, les protonotaires titulaires peuvent siéger avec le clergé en habit prélatial, et, en procession, marcher soit après le Saint-Sacrement, soit après le célébrant.

Un curé qui serait protonotaire titulaire ne doit point se servir du costume prélatial dans l'administration des sacrements; mais il peut en user dans les circonstances précitées.

§ IV. Priviléges des protonotaires titulaires.

Comme les chanoines des églises cathédrales, ils ne fléchissent pas le genou, mais inclinent seulement la tête à la

(1) Riganti, dissert. IX, n. 64, 72, 74.

(2) C'est ici que s'applique la règle du Cérémonial des évêques : *Non supra, nec inter canonicos.*

bénédiction de l'évêque, si, d'ailleurs, ils sont revêtus de l'habit prélatial. Ils sont également encensés de deux coups. Au chœur, ils siégent à la place marquée par le cérémonial des évêques. Ils jouissent encore du privilége du for, quand même ils n'auraient pas l'habit prélatial, pourvu qu'ils portent le costume ecclésiastique et la tonsure.

Le décret de Pie VII défend aux protonotaires tilulaires de se distinguer des simples prêtres dans la célébration de la sainte Messe. Ils doivent donc se revêtir à la sacristie, n'avoir qu'un seul ministre, porter eux-mêmes le calice, le découvrir, le recouvrir, tourner les feuillets du missel. Il leur est défendu d'user de l'aiguière, du canon prélatial, de l'anneau et de la calotte (1).

Ils sont prévenus que leurs priviléges se bornent à ceux ci-dessus énoncés, et que, s'ils venaient à les outrepasser, ou i, après que l'Ordinaire leur aurait, comme délégué du Saint-Siège, donné deux avertissements, ils ne se soumettent pas, ils sont par cela même privés de l'honneur qui leur avait été conféré.

DISPOSITIONS GÉNÉRALES.

LES BÉNÉFICES DES PROTONOTAIRES SONT RÉSERVÉS AU SAINT-SIÉGE.

Cette réserve est commune aux trois classes des protonotaires. Elle a été établie par la décrétale *ad regimen* de Benoit XII, et tous les papes l'ont renouvelée dans la première règle de la chancellerie. Quelques auteurs ont prétendu qu'elle n'atteignait pas les protonotaires titulaires; mais ils se

(1) Il est à remarquer que, par ce décret, le souverain Pontife entend ne rien changer aux priviléges plus étendus dont jouissent d'autres prélatures, et il l'exprime formellement; voici le texte : *Nihil autem hoc decreto immutatum censeatur de amplioribus privilegiis quibus collegia quædam et capitula, ex indulto apostolico, etiam ad instar protonotariorum participantium, alicubi gaudent.*

trompent. Sans entrer dans aucune discussion à ce sujet' et sans recourir à d'autres autorités, il nous suffit de dire que le décret de Pie VII maintient la réserve et dit formellement (art. 10), que les bénéfices de ceux qui ont obtenu le pronotariat titulaire, soit par lettres apostoliques, soit par un diplôme du collége des pronotaires participants, ne peuvent être conférés que par le Saint-Siége. Ainsi, un bénéfice, comme, par exemple, un canonicat possédé par un protonotaire, et qui vient à vaquer par la mort du titulaire ou de toute autre manière, est à la disposition du souverain Pontife ; de sorte que nul autre que lui ne peut en disposer, si ce n'est en vertu d'un indult. Cela s'entend des bénéfices dont les protonotaires jouissaient avant leur élévation au protonotariat, aussi bien que de ceux qu'ils auraient obtenus postérieurement, ou après même qu'ils auraient renoncé à cette dignité. Il résulte aussi qu'ils ne peuvent permuter leurs bénéfices sans l'autorisation du Saint-Siége, parce que la permutation fait vaquer. Cette disposition du droit s'applique-t-elle à la possession d'une cure? Quelques auteurs l'ont pensé : M. Bouix est d'un avis contraire, et prouve dans son traité *de Curia Romana,* pages 691 et suivantes, que ce qui est vrai d'un canonicat ne l'est pas pour un titre paroissial.

CONCLUSION.

En terminant cette étude, qu'il nous soit permis encore de faire remarquer que celui qui a eu l'honneur de recevoir du souverain Pontife une dignité élevée, accompagnée de distinctions et de priviléges, doit nécessairement y attacher du prix. Car, s'il la dédaignait, ne s'en rendrait-il pas indigne en commettant une irrévérence et une ingratitude envers celui qui a daigné la lui conférer? Cette indifférence, répréhensible aux yeux de tous, serait surtout blâmée à Rome, nous le savons. Si donc un protonotaire apostolique, puisqu'il s'agit

ici plus particulièrement de cette prélature, désire user des prérogatives qui lui sont accordées, comme il peut, en effet, en user dans toutes les parties du monde catholique, ainsi que nous l'avons établi, et s'il en use, d'ailleurs, avec convenance et modération, en se conformant aux règles prescrites, doit-on le trouver mauvais, ou même s'y opposer? Y mettre obstacle sans cause légitime, ne serait-ce pas comme formuler une sorte d'opposition à un acte du Chef de l'Église, agissant selon les droits de sa souveraine autorité? Le Pape voudrait-il honorer quelqu'un d'un titre ou d'une distinction à la condition qu'on n'en fera aucun usage? Tout ce qui émane du Saint-Siége doit être accepté et respecté de tous; et si parfois il a pu en être autrement, il ne faut, sans doute, l'attribuer qu'à un défaut d'examen et de connaissance des choses. Voilà pourquoi nous avons essayé d'élucider la question que nous venons de traiter. Nous ne pouvions pas y parler par nous-même; mais nous avons fait parler les autorités les plus compétentes: nous avons invoqué les règles et les décisions de la Cour de Rome, afin que, mieux connues désormais, elles soient aussi mieux observées.

L'abbé Renaud.

DROIT CANONIQUE.

A qui appartient-il de dispenser des vœux de religion lorsqu'ils sont simples?

Dans un article précédent (1) nous avons expliqué en quoi consiste la solennité des vœux religieux. Tout le monde convient que, d'après des décisions de Rome plusieurs fois réitérées, aujourd'hui en France, la Savoie et l'ancien comté de Nice exceptés, tous les vœux des religieuses sont simples, même dans les maisons appartenant aux ordres où, ailleurs que parmi nous, la profession est solennelle.

Le pouvoir de dispenser des vœux de religion, lorsqu'ils sont solennels, est réservé au Saint-Siége, de l'aveu de tous les théologiens et de tous les canonistes. Bien des auteurs ont même pensé que, les liens contractés par ces vœux étant de droit divin, nul pouvoir humain ne pouvait les dissoudre : le contraire, toutefois, est au moins plus probable s'il n'est pas entièrement certain (2). Mais faut-il recourir à Rome pour obtenir la relaxation des vœux simples de religion? Les Ordinaires ne peuvent-ils pas en dispenser? Telle est la question que nous nous proposons d'élucider dans cet article.

Les auteurs, fondés sur des textes formels du droit, reconnaissent unanimement qu'il existe cinq vœux réservés au souverain Pontife, savoir : 1° le vœu d'entrer en religion (quand il s'agit d'un ordre approuvé par l'Église avec faculté d'admettre à la profession solennelle); 2° le vœu absolu de chasteté perpétuelle ; 3° le vœu d'aller visiter le tombeau des saints apôtres Pierre et Paul ; 4° ou celui de saint Jacques de Compostelle ; 5° ou celui du Sauveur à Jérusalem. Les auteurs ne

(1) N° 82 de la *Revue*, 2e série, t. IV, p. 345.
(2) Saint Liguori, lib. III, n° 256.

mentionnent pas d'autres vœux réservés de droit commun. D'où il résulte qu'ils ne regardent pas comme réservé le vœu d'entrer dans une communauté dont les vœux ne sont que simples, ni, ce semble, au moins généralement, les vœux émis en faisant profession dans ces sortes de maisons. Mais ils ne nient pas, et il n'est pas permis de nier que le souverain Pontife ne puisse se réserver quelques-uns de ces vœux ; et de fait, nous allons voir bientôt qu'il y en a d'autres réservés. Voyons au juste quels sont ceux qui le sont.

Les communautés à vœux simples en France sont dans des conditions diverses : les unes sont des maisons appartenant à des ordres approuvés par l'Église, où, autrefois en France on faisait profession solennelle, et où même on la fait encore hors de France. Les autres sont des instituts religieux approuvés par le Saint-Siége, mais dont les vœux ne sout reconnus par lui que comme simples ; d'autres enfin ne sont pas encore reconnues à Rome et n'ont que l'approbation de l'Ordinaire. Les communautés qui existeraient sans l'aveu des évêques, étant formellement contraire aux saints canons les vœux y seraient sans valeur et tout à fait nuls.

1° L'évêque ne peut dispenser des vœux de profession dans aucune des communautés sus énoncées, à moins d'avoir le consentement de ces communautés.

La raison en est qu'on ne peut dégager quelqu'un des obligations qu'il a contractées envers un tiers sans l'agrément de ce tiers qui veut bien céder ses droits acquis. Le religieux ou la religieuse en faisant profession se donne à la communauté où elle entre. Or l'évêque n'est pas le maître d'anéantir ce droit ; il n'est pas propriétaire des communautés religieuses, quand même elles ne seraient pas encore approuvées par le Saint-Siége. Il ne peut donc dégager ce religieux ou cette religieuse, si ce n'est au cas, tout au plus, où la communauté y consentirait. Aussi Benoît XIV, dans sa bulle *Convocatis* de l'année 1750, avertit les confesseurs que, bien qu'ils aient pendant le jubilé la faculté de commuer les vœux (1), ils ne doivent pas toutefois prétendre l'avoir

(1) Ils l'ont, si cette faculté leur est accordée par la bulle de concession du Jubilé.

au préjudice des tiers, et conséquemment, ils doivent s'abstenir de s'ingérer dans ce qui regarde les vœux de persévérance ou autres que l'on émet d'ordinaire en entrant en religion, quoique ces vœux ne soient que simples (1).

Le souverain Pontife possède sans doute le pouvoir dont nous parlons, vu qu'il est le supérieur de toutes les maisons religieuses; mais les évêques ne le sont qu'autant que l'Église le leur permet, et, d'ordinaire, elle ne leur donne pas cette permission. Si les constitutions d'une communauté qui n'est pas encore approuvée leur donnaient cependant cette faculté, il nous paraît dans ce cas, comme nous le dirons ci-après, qu'ils pourraient l'exercer sans difficulté. Alors, en effet, la communauté donnerait d'avance son adhésion à la concession de ces dispenses.

2° L'évêque ne peut, même avec l'assentiment de la communauté, dispenser un religieux ou une religieuse des vœux de sa profession bien que simples, si cette communauté a été approuvée par le Saint-Siége avec la condition que les vœux ou le serment de persévérance émis dans la profession seraient réservés au souverain Pontife.

L'on ne pourrait révoquer en doute cette proposition qu'en contestant au Saint-Siége le pouvoir de se réserver les vœux lorsqu'il le juge convenable. Mais si on lui déniait un pareil pouvoir, que deviendrait la plénitude de juridiction sur toute l'Église que Jésus-Christ a conférée à son Vicaire et que nous devons reconnaître en lui sous peine d'errer dans la foi, d'après le concile œcuménique de Florence? La proposition sus énoncée est donc incontestable.

De fait, le Saint-Siége s'est souvent réservé les vœux simples de religion.

Par bref du 12 novembre 1621, au rapport des *Analecta*, Grégoire XV réserva au Saint-Siége la dispense du vœu ou serment de persévérance émis par les Doctrinaires de Rome, quoique ce vœu ne fût que simple. La même réserve fut établie par Alexandre VII, le 18

(1) Confessarii « quoad vota, noverint sibi abstinendum esse ab eorum « votorum commutatione, in quibus agitur de præjudicio tertii; quare « in eo quod pertinet ad vota.... quamvis simplicia, seu perseverantiæ « seu alia emitti solita in Congregatione... non se ingerant » (§ 22).

mars 1659, à l'égard des Doctrinaires de France fondés par César de Bus (1).

Il en est de même des vœux faits par les Frères des écoles chrétiennes, ainsi que du vœu de stabilité émis par les Maristes ; ils sont tous réservés au Pape (2).

Bien que les vœux des Lazaristes ne soient acceptés par personne au nom de l'Institut, ni au nom de l'Église et du souverain Pontife, néanmoins d'après le bref *Ex commissa* d'Alexandre VII, daté du 22 septembre 1655, ils ne peuvent être déliés que par le Chef de l'Église ou par le supérieur général en cas de renvoi (3).

Les religieux de Senanque n'émettent d'abord que des vœux quinquennaux : ils font ensuite des vœux perpétuels, mais qui ne sont que simples. Or les uns et les autres sont réservés au Saint-Siége par un décret du 6 mars 1863, soit que ce soient les religieux de chœur qui les aient prononcés, ou que ce soient les frères convers (4).

Dans la Congrégation du Saint-Esprit, le supérieur peut délier ses sujets des vœux temporaires. Quant à leurs vœux perpétuels, il doit consulter le Préfet de la Propagande et obtenir du Siége apostolique la dispense du vœu perpétuel de chasteté (5).

Parmi les observations faites par la Congrégation des Évêques et Réguliers, en mai 1860, sur les constitutions d'un Institut de missionnaires à vœux simples, il en est une où il est dit d'une manière générale (n° 3) qu'on n'accorde pas aux supérieurs généraux la faculté de dispenser des vœux, mais qu'il faut pour cela recourir au Pape (6).

Voilà pour les communautés d'hommes.

(1) Il y a néanmoins à observer touchant les Doctrinaires de France, que le Chapitre général est autorisé à annuler le serment de persévérance prononcé par ces religieux. *Analecta*, livr. 39e, col. 63 et 64, nos 40 et 41.

(2) *Analecta*, ibid., col. 69, n° 49, et col. 70, n° 50.

(3) *Ibid.*, col. 65, n° 45. On peut consulter encore le bref *Quo magis* de Benoît XIV, daté du 18 décembre 1742.

(4) *Ibid.*, livr. 56, n° 234, etc.

(5) *Ibid.*, 39e livr., col. 94, n° 77.

(6) Non conceditur superioribus generalibus facultas dispensandi a votis, sed recurrendum erit ad Apostolicam Sedem.

Quant à celles de femmes, le Saint-Siége paraît avoir adopté avec la même rigueur la mesure de se réserver les vœux dans toutes les nouvelles Congrégations qu'il approuve. Les vœux des Dames du Sacré-Cœur sont réservés, ainsi que ceux des Sœurs de la Charité de l'ordre Teutonique (1). Cette réserve est exprimée dans les observations faites par la S. Congrégation sur les constitutions d'une foule d'Instituts, comme on peut s'en convaincre en parcourant les diverses livraisons des *Analecta*.

On lit dans la 42e livraison, en parlant des Sœurs de Saint-Vincent de Paul : « La dispense des vœux doit être demandée au Siége apostolique (2). »

La 38e livraison observe, au sujet d'une communauté allemande, que « d'ordinaire, dans les autres maisons religieuses, le Siége apostolique « seul dispense du vœu de persévérance et qu'on n'accorde jamais aux « supérieurs le pouvoir de dispenser des vœux (3). »

Dens la 46e livraison on trouve l'observation suivante sur un autre Institut : « 10° La disposition exprimée dans les Constitutions, d'après « laquelle la dispense des vœux perpétuels est réservée au Saint-Siége, « doit demeurer stable (4). »

Une observation analogue est consignée à la col. 1056, n° 6 et dans la livraison 45e, col. 926, n° 11 ; et elle a été faite aussi à l'égard des Sœurs de Saint-Joseph de Belley, comme on peut le lire dans Mgr Lucidi, *de Visit. sacr. lim.*, t. II, n° 341.

Il est dit encore dans les observations faites sur les Constitutions des Adoratrices du Saint-Sacrement : « 3. Les vœux simples émis dans les « Instituts de ce genre ne peuvent être dissous que par le Siége apo- « stolique (5). »

(1) Mgr Lucidi, *De visit. sacr. liminum*, t. II, n° 342.

(2) Dispensatio votorum petenda est ab apostolica sede (col. 510, n° 11).

(3) Votum perseverantiæ quod sorores emittunt et ab Instituto acceptatur, in aliis Institutis non solet dispensari nisi ab Apostolica Sede. Ita pariter nunquam conceditur superiorissis facultas dispensandi a votis quæ in istis Institutis emittuntur. *Analecta*, col. 396, n° 11.

(4) Firma remanere debet in Constitutionibus dispositio qua votorum perpetuorum dispensatio reservata legitur S. Sedi (col. 1055, n° 10).

(5) Vota simplicia quæ in hujusmodi Institutis emittuntur, solvi nequeunt nisi ab Apostolica Sede. *Analecta*, 47e livr., col. 1166.

Nous omettons plusieurs autres observations analogues, nous contentant de mettre encore sous les yeux celle qui est contenue dans la 77e livraison des *Analecta*, au sujet de certaines sœurs dont on ne fait pas connaître le nom, et qui est datée du 15 avril 1867. Elle est ainsi conçue : « 5. Pour la dispense des vœux soit temporels, soit perpétuels, « on devra recourir à cette S. Congrégation des Évêques et Régu- « liers (1). »

Les motifs qui ont porté le Saint-Siége à se réserver ces vœux, c'est apparemment que, par les demandes de dispenser, il est renseigné sur la situation morale des communautés et averti au besoin de la nécessité de prendre les mesures opportunes pour arrêter le relâchement s'il menaçait de s'y introduire. Le recours au Saint-Siége rend d'ailleurs plus difficiles ces dispenses et rattache d'une manière plus intime les fidèles au centre de l'unité catholique. Aussi arrive-t-il parfois que les Instituts eux-mêmes demandent dans les Constitutions qu'ils présentent à l'approbation de Rome, que la dispense de leurs vœux lui soit réservée (2).

Des faits précités il résulte qu'au moins dans les Instituts où la réserve des vœux au Saint-Siége est exprimée, les évêques doivent s'abstenir d'en accorder la dispense.

3° En France, les évêques ont le pouvoir de dispenser des vœux simples, émis depuis la Révolution dans les couvents de leurs diocèses où l'on faisait anciennement profession. On doit toutefois excepter le vœu de chasteté perpétuelle.

En preuve de cette assertion, nous rapporterons deux décisions, l'une de la Sacrée Pénitencerie et l'autre de la Congrégation des évêques et réguliers.

1° L'évêque du Mans, parmi divers doutes exposés à la Sacrée Pénitencerie, ayant proposé le suivant : 3° *An Ordinarius super votis à monialibus emissis, data ratione sufficienti, dispensare possit, voto perpetuæ castitatis remanente?* La Sacrée Pénitencerie, après examen attentif, et après en avoir référé à Sa Sainteté, répondit le

(1) Pro dispensatione super votis, sive temporaneis, sive perpetuis, recurrendum erit ad hanc S. Congregationem Episcop. et Regular.

(2) *De Visitat. sacr. limin.*, t. II, p. 270.

2 janvier 1836 : *Ad tertium ex Sanctitatis Suæ declaratione, episcopos Galliarum, rebus sic stantibus, posse dispensare* (1).

2° Interrogée à son tour par l'évêque de Mende, la Sacrée Congrégation des évêques et réguliers répondit : *De votis monialium regni Galliarum nonnullas quæstiones proponebas. Scias igituro portet ab Apostolica Sede declaratum fuisse, vota quæ in præsenti rerum statu in Galliarum regno a monialibus emittuntur, simplicia censeri, et episcopos, ex speciali declaratione Sanctitatis Suæ. super eisdem, excepto castitatis voto, data ratione sufficienti, rebus sic stantibus dispensare posse* (2).

On le voit, ces deux décisions contiennent tout l'énoncé de la proposition susénoncée. Or, d'après Mgr Lucidi, ces deux décisions ne concernent que les religieuses qui font profession dans les monastères où autrefois les vœux étaient solennels ; car, quant aux autres, Rome, nous l'avons vu, se réserve leurs vœux quand l'approbation de leur Institut ou de ses constitutions lui est demandée.

On demandera peut-être pourquoi cette différence ? — Les auteurs que nous connaissons ne l'expliquent pas. Mais on pourrait dire, ce semble, que les nouveaux Instituts étant presque tous destinés à se répandre dans divers diocèses, et par là même étant soustraits à la haute inspection des Ordinaires, qui n'en peuvent être supérieurs généraux, d'après la jurisprudence actuellement adoptée à Rome, ont un besoin plus grand que les monastères anciens de la surveillance du chef de l'Église. En outre, une pareille dispense, dans les congrégations à supérieure générale, est un acte d'autorité sur tout l'Institut, qui est intéressé à la conservation ou au renvoi de ses membres. Mais aucun évêque n'a le droit d'exercer un acte d'autorité semblable, n'ayant qu'une partie de la congrégation sous sa juridiction. Les anciens monastères, au contraire, tels que ceux des Clarisses, des Visitandines, des Carmélites, etc., sont tous sous la dépendance spéciale des Ordinaires, et il est assez naturel que ceux-ci ne soient pas privés

(1) *De Visitat. sacr. limin.*, t. II, p. 322, n° 476.
(2) *Ibid.*, n° 474 et n° 476 vers la fin.

du droit qu'ils ont de dispenser des vœux qui ne sont pas réservés d'ailleurs.

4° Les Ordinaires ont le pouvoir de dispenser, pour de justes motifs, des vœux faits en entrant dans les communautés non encore approuvées, toujours en exceptant le vœu de continence perpétuelle et en supposant l'assentiment des communautés.

La raison en est que ces vœux ne sont pas réservés, et que les communautés dont nous parlons sont sous la dépendance des Ordinaires, au moins dans ce qui est de juridiction. Or le pouvoir de dispenser est du domaine de la juridiction et fait partie du pouvoir des clefs, confié aux premiers pasteurs.

Quant au vœu de continence, il est du nombre des cinq qui sont réservés au souverain Pontife ; mais il faut pour cela qu'il soit absolu et perpétuel : un vœu conditionnel de chasteté ne tomberait pas sous la réserve. Si donc il était spécifié dans les constitutions d'une Congrégation, que le religieux ou la religieuse serait délié, en cas de renvoi, des engagements contractés à sa profession, le vœu de chasteté, n'étant pas absolu dans ce cas, ne serait pas réservé au Saint-Siége, non plus que les deux autres. Ces vœux n'exigeraient pas même la dispense, si le renvoi avait lieu, puisqu'alors ils cesseraient d'être obligatoires. On pourrait se demander si les vœux émis dans les Congrégations non approuvées ne sont pas toujours conditionnels. On ne s'engage, en effet, dans ces sortes d'Instituts, qu'à la condition qu'ils ne seront pas condamnés par l'Église, puisqu'alors ils deviendraient mauvais, et qu'il ne serait pas licite de persister à en vouloir faire partie ; s'ils sont conditionnels, ils cessent donc tous d'obliger lorsque la condition se réalise, et n'ont pas besoin alors de dispense. Cette conclusion est rigoureuse certainement, lorsque le religieux a eu formellement en vue cette condition en faisant profession ; Urbain VIII, dans sa bulle *Pastoralis*, qui abolit l'Institut des Jésuitesses, le déclare en propres termes. Mais il y a plus de difficultés lorsque les vœux ont été émis absolument. Les vœux d'obéissance et de pauvreté cessent sans doute d'obliger au moment de la dissolution de la Congrégation, puisqu'en ce moment leur exécution n'est plus licite ;

mais il n'en est pas de même du vœu de chasteté : on peut l'observer sans crime, et comme on l'a fait avec la persuasion qu'on demeurerait toujours religieux, on peut croire qu'on l'a fait absolument. Aussi le même Pontife, tout en accordant la permission aux membres de l'Institut des Jésuitesses qui se trouvaient dans ce cas de vivre dans le monde, veut qu'elles vivent sous l'obéissance de l'Ordinaire, et il les engage même à entrer dans un ordre approuvé (1). De même, la Sacrée Congrégation, tout en déclarant que les vœux émis par des missionnaires dont la communauté avait été dissoute étaient annulés par là même, ajoutait néanmoins qu'il pouvait être nécessaire de demander dispense. *Cum dispensatione quatenus opus sit* (2), du vœu de chasteté, sans doute.

Dans les cas où l'évêque peut accorder dispense des vœux de religion, à quel évêque doit-on s'adresser pour l'obtenir? — On doit alors recourir à l'Ordinaire du lieu où demeure le religieux ou la religieuse qui demande la dispense. Cela ne peut comporter le moindre doute, puisque c'est sous la juridiction de cet évêque que se trouve le religieux ou la religieuse en question. Mais ne pourrait-on pas s'adresser aussi à l'évêque du lieu où est située la maison-mère? N'est-il pas l'évêque du domicile de droit? Un enfant de famille, on le sait, alors même qu'il va en service, conserve son domicile dans la maison de ses parents, tant qu'il n'en a pas acquis ailleurs un autre proprement dit. N'en peut-on pas dire de même du religieux et de la religieuse? N'ont-ils pas acquis domicile dans la maison-mère en faisant profession? N'est-ce pas dans cette maison qu'ils viennent d'ordinaire finir leurs jours? N'est-ce pas là qu'ils se rendent de temps à autre pour y faire leur retraite ou pour divers autres motifs? — Non, ces motifs ne suffisent pas pour que la maison-mère doive être regardée comme le domicile des religieux ou religieuses qui résident ailleurs, et nous ne connaissons aucun auteur qui le prétende. Il y a entre eux et les enfants de famille une très-grande différence : les enfants de famille, en naissant, acquièrent domicile dans la maison paternelle, et ils ne perdent

(1) *Analecta*, 13e livr., col. 2022.
(2) *Ibid.*, 34e livr., col. 1889.

ce domicile qu'en en acquérant un autre, ce qui n'a pas lieu lorsqu'ils ne s'en éloignent que pour se mettre en service ; car en le quittant, ils reviennent d'ordinaire chez leurs parents. Le religieux, la religieuse au contraire, n'acquièrent pas domicile dans la maison où ils font profession, puisque, loin d'avoir l'intention d'y établir leur résidence d'une manière permanente, ils renoncent même à cette intention, se mettant à la disposition de leurs supérieurs, qui peuvent les envoyer toujours où bon leur semble.

D'après l'opinion de tous les auteurs, dit Mgr Lucidi, le pouvoir qu'ont les évêques de dispenser des vœux simples, émis par leurs diocésains, n'est pas censé appartenir à leur grand vicaire, à moins d'une délégation spéciale, bien que celui-ci soit compris sous la dénomination d'*ordinaire*. C'est la maxime que la Sacrée Congrégation des évêques et réguliers a pris pour règle dans l'examen des constitutions des Instituts de Sainte-Magdeleine et de celles de Sainte-Anne, fondés l'un et l'autre par le marquis de Barolo. (*De Visitat. sacr. limin.*, t. II, n° 338 ; S. Liguor, l. III, n° 256.)

Les supérieurs des communautés à vœux simples n'ont pas non plus la faculté de dispenser des vœux de religion, et encore moins les supérieures, car ni les uns ni les autres n'ont le pouvoir des clefs, qui est requis pour cet acte de juridiction. Ils peuvent, avec des motifs suffisants, renvoyer quelquefois leurs inférieurs, si les constitutions le leur permettent, ayant soin pour cela de se conformer à tout ce qui y est marqué pour ces sortes de cas ; mais les vœux ne sont pas dissous par cet acte d'autorité, lorsqu'ils ont été émis d'une manière absolue ; et quand on présente à la Sacrée Congrégation des constitutions où il est dit qu'en cas de renvoi, les vœux seront dissous par la supérieure, elle ne manque pas d'exiger la suppression de pareille disposition, comme cela est arrivé, le 14 mars 1841, à l'occasion des Constitutions des Filles du Sacré-Cœur de Bergame, dont fait mention Mgr Lucidi. (*De Visit. sacr. limin.*, t. II, n° 334.)

CRAISSON,
ancien Vicaire général.

LITURGIE.

Introduction aux Cérémonies Romaines, ou Notions sur le matériel, le personnel et les actions liturgiques, le chant, la musique et la sonnerie, par A. Bourbon.

§ 25. — *De la matière et de la forme des ornements.* (L. I, tit. VIII, ch. 1.)

Le titre VIII de l'*Introduction aux cérémonies romaines* est consacré à l'examen des règles relatives aux vêtements liturgiques. Les vêtements liturgiques sont de deux espèces, savoir les ornements sacrés, et l'habit de chœur. Nous entendons par ornements sacrés ceux qui sont appelés par le texte des rubriques *sacra indumenta*, *sacra paramenta*, ou simplement *paramenta*. Tels sont la chape, la chasuble, la dalmatique, la tunique, l'étole et le manipule. Pour compléter cette énumération, notre auteur y ajoute la chasuble pliée dont se servent quelquefois le diacre et le sous-diacre, avec la grande étole dont le diacre se revêt en quittant la chasuble pliée, et le voile huméral. Enfin, l'amict, l'aube et le cordon, dont nous avons parlé ci-dessus, sont aussi des habits sacrés. Tous ceux qui sont revêtus de ces vêtements sont appélés par le texte des rubriques, *parati*. L'habit de chœur n'est pas à proprement parler un ornement, et si quelquefois dans le Cérémonial des évêques, le mot *paratus* est employé pour désigner l'habit de chœur, comme au l. II, c. III, n. 10, c'est avec le mot *cotta*. Le mot *paratus* employé seul s'applique toujours à un ecclésiastique revêtu de ce que nous appelons un *ornement*.

Nous avons parlé longuement, dans nos deux articles précédents, de tout ce qui a rapport à l'amict, à l'aube et au cordon. Nous avons aussi à peu près épuisé tout ce qui concerne l'habit de chœur dans un ar-

ticle publié t. x, p. 410. Nous allons donc nous borner à parler de la matière des ornements, et de l'usage de chacun d'eux. Les trois premières questions vont être l'objet du présent article.

Première question. *De la matière des ornements.*

Aucune loi positive ne prescrit la matière dont les ornements doivent être confectionnés. D'après l'usage reçu dans l'Église et les traditions les plus anciennes, les ornements sont en étoffe de soie ou de laine. Dans les temps modernes, on a introduit l'usage des ornements en étoffe de verre et en étoffe de coton ; cette dernière est quelquefois entremêlée de fils de cuivre pour imiter l'or et l'argent. Nous allons donc examiner à part ce qu'il faut penser de chacune de ces étoffes, sauf ce qui concerne l'imitation de l'or ; nous parlerons de cette dernière en traitant de la couleur des ornements. Nous chercherons ensuite si les règles relatives à la matière des ornements sacrés sont les mêmes pour tous ces ornements.

1° L'usage des ornements en étoffe de verre a été prohibé par la Sacrée Congrégation des Rites. Voici la teneur du décret : « Paucis « abhinc annis mos invaluit in Galliis telas sericas vitreas texendi qui- « bus vestes ecclesiasticæ sacrificio Missæ aliisque divinis officiis in- « servientes conficiuntur. Ea textura ex gossypio aut simili materia « solida componitur, cui superimposita sunt filamenta serica et vitrea, « quæ aurea certe dici valerent, si ex vitro lux auro simillima produci « posset : vitrum enim in filamenta subtilissima redactum inseritur filis « sericis eodem ferme pacto quo filamenta aurea vel argentea inserun- « tur telis aureis vel argenteis nuncupatis, vel etiam ad modum operis « phrygii disponuntur super telam eadem filamenta. Cum autem hæc « facili negotio in minutissimas partes frangi possunt, et delabi in ca- « licem cum probabili periculo valetudinis illius sacerdotis qui has « partes cum Jesu Christi sanguine deglutiat, EE. et RR. D. Card. « Hugo Robertus de la Tour d'Auvergne Lauraguais, episcopus Aure- « baten. S. R. C. humillime sequens proposuit dubium enodandum, « nimirum : An licitum sit ad celebrandam Missam ornamentis uti « quorum textura vitrea est mixta auro vel argento? Et S. eadem C.

« ad Quirinales ædes subscripta die ordinariis in comitiis coadunata, « audita relatione ab EE. et RR. D. Card. Constantino Patrizi Urbis « vicario facta, riteque consideratis iis quæ ab exquisito voto alterius « ex Apostolicarum cæremoniarum magistris prælo cuso exponuntur « rescribendum censuit: In voto magistri cæremoniarum, seu negative « ad propositum dubium, propterea que prædictis ornamentis uti non « licet ». (Décret du 11 sept. 1849, n° 50 9). M. Richaudeau fait, au sujet de ce décret, la réflexion suivante (*Traité des SS. Myst.*, ch. XIV., n. 11): « Nous nous soumettons à cette décision, bien entendu, « tant qu'elle ne sera pas révoquée; mais, si elle a été donnée simple- « ment vu l'exposé, et uniquement à cause du danger d'empoisonne- « ment pour le prêtre, il serait facile d'obtenir une réponse différente, « car le danger signalé par l'illustre consulteur est purement chimé- « rique. Le verre, introduit par petit morceaux dans les intestins, est « mortel, il est vrai, parce qu'il agit physiquement et à la manière « d'un instrument tranchant, en coupant les tissus intestinaux ; mais « il ne peut agir à la manière des poisons. Sous ce rapport, il est beau- « coup plus innocent que le cuivre, qui entre souvent dans les galons « et l'étoffe des chasubles, et dont on est exposé à avaler des parcelles. « Or, d'un autre côté, le verre filé et réduit en parcelles aussi tenues « que celles qui peuvent tomber d'une étoffe où il a été employé n'a « ni assez de force ni assez de poids, ni assez d'aspérités tranchantes « aigues pour faire le moindre mal. Tel est l'avis d'un médecin habile « que nous avons consulté, et nous croyons que la faculté toute entière « l'appuierait au besoin ». Il peut y avoir d'autres motifs d'interdire l'usage de ces ornements. Cette étoffe manque de solidité; souvent ces sortes d'ornements seront en mauvais état, et de plus, il ne paraît pas à propos de consacrer dans le culte extérieur un principe malheu- sement trop en honneur de nos jours, à savoir d'employer des matières qui produisent beaucoup d'effet sans avoir aucune valeur. Cette manière de faire ne paraît pas assez respectueuse à l'égard des objets qui ser- vent au culte divin. Enfin c'est une nouveauté, qu'on ne peut introduire sans l'intervention de l'autorité. Ces trois points ont été touchés dans le *votum* du maître des cérémonies qui a donné lieu au décret que nous ve-

nons de rapporter. Il prouve d'abord que, les particules de verre étant très-fragiles, les ornements seront bientôt hors d'état de pouvoir servir décemment au culte sacré; il expose ensuite que, de tous temps, on a mis le plus grand soin à se procurer des étoffes précieuses pour célébrer les saints Mystères; et enfin il montre jusqu'à quel point l'Eglise a toujours rejeté la nouveauté dans sa liturgie. Ces trois points trouveraient leur application à d'autres étoffes que l'on fabrique aujourd'hui, et qui cependant sont tolérées, comme nous allons le voir.

2° On confectionne aujourd'hui, pour les ornements sacrés, des étoffes de coton qui représentent les étoffes de soie. On pourrait, jusqu'à un certain point, appliquer à l'emploi de ces sortes d'étoffes, l'observation que nous venons de faire. On n'y trouve pas non plus l'économie qu'on y cherche. Toutefois, la Sacrée Congrégation a déclaré que l'usage de ces sortes d'étoffes pour les ornements sacerdotaux n'est pas prohibé par le décret du 15 mai 1819, cité t. XV p. 360. Mais elle a défendu de se servir d'ornements en toile de lin ou de coton. Ces décrets sont les suivants.

1er Décret. *Question.* « An in decreto... quo interdicitur usus sa-« crarum supellectilium... ex gossypio confectarum, comprehendantur « etiam casulæ ex eodem gossypio confectæ? » *Réponse* : « Non com-« prehendi ». (Décret du 23 mai 1835, n° 4750.)

2e Décret. *Question.* « Num planetæ, stolæ et manipula possunt « confici ex tela linea, vel gossypio vulgo percallo, coloribus præscri-« ptis tincta.... ? » *Réponse*: « Serventur rubricæ et usus omnium « ecclesiarum quæ hujusmodi casulas non admittunt ». (Décret du 23 sept. 1837, n° 4815, q. 8.)

3° Quant aux étoffes qui représentent le drap d'argent, l'usage en est autorisé par ce que nous venons de dire.

4° Ces règles sont applicables aux chasubles, étoles et manipules, comme on le voit par les décrets cités, et nous pouvons les étendre par analogie aux dalmatiques, aux tuniques, aux chapes, et à la bourse qui renferme le corporal. Mais la rubrique du Missel (part. II, tit. II, n. 1) prescrit de couvrir le calice d'un voile de soie, *velo serico* ; et d'après la rubrique du Cérémonial des évêques, le voile huméral doit

aussi être en soie. Telle est la règle posée non-seulement pour le voile qui sert à la procession du très saint Sacrement (l. II, c. XXIII, n. 14) : « Velum sericum album... ponendum super humeros episcopi » ; mais encore pour celui qui se met sur les épaules du sous-diacre à la Messe (ibid. c. VIII, n. 60) : « Subdiaconus... accedit ad abacum, « ubi velum illud sericum quo calix, patena et alia super ipsa mensa « cooperiebantur, circumcirca humeros accipit ». Si le voile du sous-diacre doit être de soie, à plus forte raison celui avec lequel on porte le saint Sacrement devra-t-il être de cette matière, dit notre auteur après Bauldry, qui, parlant de la fête du saint Sacrement, s'exprime en ces termes (part. VI, c. XVI, art. II, n. 9) : « Item (sacrista) parat « credentiam more solito, super quam, præter alia consueta, ponit « velum oblongum humeris celebrantis imponendum ad proces- « sionem, pretiosum..... Ponit etiam aliud velum oblongum non ita « pretiosum pro subdiacono, de more ». On pourrait peut-être croire que la rubrique du Cérémonial des évêques, se rapporte seulement aux cathédrales et autres grandes églises, et que, dans les églises moins considérables et moins riches, on peut se servir d'un voile en étoffe moins précieuse. Tel n'est pas le sentiment des auteurs ; tous exigent un voile de soie ou de matière plus précieuse pour la procession du Saint-Sacrement, et la plupart étendent cette règle au voile dont on se sert pour porter la sainte communion aux malades. « Velum, seu hu- « merale istud, dit Barruffaldi, en parlant de la procession de la fête « du très-saint Sacrement (tit. LXXX, n. 35), sericum esse debet, vel « auro contextum, juxta vires ecclesiæ, et acu pictum, si fieri potest, « ob dignitatem rei cui inservit ». Le même auteur, parlant de la communion des infirmes, dit (tit XXVI, n. 63) : « Pro deportando san- « ctissimo viatico velum sericum albi coloris quælibet parochialis ec- « clesia paratum habere debet ». Catalani, commentant la rubrique du Rituel au titre *de Communione infirmorum* dans laquelle il est dit : « Semper adhibendum mundum velamen » ; s'exprime en ces termes (tit. IV, c. IV, § 4, n, 8) : « Solet velamen istud sericum esse, albi « coloris, ac auro intextum. » L'auteur cite à cette occasion un concile de Milan où il est dit : « Tectis velo serico humeris » ; et un autre

de Salerne qui porte: « Habeat velum sericum ». Nous lisons dans Cavalieri (t. IV, decr. 74 n. 1) : Superposito mundo velamine Rituale « inquit de sacerdote ad infirmos deferente sacrum Viaticum, quare « unaquæque parochialis ecclesia habere debet velum sericum coloris « albi ». Peut-être ces règles pourraient-elles ne pas s'entendre dans le sens strict, et pourrait-on admettre l'usage d'un voile de calice et d'un voile huméral de toute matière autorisée pour les autres ornements. Il nous paraît un peu difficile de rejeter absolument cette interprétation, et nous avons de la peine à croire que les règles soient plus sévères ici que pour le voile du tabernacle. Cependant Mgr de Conny (*Cérém.* 3e éd. p. 30) et M. Falise (4e édit. p. 345) exigent que le voile du calice soit en soie, quand même les ornements seraient d'une autre matière. M. de Herdt (part. I, n. 53) exige aussi que le voile de calice soit de soie, quand même les ornement auxquels il devrait être joint seraient en drap d'argent : « Velum autem calicis, quod etiam « coloris convenientis esse debet, potest tantum esse ex panno serico « juxta Rubricam : adeoque licet alia paramenta etiam sint argentea, « hoc tamen sericum esse debet ». On voit des vestiges de cette doctrine dans d'anciens ornements en étoffe de laine auxquels sont joints des voiles de soie. Saint Charles cependant admet l'usage d'un voile de calice en drap d'argent ; et pour tout concilier, M. l'abbé Bourbon ajoute qu'un voile de ce genre doit être doublé de soie. Ici vient se joindre le sentiment de quelques liturgistes modernes, d'après lequel le voile du calice doit toujours être doublé de soie, sous peine de n'être pas dans les conditions requises par la rubrique du Missel. En face de ces autorités, il est difficile d'admettre que le voile de calice puisse être en étoffe de laine ou de coton. Quant aux voiles de drap d'or ou d'argent, cette étoffe étant mélangée de soie, comme nous aurons l'occasion de le dire, rien ne paraît les condamner, si l'étoffe dans laquelle se trouvent des fils d'or ou d'argent est réellement de la soie. Nous appliquerions les mêmes règles au voile huméral.

Deuxième question. — *De la forme des ornements.*

La forme des ornements est soumise à quelques règles générales,

malgré certaines différences, suivant les divers pays; il faut se conformer sur ce point aux prescriptions de l'Ordinaire. Nous allons parler successivement de chacun d'eux.

I. *Règles sur la forme de la chasuble.*

La chasuble, telle que nous l'avons aujourd'hui, n'est plus une robe, mais un simple scapulaire. L'ancienne chasuble était un vêtement entièrement rond, avec une ouverture au milieu; le prêtre passait la tête par cette ouverture et se trouvait entièrement couvert de la chasuble. De là le nom de *casula* ou *planeta* (*Pontific.* Proleg.) « Casula per « diminutionem a casa dicitur, dit Catalani, d'après saint Isidore, quod « totum hominem tegat, quasi minor casa; planetæ vero nomen ex eo « deducitur, quia oris errantibus evagatur ». Peu à peu, la chasuble a été échancrée sur les côtés. Aucune loi générale ne prescrit la croix sur la chasuble : les nôtres ont une croix par derrière et une colonne par devant; en Italie, c'est le contraire : la colonne est derrière et la croix devant; en Espagne, il n'y a pas de croix. Enfin, il peut y avoir deux croix, comme dans la chasuble dont parle l'auteur de l'*Imitation* (l. IV, c. v, n. 3) : « Sacerdos sacris vestitus indutus... habet ante se « et retro crucis signum ». D'après Gavantus et Bauldry (*Ibid.*), les cordons avec lesquels on attache la chasuble doivent être en soie; mais il n'y a aucune règle à cet égard. Ces auteurs décrivent ainsi la chasuble, avec la restriction *more Romano*, restriction par laquelle ils admettent comme licites les coutumes contraires à l'usage Romain dans la forme des chasubles. « Planeta more Romano late patet cubitos « circiter duos, longe tres; fascia quæ assui solet vel distingui in ipsa « planeta, ut columnæ speciem a tergo, et crucis ante pectus effingat, « lata erit unciis octo ad minimum. Funiculi addantur, seu lineæ seri- « cæ in ea parte qua pectus tegitur, ita oblongæ, ut reduci possint « ante pectus, ad firmandam planetam, ne defluat a tergo ».

Les chasubles pliées dont le diacre et le sous-diacre se servent à certains jours n'ont pas une autre forme que la chasuble ordinaire, et ces chasubles, étant dépliées, peuvent servir pour le saint sacrifice de

la Messe. Mais l'usage s'est introduit en beaucoup d'églises, d'employer pour cet usage des chasubles spéciales dont on a retranché la partie qu'on a coutume de replier. Pendant une partie de la Messe, le diacre pliait ou roulait en long la chasuble, suivant l'expression de notre auteur, comme certains soldats roulent leurs manteaux, et la plaçait sur son épaule gauche en la rattachant sous le bras droit pardessus l'étole diaconale ; on a substitué à cette chasuble, pour cette partie de la Messe, une autre étole plus large que les italiens appellent *stolone*, et que le diacre met pardessus l'autre. Cette étole, pour représenter la chasuble roulée, doit être moins longue que l'étole ordinaire : « Diaconus, dit Merati (t. I, part. IV, tit. I, n. 4) in cantando Evan- « gelio et ministrando celebranti... stolam latiorem et stola sua solita « breviorem... induit ». Telle est la raison pour laquelle cette étole n'a pas de croix comme les autres étoles, suivant cette décision : *Question :* » Utrum stola latior qua utitur diaconus, dum tempore Ad- « ventus et Quadragesimæ deponit planetam plicatam, debeat habere « intextas tres cruces, sicuti habentur in stola communi? » *Réponse* : « Negative » (décret du 25 sept. 1862, n° 5180, q. 7).

II. — *Règles sur la forme de la dalmatique et de la tunique.*

La dalmatique et la tunique ont la même forme ; cependant, régulièrement la tunique devrait avoir des manches plus longues et plus étroites que la dalmatique. Nous lisons dans le Cérémonial des évêques, à l'office du sous-diacre (l. I, c. X, n. 1) : « Subdiaconus... accipiet super « alba tunicellam, quæ ejusdem formæ est, cujus est dalmatica diaconi, « nisi quod strictiores longioresque aliquantulum manicas habeat. »

En Italie et ailleurs, on a conservé l'usage des dalmatiques et tuniques à manches, telles qu'en portent chez nous les évêques à la messe pontificale. A quelques centimètres du bord, se trouve un galon, comme serait dans les nôtres le galon qui borde le côté extérieur de chaque colonne : la partie antérieure et la partie postérieure sont partagées en trois dans la largeur. La partie du milieu est quelquefois brodée. Cette forme présente plusieurs avantages ; les manches d'abord

produisent un meilleur effet que les morceaux d'étoffe qui tombent sur le bras. De plus les galons qui les partagent dans la largeur les soutiennent assez pour qu'elles ne se replient pas par le milieu comme il arrive aussi à nos dalmatiques et tuniques à colonnes, surtout quand les colonnes sont plus pesantes que la partie du milieu ; enfin vu le prix assez élevé de la broderie de ces colonnes, on assortit souvent à une chasuble brodée des ornements fort ordinaires pour le diacre et le sous-diacre.

III. *Règles sur la forme de l'étole et du manipule.*

Les auteurs s'accordent à dire que l'étole et le manipule doivent avoir trois croix, une au milieu de la longueur, et une à chaque extrémité. La première est prescrite par la rubrique du Missel (part. II, tit. I, n. 2) : « Sacerdos accipit manipulum, osculatur crucem in me-« dio... Deinde ambabus manibus accipiens stolam, simili modo deo-« sculatur ». Les deux autres croix sont indiquées par les auteurs, et ces trois croix doivent être carrées : « Cruces tres, disent Gavantus et « Bauldry (*Ibid.*), annectantur in medio et in extremis partibus, una-« quæquæ crux sit formæ quadratæ quæ ab omni parte unciis circiter « tribus constet » D'après cet auteur, le manipule se fixe au bras par des rubans : « Manipulum habere debet chordulas ad ligandum soli-« diores » Bauldry et Merati permettent aussi de le faire avec une épingle : « Manipulus, dit ailleurs Bauldry (*Ritus servandus in celebr.* « *Missa* tit. III, n. 4) debet ligari chordulis aut aciculis. » Et Merati (part. II, tit. I, n. 27) : « Certum est apud omnes firmandum esse « manipulum aciculis aut chordulis ». L'étole diaconale doit avoir des rubans pour pouvoir être attachée sous le bras droit, rubans qui ne se mettent pas à l'étole du prêtre. « Stolæ sacerdotali, disent encore Ga-« vantus et Bauldry (*de Mens. S. Supell.*) nihil appendatur, diaco-« nali vero ab utraque ejus media parte duo funiculi cum flosculis la-« ciniatis ad illius recte connectendæ usum ».

Telles sont les règles générales. Mais il y a aussi des différences assez notables dans la forme de ces ornements, suivant les divers pays.

En Italie, les croix des extrémités sont placées beaucoup plus haut et au-dessus de la partie inférieure que notre auteur appelle pattes. Ces pattes elles-mêmes sont plus ou moins larges, et terminées ou non par des franges. Enfin l'étole, en Italie, est fort large, même à la partie qui se met sur le cou; mais, comme elle est flexible, on retourne le milieu, elle s'applique ainsi sur les épaules et on ne la voit pas au-dessus de la chasuble. Cette sorte d'étole ne touchant pas le cou, on n'y met pas de linge, comme chez nous. M. l'abbé Bourbon observe ici avec plusieurs auteurs, que ce linge, dont l'usage n'est pas prohibé, ne doit pas trop couvrir la croix du milieu, que le prêtre doit baiser.

IV. *Règles sur la forme du voile du calice et de la bourse.*

Le voile doit recouvrir le calice au moins à la partie antérieure, comme il résulte de ce décret : « Tam in principio Missæ quam post « communionem calicem velatum esse debere totum in parte ante- « riori ». (Décret du 12 janvier 1669. n° 2164.) Telle est la seule prescription sur la forme du voile. En Italie et ailleurs, le voile recouvre entièrement le calice des quatre côtés : le prêtre porte le calice à l'autel en tournant vers lui la partie antérieure, qu'il replie par-dessus la bourse, et lorsqu'il a déposé le calice sur l'autel, il le rabat avec les deux mains. Notre auteur fait remarquer que les liturgistes du dix-septième siècle supposent un voile de ce genre. Dans ces sortes de voiles, s'il y a une croix, elle se place au milieu, et se trouve sur le calice et la pale. Cette croix du reste, n'est pas de rigueur, et comme l'observe l'auteur, les liturgistes qui ont décrit avec le plus de soin la forme des ornements, supposent que le voile du calice n'a d'ornementation que sur les bords. « Velum calicis, disent Gavantus et « Bauldry (*ibid*), ab oris undique opere serico, auro, argentoque tenuiter « ornatum. »

Quant à la bourse, les anciens auteurs la supposent carrée : ils supposent en outre qu'elle est ornée d'une croix ou d'une image de même matière en dessous qu'en-dessus, et doublée à l'intérieur de soie ou de toile blanche : « Bursa corporalium, disent les mêmes au-

« teurs (*ibid*), a fronte sit cruce vel alia sacra imagine in medio in-
« texta, a tergo etiam ex eadem materia et colore, intrinsecus autem
« sul serico aut tela candida circumvestiatur, late vero undique pateat
« circiter dimidio cubito, vel paulo amplius, et forma quadrata ». Quand la bourse est ainsi carrée, dit M. Bourbon, on la place à l'autel de manière que l'ouverture soit tournée vers le tabernacle ; mais si elle porte un ornement placé dans un autre sens, on la pose de manière que cet ornement ne soit pas renversé. Tel est l'enseignement des auteurs ; mais il n'y a aucune prescription là-dessus.

V. *Règles sur la forme de la chape.*

Gavantus et Bauldry décrivent ainsi la chape : « Pluviale ad imos usque
« talos protenditur longitudine cubitorum trium, et unciarum circiter
« sex constans, et pro semicirculi ratione late patens, a parte anteriori
« a summo ad extremum, hinc et inde, auriphrygio decoratur ; a po-
« steriori parte caputium, ornatu auriphrygiato, qui anteriori respon-
« deat, habet. Laciniæ vero, hoc est frangiæ, Romano ritu latiores esse
« debent circum caputium, breviores in oris pluvialis extremis. Fibula
« anteriori connecti debet pluviale, additis binis seu ternis uncinis
« majoribus. Globuli laciniati pendentes a caputio non sunt amplius
« in usu Romani cleri sæcularis ». La chape, en Italie, diffère un peu des nôtres. Comme on le voit par cette description, l'orfroi garnit tout le devant de la chape et se continue au dessus du chaperon. Cette sorte de chape monte plus haut que la nôtre. Chez nous, on adopte en beaucoup d'églises l'usage de la chape ample, découpée derrière et s'attachant au cou. Ces différentes formes peuvent être adoptées dans les églises.

Il y a seulement une différence dans la chape épiscopale : c'est l'agrafe appelée *pectorale*, *formale*, ou *formalium*. Nous lisons dans le Cérémonial des évêques l'instruction suivante pour l'habillement du pontife (l. I, c. I, n. 4) : « Episcopus capiet sacra indumenta.... plu-
« viale cum pectorali in conjunctura illius ». Et pour le prêtre assis-
« tant, il est dit (l. , c. VII, n. 1) : « Capiet... pluviale... sine tamen

« formalio ad pectus ». Ce point a été décidé par un décret de la Sacrée Congrégation des Rites. *Question :* « An pectorale seu formale « sit ornamentum adhibendum privative ab episcopo, seu potius illo « uti possint prima aliæque dignitates et canonici solemniter cele- « brantes, juxta assertam consuetudinem dictæ Ecclesiæ in casu? » *Réponse.* « Affirmative ad primam partem; negative ad secundam. » (Décret du 15 septembre 1753, n° 4233, q. 10.) D'après la rubrique du pontifical, au sacrement de Mariage, l'évêque ne porterait le pectoral que dans son diocèse, s'il n'est pas cardinal : « Paretur etiam, si an- « tistes fuerit in ecclesia propria, vel episcopus cardinalis, super pel- « vim formalium, quod et pectorale vocatur ».

Voici comment Catalani décrit le pectoral (Cær. ep., l. I, c, VII, n. 1) : « Porro *formalium*, gemma, seu aurea lamina gemmata est « posita in fibulo pluvialis episcopi, appellaturque etiam *pectorale,* « quod in pontificiali celebratione posita, ante pectus episcopi pendeat « ita ut fibulam pluvialis cooperiat... Est ritus plane antiquus, ut plu- « viale, quod etiam cappam vocabant, gemma illa fulgeret ». « Pe- « ctorale, dit saint Charles (*Act. Eccl. Med.*) ornamentum scilicet illud, « quo ante pectus pluviale connectitur, duobus uncinis subjectis, ex « argento inaurato conflatum esse debet, cui lapis pretiosus inseratur « aut sacra imago ». Nous lisons dans Macri (*Hierolex.*) : « *Pectorale* « sic appellatur gemma illa, quæ in pontificali celebratione ponitur « pendens ante pectus episcopi, ita ut fibulam pluvialis cooperiat, vel « in fine aperturæ collaris casulæ. Significat antiquum summi sacer- « dotis rationale; ideo etiam *rationale* in quodam antiquo MS. Cære- « monialis appellatur. Et in Cær. ep. *formalium* denominatur... Ita- « lis etiam *fermale* et *fermaglio* dicitur ».

De ces textes on pourra conclure en quoi consiste le pectoral dont les prêtres ne peuvent pas se servir. Aujourd'hui, on met parfois aux chapes qui s'attachent près du cou des espèces d'agrafes qui nous paraissent ressembler par trop au pectoral. On doit, d'après ce que nous avons dit, y faire une sérieuse attention.

P. R.

BIBLIOGRAPHIE.

—

Œuvres complètes de saint Alphonse de Liguori, traduites de l'italien et mises en ordre par les PP. Léop. DUJARDIN et Jules JACQUES, de la Congrégation du Très-saint Rédempteur. — *Œuvres dogmatiques*, trad. par le P. Jules JACQUES. Tom. I et II (gr. in-12 de XVI-552, 538 pp., Tournai et Paris, Casterman).

La nouvelle traduction des *Œuvres de saint Alphonse de Liguori*, que le P. Dujardin poursuit avec un zèle infatigable, a obtenu un grand et légitime succès. Elle aura pour effet de faire mieux connaître, aimer, apprécier, et de répandre davantage encore des écrits qu'on ne saurait trop recommander.

La partie ascétique était seule jusqu'ici en voie de publication. Onze volumes ont paru, sur dix-neuf qu'elle doit avoir. L'œuvre avance, comme on le voit, mais elle est loin encore de son achèvement complet. Il faut du temps pour un travail de ce genre, quand on veut le faire consciencieusement, et quand on se livre, comme le fait le P. Dujardin, à une révision exacte des textes et des citations si nombreuses dans saint Alphonse.

La partie dogmatique vient d'être entamée à son tour, et pour cela un collaborateur a été adjoint au traducteur primitif. C'est le P. Jules Jacques qui est chargée de cette partie. Hâtons-nous de dire que sa traduction continue dignement l'œuvre commencée. Elle est fidèle et suit le texte pas à pas. Le style est simple et sans recherche, comme celui du saint auteur : néanmoins il est pur, coulant et facile. Les citations ont été vérifiées dans les sources ; les textes latins sont traduits en français, afin que personne ne soit arrêté dans la lecture. Le traducteur a mis une préface en tête de chaque ouvrage : il a joint au texte des notes assez nombreuses, et quelquefois très-développées.

Les œuvres dogmatiques de St Alphonse sont beaucoup moins connues que ses écrits moraux et ascétiques. On y retrouve cependant la vaste érudition de l'auteur, son esprit pénétrant, son argumentation juste et incisive. Aujourd'hui même, on peut les lire avec grand fruit. Car enfin les erreurs, en changeant de forme, ne changent pas de nature, et les armes au service de la vérité restent toujours bonnes, bien que leur emploi doive varier un peu selon les temps et les circonstances.

Les tomes 1 et 2, que nous avons sous les yeux (1), renferment le principal ouvrage apologétique de saint Alphonse : la *Vérité de la foi*. On y a joint quelques opuscules, qui ont été aussi publiés séparément. (*Matérialistes et Déistes*, 94 pp. — *Trois Réflexions sur la révélation divine*, 65 pp. — *Évidence de la foi catholique*, 154 pp.)

Puissent ces quelques lignes contribuer à faire connaître un beau travail et à propager de plus en plus des écrits qui ne sont pas encore à coup sûr appréciés à leur valeur, ni répandus comme ils devraient l'être. La collection des *Œuvres de saint Alphonse* est surtout pour les pasteurs des âmes une mine inépuisable. Saint François de Sales disait que tout prêtre devrait avoir Grenade à côté de son bréviaire dans sa bibliothèque. Il nous semble que le Docteur de la théologie morale et de l'ascétisme pourrait fort avantageusement remplacer Grenade. Au point de vue de la pratique du ministère, prédication, catéchismes, administration des sacrements, direction spirituelle, soin des malades, etc., un prêtre trouvera dans saint Alphonse tout ce qu'il peut désirer.

E. HAUTCŒUR.

L'Archéologie chrétienne ou *Cours élémentaire d'Archéologie catholique* à l'usage du clergé, par M. l'abbé GAREISO, chanoine, supérieur du grand séminaire de Nîmes, etc. 2 vol. in-8 de 322, 336 pp. Nîmes, Soustelle, 9, boulevard Saint-Antoine, 1867.

Saint Paul a dit de Jésus-Christ : « Christus heri, hodie, ipse et in sæcula » (Heb., XIII, 8). Ce caractère du Sauveur est le caractère du prêtre catholique, qui doit être, en sa qualité même, l'homme du *passé*, comme il est essentiellement l'homme du *présent* et de l'*avenir*. « Hier, il a reçu des siècles écoulés tout ce qu'il transmet aujourd'hui aux siècles futurs. Pour lui, l'*avenir* existe déjà dans le *passé* de son Église. » Or l'art a été appelé à transmettre, comme la parole et l'écriture, les enseignements de Jésus Christ, dès les premiers âges du Christianisme. De nos jours, on a tiré un puissant parti des premiers essais de l'art chrétien, et l'on a montré, par eux, que les doctrines catholiques sont aussi anciennes que l'Église même de Jésus-Christ. Les images sont le livre des ignorants, disait saint Grégoire le Grand ; et

(1) Le troisième doit avoir paru également, à ce qu'on annonce, mais il ne nous est pas encore parvenu.

tout est image quand il s'agit des créations de l'art chrétien. Les monuments religieux, les ameublements des églises, l'iconographie inspirée par le symbolisme, sont le livre ouvert à quiconque veut étudier, dans le passé, l'histoire de nos croyances dogmatiques, les comparer avec celles du présent, les transmettre à l'avenir comme un héritage laissé par Jésus-Christ à l'Église, conservé par elle jusqu'à nous, et nécessairement transmissible à ceux qui nous succéderont dans la vie.

Telle est, si je ne me trompe, la pensée fondamentale à laquelle nous devons le *Cours élémentaire d'archéologie catholique* de M. Gareiso. Et j'ai fait connaître, dans ce préambule, l'ordre des matières de ces deux intéressants volumes. La première partie traite, en effet, de l'architecture monumentale religieuse, à partir du premier siècle de l'ère chrétienne, la seconde, de l'ameublement et autres parties accessoires des églises du moyen âge; la troisième, de l'iconographie chrétienne, historique et symbolique. A ces trois parties s'ajoutent fort heureusement des questions pratiques concernant la construction, l'ornementation, l'ameublement des nouvelles églises, les réparations et les agrandissements à faire aux anciennes. Tout cet ensemble de données est du plus haut intérêt pour les prêtres et les élèves du sanctuaire. Les architectes et les artistes auront aussi beaucoup à profiter des recherches patientes de l'auteur. J'en connais qui ont pris pour guide le premier volume, paru dès 1852, et dont les œuvres se sont bien trouvées d'avoir été inspirées par un tel maître.

M. Gareiso est saintement passionné pour les monuments du moyen-âge. C'est là qu'il trouve la plus haute manifestation de l'architecture et du symbolisme chrétiens. « Ce sont nos ancêtres, dit-il qui les ont élevés ! ils font la gloire de notre patrie, et seront à jamais les témoins vénérables de la grande foi et du génie créateur des siècles catholiques. » Aussi est-ce surtout à l'étude de ces monuments qu'il s'est appliqué. Son livre ne contribuera pas médiocrement à venger ces œuvres admirables des accusations ignorantes et passionnées qu'elles ont subies. L'auteur, au contraire, est impitoyable pour la *Renaissance* qu'il appelle une « époque désastreuse et fatale ». Il se réjouit des tendances actuelles de l'art chrétien : « Heureusement que cette intelligente et anti-catholique réaction a fini par provoquer de nos jours une réac-

tion plus légitime et plus chrétienne ; une réaction qui portera à juste titre, dans l'histoire de l'archéologie chrétienne, le nom de *Renaissance* de l'art catholique et national au XIXe siècle.

J'ai tenu à faire connaître au lecteur ce qui me paraît être le fond d'idées de l'ouvrage dont je parle, attendu que ma position vis-à-vis de l'auteur m'oblige à une réserve toute particulière et que je ne puis lui décerner comme je le voudrais des éloges assurément bien mérités. On me permettra cependant de constater avec bonheur que le premier volume est devenu classique dans plusieurs grands séminaires de France. Il forme, ce me semble, la partie spéciale et technique de l'ouvrage. Que ce ne soit pas un peu aride, je n'oserais ni le nier résolument, ni absolument l'affirmer. Les éléments ont leur âpreté naturelle en toute science, et il ne dépend pas d'un auteur de la leur ôter. Cependant je croirais volontiers, après avoir étudié l'ouvrage de M. Gareiso, que les éléments de l'archéologie chrétienne ne participent pas au même degré que les autres *scientiarum rudimenta* à cette austérité repoussante. Quant au second volume, les détails qu'il contient sur le symbolisme sont du plus haut intérêt. On ne saurait les lire sans apprécier beaucoup les minutieuses recherches auxquelles on les doit Pour un grand nombre de lecteurs, il y aura des révélations complètes sur un monde à peu près inconnu. Qui se doute de ces multitudes de personifications symboliques des vertus, des vices, des défauts, des passions, de l'Église, de la synagogue, de l'hérésie, du schisme, du temps, de l'année et de ses parties, des tempéraments, des éléments, etc , etc ? On voit bien dans les missels, dans les lectionnaires, dans les livres liturgiques en général, dans les fresques des cloîtres ou des églises, sur les frises, les chapiteaux, des scènes curieuses, bizarres, des personnages plus ou moins grimaçants ou contrefaits; mais on ne sait généralement pas ce que tout cet ensemble de choses signifie. M. Gareiso l'enseigne à ses lecteurs; il le fera graduellement et sans les écraser sous le poids d'une érudition insupportable. Par là, je le répète, il leur donnera la révélation d'un monde inconnu au plus grand nombre : on lui sera reconnaissant d'offrir cette révélation en quelques pages et de la donner avec cette simplicité et cette clarté que savent seuls garder les vrais savants.

AL. GILLY.

L'INFAILLIBILITÉ DU PAPE

ET LE JANSÉNISME.

—

Troisième article.

—

TROISIÈME QUESTION.

Le gallicanisme a-t-il été l'auxiliaire du jansénisme dans la guerre déclarée à l'Infaillibilité?

Le temps n'est plus, grâce à Dieu, où nul ne pouvait parler de l'Assemblée de 1682, sans exalter les vertus et les talents des prélats qui la composèrent, et sans répéter avec le cardinal de Bausset « que la fameuse déclaration « est un des plus beaux titres de la gloire de Bossuet et « de l'Église de France, » (*Histoire de Bossuet*, l. VI). L'opinion publique s'est notablement modifiée depuis. Notre histoire, débarrassée de mille difficultés introduites à dessein, a laissé enfin apercevoir la pure vérité, et l'épisode de 1682 s'est révélé ce qu'il est en effet, une triste affaire, mais qui toutefois ne suffit pas à détruire la gloire de notre passé. « L'Église de France, dit Mgr l'Évêque « de Poitiers, a été cent fois honorée des éloges du Siége « apostolique. On ne nous persuadera point que le « respect envers cette noble Église, consiste à choisir « dans son passé, et à présenter comme ses titres d'hon- « neur, les deux ou trois incidents qui lui ont attiré les « remontrances de la Chaire romaine. En blâmant tout

« ce qui fut blâmable, en regrettant ce qui est regret-
« table, en n'allant pas chercher dans nos devanciers
« leurs côtés faibles pour en faire leurs mérites, il reste
« derrière nous une trace assez imposante de lumières à
« suivre, de vertus à imiter, pour que nous ne risquions
« pas d'être rangés parmi les détracteurs systématiques
« de l'Église de France (1) ».

Nous parlerons donc, nous aussi, de la célèbre assemblée de 1682, et nous dirons en toute franchise qu'elle contraste péniblement avec les autres assemblées du clergé. Ses actes furent déplorables : qui le niera? Nous le verrons bientôt plus en détail. Quant aux prélats qui la composaient, ils n'étaient pas, dans leur ensemble du moins, de cette génération de soldats vigoureux par qui le salut vient en Israël. C'est ce dont semble convenir le cardinal de Bausset, lorsque décrivant l'assemblée, il dit que Bossuet « voyait dans le clergé des évêques, très-recom-
« mandables par leurs lumières et leur piété, et dont
« l'estime et l'amitié lui étaient chères, *s'abandonner in-*
« *considérément à des opinions qui pouvaient les conduire bien*
« *au delà du but où ils se proposaient eux-mêmes de s'arrêter.*
« Il ne se dissimulait pas que, parmi ce grand nombre
« d'évêques, il en était quelques-uns *que des ressentiments*
« *personnels avaient aigris contre la cour de Rome* ».

Fénelon a pour ces prélats des paroles plus que sévères. De leur président François de Harlai, archevêque de Paris, il écrivait à Louis XIV : « Vous avez un ar-
« chevêque corrompu, scandaleux, incorrigible, faux,
« malin, artificieux, ennemi de toute vertu, et qui fait
« gémir tous les gens de bien. Vous vous en accommo-
« dez parce qu'il ne songe qu'a vous plaire par ses
« flatteries. Il y a plus de vingt ans qu'en prostituant

(1) Œuvres de Mgr Pie, évêque de Poitiers : *Entretiens sur la nature du gouvernement ecclésiastique*, etc. Tom. I, p. 343, 2e édit.

« son honneur, il jouit de votre confiance. Vous lui « livrez les gens de bien, vous lui laissez tyranniser « l'Église, et nul prélat vertueux n'est traité aussi bien « que lui (1) »

Les autres membres de l'assemblée ne sont pas, il est vrai, aussi durement traités : ils ne peuvent pourtant pas échapper au reproche de *servilisme* que leur adresse Fénelon. Voici comment, dans son mémoire confidentiel adressé à Clément XI, l'archevêque de Cambrai apprécie le clergé du temps : « Plerique alii (episcopi) incerti et « fluctuantes, *quoquolibet rex se inclinaverit, cæco impetu* « *ruunt*. Neque id mirum est, siquidem regem solum no- « runt, cujus beneficio dignitatem, auctoritatem, opesque « nacti sunt. Neque, ut res se nunc habent, quidquam « incommodi metuendum, aut præsidii sperandum ex « Apostolica Sede existimant. Totam disciplinæ summam « penes Regem esse vident, *neque ipsa dogmata aut adstrui,* « *aut reprobari posse dictitant, nisi aspiret aulicæ potestatis* « *aura* (2).

Fénelon n'était pas seul de son avis. D'Avrigny parle dans ses *Mémoires chronologiques* d'un *Testament politique* attribué à Colbert, où il est dit nettement « que les ar- « chevêques de Paris et de Rheims, qui présidèrent

(1) Cette lettre se trouve dans la *Correspondance* de Fénelon sous le titre de *Remontrances à Louis XIV*. Elle ne porte pas de date. Qu'elle soit authentique, cela est hors de doute. Que la lettre ait été envoyée et remise, la chose est plus controversée. En tous cas, nous savons au juste quel jugement portait Fénelon sur le président de l'Assemblée de 1682.

(2) Le *Memoriale SS. D. N. clam legendum* est de 1705. Il est donc probable que plusieurs prélats de 1682 n'existaient plus. Mais il n'est pas moins probable que plusieurs d'entre eux vivaient encore. Nous savons d'ailleurs que bon nombre de siéges furent occupés depuis par des prélats qui avaient figuré à l'assemblée en qualité de députés du second ordre. Or, n'est-il pas à croire que les députés du second ordre s'inspirèrent de la conduite des prélats? Il semble donc bien légitime d'étendre au clergé de 1682 l'appréciation que Fénelon formulait sur celui de 1705.

« l'assemblée, *n'avaient pas de grands sentiments de religion;* « et les autres évêques *étaient à peu près de même trempe « et si dévoués aux volontés du roi, que s'il eût voulu substi- « tuer l'Alcoran à la place de l'Évangile, ils y auraient donné « les mains aussitôt.* » A part l'exagération du langage, n'est-ce pas la pensée de Fénélon : *Quoquolibet rex se inclinaverit, cæco impetu ruunt?*

Au reste, quoi qu'il en soit de la justesse de ces appréciations, les prélats de 1682 auront toujours à répondre devant l'histoire et des éloges que leur décerna l'hérésie, et des reproches dont les punit le Saint-Siége.

Ils furent loués par l'hérésie. Les jansénistes n'eurent pas assez de paroles pour exalter leur conduite. Les calvinistes à leur tour crurent devoir les féliciter d'une démarche, qui, malgré son insuffisance et sa timidité, leur semblait néanmoins le premier pas fait dans le chemin de la révolte. « Cette fermeté, dit Voltaire dans son « *Histoire générale*, fut regardée par tous les protestants « de l'Europe comme un faible effort d'une Église née « libre, qui ne rompait que quatre chaînons de sa « chaîne. » — Que de tels éloges sont pesants !

Mais rien de plus écrasant que les reproches du Pape. Innocent XI écrivait le 11 avril 1682 une réponse foudroyante à la lettre assez peu respectueuse des prélats. Il leur disait la *vive douleur et l'amertume profonde* qu'ils lui causaient, au point qu'il *était contraint d'employer avec larmes ce langage du Prophète : Les enfants de ma mère ont combattu contre moi.* Dans leur lettre, il n'a trouvé *absolument rien de consolant et qui fût digne de leur qualité d'évêques.* « Il est donc vrai, poursuit le Pape, que vous avez craint « où il ne fallait rien craindre. La seule chose qui était « à craindre pour vous, était que l'on pût vous repro- « cher, devant Dieu et devant les hommes, d'avoir manqué « au devoir qu'imposent la qualité de pasteurs, le rang

« que vous occupez et la dignité dont vous êtes revêtus.
« Vous deviez rappeler à votre mémoire ces anciens prélats
« d'une éminente sainteté, ces modèles de constance et
« de force, et qui avaient eu déjà, dans chaque siècle,
« un grand nombre d'imitateurs, dont la conduite devait
« d'autant plus efficacement vous tracer la marche que
« vous aviez à suivre, qu'ils s'étaient trouvés dans les
« mêmes conjonctures que vous. Il fallait retracer à votre
« souvenir l'image fidèle de ceux de vos prédécesseurs
« qui fleurirent non seulement dans les siècles des Pères,
« mais en quelque sorte de nos jours. Vous exaltez le
« langage d'Yves de Chartres, vous deviez donc imiter sa
« conduite, quand les circonstances l'exigeaient..... Il
« entrait dans vos obligations d'unir votre zèle à l'auto-
« rité du Siége apostolique, de défendre avec un cœur
« d'évêque et une humilité vraiment sacerdotale la cause
« de vos églises auprès du roi, en éclairant sa conscience
« sur toute cette affaire, même au péril d'indisposer
« contre vous le cœur de ce prince. Vous eussiez pu
« alors, sans rougir, dire à Dieu, avec le Roi prophète,
« ces paroles qui reviennent chaque jour pour vous dans
« l'office divin : *Loquebar de testimoniis tuis in conspectu*
« *regum, et non confundebar*..... Qui de vous est des-
« cendu dans l'arène, afin d'opposer comme un mur de
« défense en faveur de la maison d'Israël ? Qui a bravé et
« affronté les traits de l'envie ? Qui a seulement proféré
« une parole qui rappelât l'ancienne liberté de l'Église ?
« Pendant ce temps-là, les ministres du Roi, c'est vous-
« mêmes qui nous l'écrivez, ont fait entendre leurs
« clameurs : oui, ils ont crié, eux, dans une mauvaise
« cause, dans l'intérêt de ce qu'ils appelaient le droit
« royal, et vous gardiez le silence quand vous aviez à
« défendre, pour la gloire de Jésus-Christ, la meilleure
« des causes !.... Nous nous abstenons de mentionner ici

« ce que vous dites de l'appel que vous avez fait à la « magistrature séculière, *que vous avez laissée maîtresse du « champ de bataille*, en vous retirant comme vaincus. Nous « désirons que le souvenir de ce fait soit anéanti ; nous « voulons que vous en effaciez le récit dans vos lettres, de « peur qu'il ne subsiste dans les actes du clergé pour le « couvrir d'un éternel opprobre..... »

En face d'aussi foudroyantes paroles, le cardinal de Bausset a écrit froidement : « Un pareil langage était fait « pour étonner l'assemblée, mais non pour l'intimider ». Nous ne pouvons que plaindre des prélats que les reproches du supérieur et du Vicaire de Jésus-Christ n'ont pas su faire rentrer en eux-mêmes. Leur attitude est la complète justification de la sévère remontrance du Pape.

Aussi bien, les prélats de 1682 semblent s'être fait justice à eux-mêmes, et avoir prononcé leur sentence. Maurice Le Tellier, archevêque de Reims, terminait son discours relatif à l'affaire de la Régale, par ces paroles empruntées à Yves de Chartres : « Des hommes plus cou- « rageux parleraient peut-être avec plus de courage , de « plus gens de bien pourraient dire de meilleures choses; « *pour nous qui sommes médiocres en tout*, nous exposons « notre sentiment, non pas pour servir de règle en pa- « reille occurrence, mais pour céder au temps, et pour « éviter de plus grands maux dont l'Église est menacée, « si on ne peut les éviter autrement. » Sur quoi d'*Avrigny* fait cette remarque : « L'application de ces pa- « roles ne pouvait être plus juste. » Au lecteur de dire si l'observation de d'Avrigny n'est point une malice.

Ce préambule, tout long qu'il est, nous a paru nécessaire pour l'intelligence de ce qui nous reste à dire. Désormais nous comprendrons mieux le peu de résistance d'une partie du clergé, et nous serons plus libres dans la manière de la caractériser. Si le roi croyait rencontrer

un danger pour sa couronne dans l'infaillibilité du Pape, il s'ensuit que des prélats aussi complaisants devaient faire cause commune avec lui, au risque d'avancer quelque peu les affaires de l'hérésie.

§ I.

Les jansénistes, avons-nous dit, s'attaquèrent par tous les moyens à l'infaillibilité du Pape. Écrits, injures, recours au bras séculier, rien ne fut épargné. A dater de 1682, les gallicans recourent identiquement à l'emploi des mêmes armes (1).

Citons quelques faits.

I. L'affaire des livres de *Gerbais* et de *David* eut à cette époque un pénible retentissement. Le docteur *Gerbais* ayant en 1679, publié son livre *des Causes majeures*, le pape Innocent XI l'avait condamné comme contenant une doctrine schismatique, suspecte d'hérésie et injurieuse au Saint-Siége. Mais dans l'assemblée de 1681, la sentence du Pape fut livrée à une commission, qui déclara être *édifiée* du livre de Gerbais, lequel est *plein d'une bonne doctrine*. En conséquence, le bref du Pape fut regardé comme non-avenu, et Gerbais en fut quitte pour retoucher son livre en y adoucissant quelques expressions. Mais par contre, l'assemblée se montra fort sévère contre le sieur *David*, qui, dans son livre *des Jugements*

(1) Que le lecteur veuille bien se rappeler la persuasion où était Louis XIV que, par sa prétention à l'Infaillibilité, le Pape aspirait à dominer les couronnes temporelles. Nous avons dit comment les jansénistes surent exploiter à leur profit l'erreur du monarque. Non-seulement les prélats gallicans n'ont rien fait pour le détomper, mais dans leurs discussions, ils ont toujours supposé que les terreurs du roi étaient fondées. On dirait même qu'ils ont travaillé à les fortifier. Qui pourrait compter leurs violentes diatribes à propos des entreprises des Papes sur le temporel des rois, contre saint Grégoire VII, etc.? Quelle utilité voyaient-ils donc à publier le premier article de la Déclaration?

canoniques des évêques, enseignait l'infaillibilité. L'auteur dut s'expliquer, et l'assemblée parut croire à une rétractation qui en réalité n'existait pas. Il n'en reste pas moins que l'assemblée fit ici preuve éclatante de mauvais vouloir à l'égard du Pape.

Plus tard, parurent dans toute l'Europe des ouvrages contre la *Déclaration* de 1682. L'on comprend que les gallicans durent en être piqués. Cependant, puisque à leurs yeux la doctrine de l'infaillibilité était une opinion *probable*, pourquoi se déchaîner comme ils le firent contre leurs adversaires? Pour n'en citer qu'un seul exemple, voyez le Mémoire que *Bossuet* présenta au roi contre les trois volumes de *Roccaberti*, intitulés : *De Romani Pontificis auctoritate.* L'ouvrage était pourtant orné de deux *brefs* de félicitation. C'était peut-être la raison même d'un plus vif dépit.

II. Mais en quoi les gallicans imitèrent le plus les jansénistes, ce fut dans leur diligence à se conformer aux manières de parler et d'agir usitées dans les Parlements.

Il faut transcrire un passage du procès-verbal de l'assemblée où fut publiée la fameuse déclaration. Le lecteur y verra quelle entente régnait entre les gens du roi et le clergé.

« L'Assemblée supplie très-humblement le roi d'or-
« donner que la déclaration, que le clergé a jugé à propos
« de donner de ses sentiments sur l'autorité ecclésiasti-
« que, soit enregistrée dans toutes les Cours de Parle-
« ment, bailliages, sénéchaussées, universités, et facultés
« de théologie et de droit canon du royaume, pays et
« terre de l'obéissance de Sa Majesté.

« *De défendre à tous ses sujets, et aux étrangers mêmes*
« *étant dans son royaume, séculiers et réguliers, de quelque*
« *ordre, congrégation et société qu'ils soient, d'enseigner dans*

« *leurs maisons, colléges ou séminaires, ou d'écrire aucune* « *chose contraire à la doctrine contenue en icelle.*

« D'ordonner que ceux qui seront choisis pour enseigner la théologie dans tous les colléges de chaque « Université, soit qu'ils soient séculiers ou réguliers, « souscriront à ladite déclaration, aux greffes des facultés de théologie, avant de pouvoir faire cette fonction « dans les colléges, ou maisons séculières et régulières, « qu'ils se soumettront à enseigner la doctrine qui y est « expliquée ; et que les syndics des facultés de théologie « présenteront aux Ordinaires des lieux, des copies « desdites commissions, signées par les greffiers desdites « facultés.

« Que dans tous les colléges et maisons desdites Universités, où il y aura plusieurs professeurs, soit qu'ils « soient réguliers ou séculiers, l'un d'eux sera chargé « tous les ans d'enseigner la doctrine contenue en ladite « déclaration ; et dans les colléges où il n'y aura qu'un « seul professeur, il sera tenu de l'enseigner l'une des « trois années consécutives.

« Que les syndics des facultés de théologie présenteront « tous les ans, avant l'ouverture des leçons, aux archevêques ou évêques des villes où elles sont établies, les « noms des professeurs qui seront chargés d'enseigner « ladite doctrine ; et que lesdits professeurs représenteront auxdits prélats les écrits qu'ils dicteront à leurs « écoliers, lorsqu'ils ordonneront de le faire.

« Qu'aucun bachelier, soit séculier, soit régulier, ne « pourra être licencié, ni être reçu docteur qu'après avoir « soutenu ladite doctrine dans l'une de ses thèses, dont « il fera apparoir à ceux qui ont droit de conférer ces « degrés dans les Universités.

« Que les doyens et syndics des facultés de théologie « tiendront la main à l'exécution de ce qu'il plaira au

« roi d'ordonner sur cette matière, à peine d'en répondre « en leur propre et privé nom.

« Que le serment que les bacheliers en théologie font, « à Paris, au commencement de tous leurs actes, *dans « lequel on a introduit, depuis quarante ou cinquante ans*, « l'obligation de ne rien dire ou écrire qui soit contraire « aux décrets et constitutions des Papes, sans restric- « tion, sera réformé ; et que, pour cet effet, on ajoutera à « la fin de ce serment, *décrets et constitutions des Papes « acceptés par l'Église.* »

Les gens du roi durent être contents. Une telle supplique ressemble fort à une totale cession des droits de l'Église.

III. Lorsque parut le bref d'Innocent XII (12 mars 1699) contre le quiétisme de Fénelon, le clergé s'empressa de montrer à toute la terre, et surtout aux Parlements, qu'il ne croyait pas à l'irréformabilité native des sentences du Pape. Il est vrai que toute différente avait été la conduite de l'épiscopat en 1650 et 1653 dans l'affaire du jansénime. Innocent X avait parlé, et aussitôt, sans nouvelles délibérations, les évêques de France rendirent et firent rendre aux constitutions apostoliques l'obéissance qui leur est due. L'on croyait encore alors à la vérité du célèbre mot de saint Augustin : *Roma locuta est, causa finita est.* Mais depuis, un bouleversement s'était opéré dans les idées....

Donc, le bref d'Innocent XII ne pouvait être accepté purement et simplement. « Le gouvernement et le clergé « de France voulaient maintenir l'exécution de la cé- « lèbre déclaration de 1682. Une conséqeence nécessaire « de cette déclaration est de ne regarder un jugement « du Saint-Siége comme une règle de doctrine, qu'au- « tant qu'il est précédé, accompagné ou suivi de l'ac- « ceptation du corps épiscopal. Cette acceptation doit

« même se manifester sous la forme d'un examen, qui « atteste que les évêques ont reconnu dans le jugement « du Pape la foi et la tradition de leurs églises..... Le « bref présentait également plusieurs défauts de forme : « la clause de *motu proprio*, toujours si odieuse aux par- « lements, paraissait surtout élever un obstacle invin- « cible à l'enregistrement. » (*Hist. de Fénelon*, par le cardinal de Bausset, l. 3, n° 88.)

Or, comment s'y prendre pour la vérification et la discussion du bref pontifical ? Il semblait naturel et tout à fait canonique de convoquer le concile dans chaque province ecclésiastique du royaume ; mais le roi et les ministres ne voulaient pas entendre parler des conciles provinciaux. Il fut résolu que le roi autoriserait les archevêques à se réunir aux évêques leurs suffragants, pour procéder à l'examen et à l'acceptation du bref. Les assemblées métropolitaines furent donc convoquées, et satisfaction fut ainsi donnée aux nouveaux principes de 1682. « Il s'excita, dit le chancelier d'Agusseau, une « louable émulation entre les diverses provinces. Cha- « cune voulut avoir l'honneur d'avoir mieux soutenu le « pouvoir attaché au pouvoir épiscopal, de juger ou avant « le Pape, ou avec le Pape, ou après le Pape, et le droit « dans lequel sont les évêques de ne recevoir les consti- « tutions des Papes qu'avec l'examen, et par forme de « jugement. »

Ajoutons, pour être entièrement dans le vrai, que la satisfaction du clergé ne fut pas sans mélange de vives inquiétudes. Le roi voulait envoyer ses *commissaires* aux assemblées métropolitaines. Bossuet, qui du premier coup avait vu l'immense portée de cette mesure, s'employa activement à éclairer le monarque, et à le faire changer de résolution. Il y réussit cette fois. Un peu plus tard, il ne lui sera pas aussi aisé de faire renoncer le chance-

lier de Ponchartrain à la révision des livres d'église et des mandements épiscopaux.

Cependant, à la première réception du bref qui le condamnait, Fénelon s'était humblement incliné, et avait désavoué ses erreurs, disant *qu'il aimerait mieux mourir que de défendre directement ou indirectement un livre qu'il condamnait sans restriction et du fond du cœur, par docilité pour le Saint-Siége.* Les protestants et les jansénistes ne purent cacher le dépit que leur causait une soumission si édifiante. Assurément, ils eussent été bien aises de voir Fénelon révoquer en doute, lui aussi, l'irréformabilité du jugement pontifical. Mais l'archevêque de Cambrai professait d'autres principes ; et les jansénistes eurent souvent depuis occasion d'en faire l'expérience.

IV. — Enfin, nos prélats gallicans de la fin du XVIIe siècle, tinrent à l'égard du Pape un langage qui trop souvent rappelle la violence des Servin et des Talon.

L'on sait avec quelle perfidie les jansénistes et les gens du roi distinguaient entre la personne du Pontife et les hommes qui l'entourent. Celle-là, elle est sacrée, et l'on ne saurait professer pour elle assez de vénération. Quant à ceux-ci, rien ne les met à l'abri de la critique ; surtout, quand l'on n'est que trop fondé à croire que leur assiduité auprès du pontife et leurs conseils sont l'effet d'un intérêt plus ou moins vil. Cette distinction une fois admise du *Pape* et de sa *Cour*, il devenait facile d'éluder la force de tous les actes pontificaux. Il n'y avait qu'à dire que ces actes émanaient tout simplement des courtisans du Pape, et que l'autorité de ce dernier y était invoquée d'une façon mensongère. On pouvait dès lors les attaquer et les déchirer sans scrupule. Les jansénistes et les gens du roi ne se firent pas faute d'une tactique si commode. Elle leur réussit à souhait.

Les gallicans l'appliquèrent à leur tour. Lisez dans les

procès-verbaux des assemblées de 1680 et 1682, les discussions relatives aux brefs d'Innocent XI contre le livre de Gerbais, et sur l'affaire de la Régale ainsi que des religieuses de Charonne. On n'imaginerait pas avec quelle facilité on s'y débarrasse du respect imposé par le nom du Pape qui apparaît dans toutes ces pièces.

A propos de la Régale, ils écrivaient au roi (10 juillet 1680) : « Sire, nous avons appris avec un extrême dé-
« plaisir, que notre Saint-Père le Pape a écrit un bref
« à Votre Majesté, par lequel non-seulement il l'exhorte
« de ne pas assujettir quelques-unes de nos églises au
« droit de régale ; mais encore lui déclare qu'il se ser-
« vira de son autorité, si elle ne se soumet aux remon-
« trances paternelles qu'il lui a faites et réitérées sur ce
« sujet. Nous avons cru, Sire, qu'il était de notre devoir
« de ne pas garder le silence dans une occasion aussi
« importante, où nous souffrons avec une peine extraor-
« dinaire que l'on menace le fils aîné et le protecteur de
« l'Église, comme on a fait en d'autres rencontres des
« princes qui ont usurpé ses droits..... *Il n'est que trop*
« *constant, qu'elle ne servirait qu'à favoriser la malice de*
« *quelques esprits brouillons et séditieux, qui, contre les in-*
« *tentions de Sa Sainteté, que nous estimons très-bonnes, vou-*
« *draient se servir de son nom et de son autorité, comme ils*
« *font tous les jours, en faisant courir dans le monde des bruits*
« *extravagants contre l'honneur de Votre Majesté, etc.* »

Les agens du clergé disaient de leur côté :

« Quelque respect qu'aient les dits agents pour l'auto-
« rité du Saint-Siége et la personne de notre Saint Père
« le Pape, ils ne peuvent s'empêcher sans trahir leur
« devoir, de faire connaître à Sa Majesté qu'il a paru
« plusieurs Brefs, *sous le nom de notre Saint-Père le Pape*
« *Innocent XI, qui ont été inspirés par des personnes mal inten-*
« *tionnées.....* »

L'archevêque de Reims, Maurice Le Tellier, s'écriait :

« Nous n'avons pu lire les trois brefs que le Pape a « écrits au Roi sur la régale, *sans être étonnés de l'aigreur « qui y est répandue, et sans admirer la modération avec « laquelle Sa Majesté les a reçus*..... Celui qui les a com- « posés ne peut pas ignorer, etc..... Si ceux qui ont « l'honneur d'approcher le Pape savaient comme nous... « S'ils étaient bien informés de cette heureuse situation « de l'Église de France, ces trois Brefs n'auraient pas été « conçus en des termes si forts et si durs..... »

En voilà bien assez pour montrer comment les prélats ont su, dans l'occasion, distinguer des bulles dictées réellement par le Pape, de celles qu'il ne signe qu'à contre-cœur.

Un pareil procédé est, l'on en conviendra, souverainement outrageant. Toutefois, le Pontife a dû subir d'autres injures.

V. Pourquoi revenir sans cesse sur les gloires du Roi ? Pourquoi avec une affectation marquée exalter les services passés et présents ? Pourquoi le proclamer un nouveau Charlemagne, tandis que le Pape l'avertissait de cesser un rôle qui ne convenait qu'à un oppresseur de l'Église ? Le langage du Clergé n'était-il pas un démenti formel jeté à la figure du Pape ?

Et puis, n'y avait-il pas une sorte d'inconvenance dans le rôle d'*arbitres* que s'adjugeaient les prélats de l'assemblée ? Car enfin, qu'étaient-ils par rapport au Pape, sinon des sujets liés par des serments plus sacrés, et tenus par là même à une obéissance plus étroite que le reste des fidèles ? Le Pape ! c'est-à-dire *le soleil et le cœur de l'État ecclésiastique*, comme l'appelait saint François de Sales (1). Et c'est lui que l'assemblée entreprenait de juger !..... Un autre rôle lui appartenait, et elle se fût immortalisée

(1) *Vie de saint François de Sales*, par M. Hamon, tom. I, p. 530.

en l'acceptant. Elle aurait dû se porter au devant de Louis XIV, faire entendre au monarque la vérité des avertissements et des reproches du souverain Pontife, et obtenir de sa religion un plein acquiescement aux volontés du Siége apostolique. Hélas! l'assemblée ne sut pas comprendre la magnanimité que les conjonctures lui imposaient comme un devoir....

Au contraire, il semblait que le prélats eussent pris à tâche de donner au public l'exemple de la déconsidération du Saint-Siége. Non-contents d'assoupir une de ces controverses dont, toujours au jugement de saint François de Sales (1), le seul résultat est le plus souvent *d'ôter au Père l'amour de ses enfants, et aux enfants le respect qu'ils doivent à leur Père;* ils l'activèrent, la développèrent sur de plus vastes proportions, et enfin la tranchèrent dans un sens odieux au Pape. Bossuet fut très heureux quand il qualifia les quatre articles de *propositions odieuses.* Il ne pouvait pas mieux rencontrer.

Que durent donc penser les fidèles quand ils entendirent leurs évêques combattre, presque à l'égal d'une erreur, cette infaillibilité pontificale, que la conscience publique était habituée à révérer presque à l'égal d'un dogme révélé ? Surtout quelle dut être leur impression à l'avue des manières peu réservées, presqu'irrespectueuses employées vis à vis du Pontife ?

Ici, c'est François de Harlai, archevêque de Paris, qui, remettant à l'assemblée la terrible lettre d'Innocent XI, lui fit remarquer que le Pape ayant tardé trois mois à envoyer sa réponse, « il estimait que l'assemblée pourrait « remettre le bref du Pape entre les mains des commis- « saires de la *Régale*, afin que, s'assemblant en la manière « accoutumée, on vît à loisir ce qu'il contenait et ce « qu'il y avait à faire ; *que l'assemblée imiterait par cette con-*

(1) *Vie de saint François de Sales*, par M. Hamon, tom. II, p. 108.

« *duite celle que Sa Sainteté avait suivie ; qu'il était bon sur cet* « *exemple de prendre tout le temps pour implorer le secours du* « *ciel, et se mettre en état par une prudence exempte de toute* « *passion, de satisfaire à tous ses devoirs.* »

Là, c'est l'archevêque de Reims, qui, dans son discours sur l'affaire de la Régale, dit ironiquement : « Nous ne « pouvons trop admirer le zèle vraiment apostolique, « avec lequel Sa Sainteté travaille à rétablir l'ancienne « discipline de l'Église. Elle nous donne même un grand « exemple duquel nous devons essayer de profiter pour « la réforme de nos diocèses. Nous ne devons pourtant « pas prétendre de renouveler tous les anciens canons, « ni attendre un si grand bien des saintes intentions du « Pape : car si Sa Sainteté l'entreprenait, tout ce qu'elle « pourrait faire sur cela se réduirait, selon la pensée de « saint Augustin, à des efforts très-dangereux : *Ipsa* « *quippe mutatio consuetudinis, quæ adjuvat utilitate, novitate* « *perturbat*..... Il ne faut donc pas s'échauffer pour l'exé- « cution d'un canon du concile de Lyon dont l'intelli- « gence n'est pas claire, etc..... » Mentionnant ensuite une sévère monition adressée par le Pape à l'archevêque de Toulouse, Le Tellier continue : « Le premier (bref) ne « contient qu'une exhortation à Monsieur de Toulouse, « dont personne ne peut ni ne doit contester le droit « au Pape. On nous assure qu'il a répondu avec tout le « respect qu'il doit à Sa Sainteté ; et comme il croit « n'avoir rien fait contre les règles, *nous ne doutons pas* « *qu'il n'ait la liberté de faire souvenir Sa Sainteté, qu'on lit :* « IN APOSTOLICORUM VIRORUM LITTERIS RARO ET MAGNA « NECESSITATE FIENDAS OBJURGATIONES.... »

Citons encore, pour en finir, quelques passages de la lettre que l'assemblée avait rédigée pour être envoyée à tous les évêques de France, et qu'elle regardait comme une réponse au bref d'Innocent XI. L'on y disait claire-

ment que le Bref avait été surpris au Pape : *Ce procédé étant trop éloigné du caractère d'Innocent XI, pour ne pas nous persuader qu'il a suivi des impressions étrangères.* On ajoutait : « Nous désirons ardemment qu'un courage si « intrépide se réserve pour des occasions plus impor- « tantes, et qu'un pontificat aussi recommandable dont « on doit attendre de si grandes choses, ne soit pas en- « tièrement occupé d'une affaire trop peu digne d'une « aussi forte application. » Et comme conclusion, on rapportait les paroles de saint Irénée au pape saint Victor. « *L'Église*, écrivait saint Irénée à saint Victor, *l'Église est* « *déchirée non seulement par ceux qui veulent opiniâtrément* « *faire prévaloir le mal, mais encore par ceux qui usent de trop* « *de rigueur pour établir le bien.* »

Est-ce là, oui ou non, faire la leçon au Pape? — Le cardinal de Bausset exalte la noblesse et la dignité de ce langage. Il nous est impossible de nous associer à l'admiration du cardinal : plus volontiers, nous reconnaîtrions là une hauteur et un dédain capables d'éteindre dans le peuple le respect et l'affection dus au Père commun. C'est le signal de cette licence de langage si souvent usitée depuis par nos écrivains français à l'endroit du Pape, des évêques, de l'Église, et de toute autorité. Pour n'en citer qu'un exemple, voyez *Fleury.*

Le saint archevêque de Bordeaux, Mgr d'Aviau, visitait, en 1800, les étudiants de théologie de Monastier (Ardèche). L'un d'eux lui avoua son attrait pour l'histoire de Fleury. « Mon enfant, lui dit le Prélat, ne lisez pas « cet ouvrage. C'est un chef-d'œuvre qu'on ne doit guère « aimer. Il y a à travers mille bonnes choses trop d'in- « jures contre le Chef de l'Église. Pourquoi jeter si gra- « tuitement de la boue sur le Père commun des fidèles? « Où nous ont menés de semblables doctrines ? A l'affai- « blissement du respect et de la considération qui sont

« dus à tant de titres à l'Église qui est le centre de l'u-
« nité et de la catholicité. N'est-ce pas de là que viennent
« la plupart des maux qui ont fait de notre pays, jadis
« si poli et si civilisé, une terre dégradée et bar-
« bare (1) ? »

Dans son *Histoire de la littérature de l'Europe*, le protestant *Hallam* porte de Fleury le même jugement. Il dit que « son histoire ecclésiastique peut être regardée comme « une des causes de cet éloignement de la Cour de Rome, « en esprit et en affection, qui règne dans la littérature « française depuis le dix-huitième siècle. » (T. IV, p. 90.)

Or de qui s'est inspiré Fleury, sinon des Prélats de la célèbre assemblée de 1682 ?

§ II.

Voilà, du moins dans son ensemble, la conduite des prélats de 1682 relativement au Pape et à son infaillibilité. Au lecteur de prononcer si nous pouvons en toute justice affirmer que le gallicanisme s'est fait ici l'auxiliaire du jansénisme.

I. De fait, la *Déclaration* a été l'arme puissante avec laquelle les jansénistes ont écarté les protestations en faveur de l'*infaillibilité* et de la suprématie doctrinale du souverain Pontife. Il fallait l'enseigner partout, cette terrible déclaration. Universités, séminaires, écoles quelconques, nulle part on ne pouvait refuser d'y souscrire. Malheur aux docteurs assez osés pour s'insurger contre une doctrine que les parlements avaient approuvée et enregistrée ! Les évêques eux-mêmes n'eussent pas été à l'abri de la persécution, s'ils eussent voulu embrasser d'autres principes. S'affranchir de la *Déclaration* c'était faire acte de mauvais citoyen ; c'était se rendre coupable

(1) *Vie de Mgr d'Aviau*, par M. Lyonnet, tom. II, p. 186.

du crime de lèse-majesté. Aussi, voyez comme tous s'empressent à signer qu'ils la reçoivent, et à jurer qu'ils l'enseigneront.

Que, de temps en temps, paraissent des prélats qui, croyant à l'*infaillibilité* du Pape, voudront l'enseigner à leurs peuples, leur liberté ne sera pas trop gênée, pourvu qu'ils déclarent au préalable *n'être point ultramontains*, et nullement opposés aux maximes gallicanes ainsi qu'à la Déclaration. A cette condition, ils ne seront pas inquiétés : mais aussi quel fruit pourront-ils espérer d'un enseignement nécessairement si embrouillé ?

Bien plus, dans les chaires de théologie, l'on rencontrera quelquefois des professeurs qui inclineront visiblement vers les idées *romaines*. Mais la redoutable déclaration d'attachement aux maximes gallicanes viendra aussitôt tout détruire. *Tournely* en est un exemple frappant.

Ce pieux et savant théologien croyait à l'*infaillibilité* du Pape. Il l'insinue en mille endroits. Ici il montre l'inanité de toutes les objections soulevées contre l'infaillibilité. Là, il oblige les fidèles à acquiescer en toute sincérité aux décisions dogmatiques émanées du Saint-Siége, avant même que l'Église dispersée ait pu témoigner de son adhésion : « Tenentur fideles Pontificum *de fide* con-« stitutionibus, juxta morem receptum in unoquoque « regno promulgatis, acquiescere, *etiam mentis obsequio ;* « *quanquam nondum constet de acceptatione ac consensu alia-* « *rum Ecclesiarum ;* adeoque etiamsi nondum plane irre-« formabiles dici possint tunc temporis illæ constitutio-« nes. » (*De Ecclesia*, t. II, pag. 285.) — Ailleurs, il dit qu'en cas de dissentiment survenu entre le Pape et une partie du corps épiscopal, la vérité sera toujours du côté de ceux qui ont le Pontife pour eux, fussent-ils en minorité. « Quod si contingeret, in aliqua fidei controversia « divisos esse Episcopos, atque plures ex una parte cum

« Pontifice Romano, plures ex altera parte sine Pontifice « stare, *haud dubie illi parti adhærendum foret quæ capiti con-* « *juncta esset ; ista enim pars melior ac sanior censeri deberet,* « *et Ecclesiam sufficienter referre.* » (T. I, pag. 343. — T. II, pag. 163.)

Il va même jusqu'au singulier et naïf aveu que la Déclaration est nouvelle, et imposée par la force publique. « Non dissimulandum difficile esse in tanta testimonio- « rum mole quæ Bellarminus et alii congerunt, non re- « cognoscere Apostolicæ Sedis seu Romanæ Ecclesiæ cer- « tam et infallibilem auctoritatem : *at longe difficilius est* « *ea conciliare cum Declaratione cleri Gallicani, a qua recedere* « *nobis non permittitur.* » (*Ibid.*, t. II, pag. 134.)

Assurément, il est difficile de ne pas reconnaître dans Tournely un partisan de l'infaillibilité. Et toutefois, les restrictions qui, de par la police, lui sont imposées, viennent obscurcir son opinion. Il se croit obligé d'adhérer à la décision du Pape, avant toute autre acceptation de l'Église, *et cependant cette décision n'est pas encore tout à fait irréformable.* Les monuments de la tradition catholique ne peuvent s'entendre que de l'infaillibilité du Pontife romain ; *et pourtant cette explication, ne peut s'accorder avec la déclaration qu'il y a obligation d'enseigner.* En vérité, voilà qui est fait pour dérouter un disciple médiocrement attentif. Est-il étonnant que, pour beaucoup de personnes, Tournely ait été et soit encore un partisan des opinions gallicanes ? Il est tout simple, qu'en dépit de toutes réserves, le disciple se persuade que son maître est attaché à une doctrine qu'il lui donne comme une tradition du corps dont il fait partie.

L'histoire de Tournély est celle de tous les *infaillibilistes* du dix-huitième siècle. Évêques ou simples docteurs, il ne leur a pas été permis de parler clair ; et c'est ainsi que les idées gallicanes ont fait du progrès.

II. Faut-il s'étonner dès lors que l'épiscopat français ait eu tant de peine à réduire les jansénistes ?

L'épiscopat de 1650 croyait à l'infaillibilité du Pape : aussi fut-il puissant lorsqu'il se présenta aux sectaires armé de la constitution d'Innocent X. Le Pape étant pour lui à ses yeux la règle de la foi, toute discussion était close dès lors qu'il avait prononcé.

Mais, l'infaillibilité une fois révoquée en doute, comment les évêques de France pouvaient-ils espérer de triompher de l'hérésie ? Les sectaires leur opposaient des sophismes assez ressemblants à ceux du clergé lui-même.

Les évêques de 1680 avaient dit que les brefs d'Innocent XI n'étaient réellement pas l'œuvre du Pontife, mais bien de quelques brouillons. Le *parti* disait aussi que les bulles pontificales n'étaient point authentiques : elles étaient en réalité l'œuvre des Jésuites leurs ennemis déclarés.

Les évêques disaient que les brefs d'Innocent XI, fussent-ils véritablement de lui, n'auraient pourtant aucune force, attendu qu'il y prononçait *sur des faits* dont il était mal instruit. Les sectaires répliquaient que, dans leur querelle, il s'agissait aussi de *faits*. Ils opposaient la fameuse distinction du *fait* et du *droit*, qui, pour n'être pas une objection insoluble, ne laissait pas que d'être d'une immense difficulté, surtout alors que ni le Pape ni l'Église dispersée n'avaient encore prononcé sur la question du *fait dogmatique*.

L'assemblée de 1700 enseignait que, *d'après les règles*, toute décision dogmatique émanée du Pape doit nécessairement être soumise à la *discussion des évêques*. Comment dès lors pouvait-on raisonnablement condamner l'*appel au futur concile*, lorsque les *appelants* comptaient des évêques parmi eux ?

L'assemblée de 1700 enseignait encore que la *volonté du Roi peut suspendre ou même anéantir les ordres d'un concile général.* Comment dès lors espérer de terrasser l'erreur par l'*autorité de l'Église?* Les jansénistes n'étaient-ils pas fondés à dire que l'*Église est invisible?* Et cela, lorsqu'ils voyaient plus d'un prélat gallican faire bon marché des lois ecclésiastiques les plus graves, comme sont les lois relatives à la liturgie, à la lecture des livres prohibés, etc.

Enfin, quelle put être la limite des espérances du *parti*, lorsque l'on entendit les évêques de 1682 et de 1700, faire, du moins par leur conduite, faire la puissance civile dépositaire et arbitre suprême des choses de la foi : en sorte que si un jour la puissance civile se tournait du côté de l'hérésie, l'erreur devrait triompher! Que l'on veuille se rappeler les paroles citées plus haut de Fénelon à Clément XI: *Quoquolibet Rex se inclinaverit cæco impetu ruunt,... neque ipsa dogmata aut adstrui, aut reprobari posse dictitant, nisi aspiret aulicæ potestatis aura.*

Infortunés prélats! quelle amertume dut empoisonner leurs derniers jours, lorsqu'aux approches des années éternelles, ils mesurèrent la portée de leur complaisance pour les prétentions de l'hérésie! Quelle douleur et quel religieux dépit durent fatiguer les *Bissy*, les *Languet*, les *Belzunce*, lorsqu'ils virent leurs efforts presque toujours impuissants contre l'insolence des sectaires, à cause de la mollesse de leurs devanciers! Vainement, ils s'appliquèrent à commenter les maximes gallicanes, de manière à leur ôter tout leur venin; au point que d'illustres docteurs étrangers, *Soardi*, *Zaccaria*, *Muzzarelli*, se chargeaient de combattre le gallicanisme à l'aide de ces mêmes commentaires. Peine perdue : le vulgaire était incapable de saisir la véritable valeur d'un enseignement aussi sain, mais quelque peu obscur; et l'erreur continua sa marche.

III. Concluons donc, en disant que lorsque le gallica-

nisme a nié l'infaillibilité du Pape, il a été, matériellement du moins, complice du jansénisme. Écoutez M. Guizot :

« Les principes du concile de Constance et de Bâle « étaient puissants et féconds. Des hommes supérieurs « et d'un caractère énergique les avaient soutenus. Jean « de Paris, Pierre d'Ailly, Gerson et un grand nombre « d'hommes distingués du quinzième siècle se vouent à « à leur défense. En vain le concile se dissout, en vain la « pragmatique-sanction est abandonnée, les doctrines « générales sur le gouvernement de l'Eglise, sur les ré- « formes nécessaires à opérer ont pris racine en France : « elles s'y sont perpétuées ; elles ont passé dans les par- « lements ; elles sont devenues une opinion puissante ; « *elles ont enfanté d'abord les jansénistes, ensuite les gallicans.* « Toute cette série de maximes et d'efforts tendant à ré- « former l'Église, qui commence au concile de Constance « et aboutit aux quatre propositions de Bossuet, émane « de la même source et va au même but. » (*Histoire de la Civilisation en Europe*, leçon XI°.)

Tout n'est pas également vrai dans ce passage de l'écrivain protestant. Ce qui est incontestable, c'est que le jansénisme et le gallicanisme sont nés l'un et l'autre des principes schismatiques de Bâle.

Examinons si la connivence des gallicans aux menées jansénistes n'a pas été pure et simple, c'est-à-dire *formellement* sue et voulue.

H. MONTROUZIER. S. J.

DE L'HABITATION DU SAINT-ESPRIT

DANS LES AMES JUSTES.

—

Douxième article.

—

Présence substantielle du Saint-Esprit par la grâce.

I.

Nulle vérité ne revient plus souvent dans les Écritures et dans les ouvrages des Pères, que celle de l'habitation du Saint-Esprit dans les âmes sanctifiées par la grâce, mais comment faut-il entendre ces textes des Livres saints ? Est-ce bien le Saint-Esprit, sa substance divine, qui vient en nous ? Ou ne devons-nous voir en ces paroles qu'une de ces figures dont abonde le langage humain, et qui attribue à l'effet le nom de la cause ? En un mot, est-ce le Saint-Esprit lui-même, ou seulement ses dons que nous recevons quand il est dit que Dieu nous envoie son Esprit ?

Cette question, dès longtemps posée dans l'Église, a reçu des solutions bien opposées. C'étaient autrefois les hérétiques, Arius ou Nestorius, qui, pour mieux attaquer la divinité de Jésus-Christ et du Saint-Esprit, ne voyaient que les dons créés de la grâce dans tous les passages où les Écritures parlent de la mission du Saint-

Esprit. Car, si le princiqe de sanctification promis par Jésus-Christ était une personne, il fallait bien reconnaître en elle la nature divine, Dieu seul étant l'auteur de la sainteté. Et si Jésus-Christ devait envoyer la personne même du Saint-Esprit, force était de confesser la divinité du Sauveur ; puisque Dieu seul peut donner ou envoyer la personne du Saint-Esprit.

A leur tour les schismatiques Photiens soutinrent au concile de Florence que les promesses de Jésus-Christ, d'envoyer le Saint-Esprit aux apôtres, devaient s'entendre de ses dons, de la grâce créée, et non de sa personne. Car, s'ils les eussent entendues du Saint-Esprit lui-même, ils auraient été contraints de dire avec les catholiques qu'il procède du Fils aussi bien que du Père ; puisque, dans la sainte Trinité, une personne divine ne peut être envoyée que par celle de laquelle elle procède. C'est pourquoi, prenant au sens métonymique les paroles de la sainte Écriture, ils prétendaient que le Saint-Esprit était nommé en place de ses dons, comme l'on a coutume parmi les hommes de donner à l'effet le nom de la cause. Et pour confirmer leur assertion, ils en appelaient aux locutions usitées dans les saints livres eux-mêmes, et dans lesquelles les dons du Saint-Esprit sont appelés de son nom. La prophétie d'Isaïe nous en fournit un exemple illustre : *L'esprit du Seigneur*, disait le prophète en parlant du futur Sauveur des hommes, *se reposera sur lui : l'esprit de sagesse et d'intelligence ; l'esprit de conseil et force ; l'esprit de science et de piété*; *et il sera rempli de l'esprit de la crainte du Seigneur*. (Isaïe, XI, 2 et 3.) Passage célèbre, dans lequel tous les théologiens sont d'accord pour entendre le mot esprit dans le sens des dons créés et déposés en nos âmes par l'Esprit sanctificateur. S'il en est ainsi de ces paroles du prophète, pourquoi ne serait-il pas permis d'interpréter également dans un

sens figuré les autres textes de l'Écriture où le Saint-Esprit est promis aux apôtres ?

Tel était le raisonnement des anciens hérétiqnes. Sans accepter complétement cette interprétation, des théologiens catholiques ont expliqué de telle manière la présence du Saint-Esprit dans nos âmes, qu'on ne saurait y voir autre chose que ses dons. Voici en quels termes Suarez résume leur doctrine : « Quelques auteurs modernes, dit-il, enseignent que le mode par lequel Dieu est présent à la créature raisonnable par la grâce, n'est pas tel qu'il exige une présence réelle et par essence, car il n'y est que par la connaissance et l'amour actuel ou habituel. Si l'on en conclut que de cette sorte ce n'est pas la personne du Saint-Esprit qui est donnée, mais seulement ses dons ; ils répondent que le Saint-Esprit est donné en ce sens que là où il était par son immensité, il opère les effets de la grâce ». (*De Trinit.* l. 12, c. 5, n. 11.) Or, ainsi que le fait remarquer le judicieux théologien, cette présence n'est autre que celle qu'a Dieu en toute créature par sa puissance ; plus étendue sans doute que dans les œuvres de la création, mais la même quant à son essence.

Or cette opinion qui restreint ainsi l'habitation du Saint-Esprit en nous à une simple opération, à la production d'une grâce créée, a été justement réprouvée par les plns grands docteurs de la scolastique. Saint Thomas l'appelle une *erreur : Error dicentium Spiritum sanctum non dari, sed ejus dona.* Et il enseigne comme une vérité théologique incontestable que, par le don de la grâce sanctifiante, le Saint-Esprit lui même habite dans l'âme juste ; que c'est la personne divine elle-même qui est envoyée et donnée : *In ipso dono gratiæ gratum facientis, Spiritus sanctus habetur et inhabitat hominem. Ipsemet Spiritus sanctus datur et mittitur. Ipsa Persona divina datur.* (Summa Theol.

I p., q. 43, a. 3) Saint Bonaventure n'est pas moins explicite, quand il enseigne que Dieu nous donne en même temps et le don incréé, qui est le Saint-Esprit, et la grâce créée : *Non est datum optimum et donum perfectum nisi detur donum increatum quod est Spiritus sanctus, et donum creatum, quod est gratia.* (*In Sent.* lib. I, dist. 14, a. 2, q. 2.) Inutile de faire l'énumération des autres docteurs scolastiques qui enseignent la même doctrine. Parmi les théologiens plus récents, la présence réelle du Saint-Esprit dans nos âmes a pour défenseurs tout ce que la théologie compte de plus célèbre, de plus érudit et de plus judicieux : Grégoire de Valentia, Suarez, Cornelius à Lapide, Lessius et surtout le savant Petau, et son disciple Thomassin, qui ont mis dans tout leur jour cette belle vérité, et montré quels inébranlables fondements elle a dans la tradition chrétienne, aussi bien que dans les saintes lettres.

Rien de plus précis, en effet, dans les Écritures que la réalité de l'habitation du Saint-Esprit dans les âmes justes. Quand nos saints livres représentent l'homme sanctifié comme étant le temple du Saint-Esprit, ne sommes-nous pas contraints par toutes les règles de l'interprétation de prendre ces mots dans leur sens naturel, c'est-à-dire pour la personne même du Saint-Esprit ? Car on n'élève pas un temple aux dons de Dieu, à ses créatures, mais à sa majesté suprême. De même, quand Jésus-Christ, sur le point de quitter les hommes, promet à ses apôtres de leur envoyer le Saint-Esprit qui procède du Père, l'Esprit qui reçoit de la substance du Fils, l'Esprit qui sera, comme Jésus, un consolateur, un maître ; pouvons-nous entendre ces paroles au sens figuré ? Non sans doute, puisque les dons divins ne procèdent pas de la personne du Père, de la substance du Fils ; ils ne sont pas des consolateurs et des maîtres, ils ne peuvent entrer

en comparaison avec la personne du Verbe incarné. C'est donc la personne même du Saint-Esprit qui nous est promise, et qui nous a été envoyée. Et afin que tout doute fût impossible, saint Paul, en décrivant les grands mystères de la sanctification des hommes, distingue avec le plus grand soin les dons du Saint-Esprit de sa Personne sacrée : *La charité de Dieu a été répandue dans nos âmes par le Saint-Esprit qui nous a été donné*. Ainsi écrivait-il aux Romains (V, 5), montrant que Dieu, dans son infinie libéralité, nous avait donné la charité créée, mais en même temps la personne du Saint-Esprit, c'est-à-dire l'auteur du don avec le don lui-même.

Ces enseignements sont d'une telle clarté, ils étaient si généralement admis dans leur sens naturel, dès l'origine du christianisme, que les Pères de l'Église s'en servaient également dans leurs homélies comme d'un puissant motif pour exhorter les chrétiens à la plus haute vertu ; et dans leurs controverses contre les hérétiques, comme d'un argument irréfutable pour établir la divinité de Jésus Christ, et du Saint-Esprit, et pour prouver que le Saint-Esprit procède du Fils aussi bien que du Père. On peut lire ces arguments développés avec tout l'appareil de l'érudition la plus solide au livre VIIIe du traité de la Trinité de Petau, et au VIe livre du traité de l'Incarnation de Thomassin. Nous nous contenterons de quelques citations.

Saint Cyrille d'Alexandrie veut-il, au VIIe livre de ses Dialogues, prouver que le Saint-Esprit est Dieu comme le Père et le Fils, son principal argument est fondé sur la mission invisible et sanctificatrice du Saint-Esprit. « Comment, dit-il à Hermias son interlocuteur, comment l'Écriture sainte peut-elle dire que nous sommes les temples du Dieu, et que nous sommes nous-mêmes des dieux, à cause de Saint-Esprit qui habite en nous, si nous ne recevons

qu'une grâce non subsistante ? Comment ce qui n'est pas Dieu peut-il nous faire participer à la divinité ? — Mais, répond Hermias, ce n'est pas le Saint Esprit, c'est la grâce dont il est le dispensateur, qui est gravée dans nos âmes. — Il fallait donc, reprend saint Cyrille, que l'homme sanctifié fût appelé l'image de la grâce et non l'image de Dieu ! Non, il n'en est pas ainsi. Et quand Jésus Christ, soufflant sur les apôtres, leur dit : *Recevez le Saint-Esprit ;* les apôtres reçurent non seulement la grâce, mais le Saint-Esprit lui-même. »

Ce raisonnement est celui de tous les anciens Pères qui ont combattu l'arianisme et le macédonianisme, de saint Athanase, saint Basile, saint Ambroise, Didyme, saint Augustin ; nous le lisons encore dans les pères Grecs qui se sont le plus fortement opposés aux erreurs des Photiens : Hugues Étherianus, Jean Beccos, et surtout le cardinal Bessarion, cette lumière du concile de Florence. Pour convaincre d'erreur les schismatiques qui soutenaient que le Saint-Esprit ne procède que du Père, Bessarion emploie l'argument usité de la mission du Saint-Esprit par le Fils. Et comme les Photiens répondaient que ces passages de la sainte Écriture devaient s'entendre des dons de la grâce et non de la troisième personne de la Trinité, le cardinal poursuit : « Il est évident que le même Esprit est envoyé par le Fils qui procède du Père. Si donc la personne du Saint-Esprit procède du Père, elle est envoyée par le Fils ; si, au contraire, le Fils n'envoie qu'une grâce, un don sans subsistance, ce n'est pas le Saint-Esprit, mais la grâce qui procède du Père. Or, une telle assertion est à la fois inintelligible et blasphématoire. Car, si d'un seul et même sujet, à savoir du Saint-Esprit, on affirme deux choses, qu'il procède et qu'il est envoyé, il faut bien que ce sujet soit entendu de la même manière dans l'une et l'autre proposition. C'est pourquoi si en disant que le Saint-Es-

prit procède, nous parlons de la personne même, nous affirmons également de la personne qu'elle est envoyée. (Voyez Petau, *de Trin.* l. 8, c. 5, n. 19.)

II.

Il est donc hors de doute parmi les catholiques qu'il y a par la grâce une présence véritable du Saint-Esprit en nos âmes ; reste à expliquer en quoi elle consiste, et ce n'est pas la moindre difficulté. Pour la résoudre, nous n'avons pas l'expérience sensible, qui nous est d'un si grand secours même dans les sciences les plus métaphysiques; nous n'avons pas l'aide de l'analogie, au moins d'une analogie complète, car nous sommes dans un ordre tout à fait différent de celui du monde visible, ou purement rationnel ; nous n'avons pas la révélation, car si la parole divine ne nous permet pas de douter du bienfait en lui-même, elle ne nous dit rien de la manière dont il nous est accordé. Nous en sommes réduits à quelques conclusions éloignées; ce qui explique la diversité de sentiments entre les théologiens catholiques, la timidité des uns qui craignent toujours de trop accorder à la vie divine de la grâce; la hardiesse des autres qui sembleraient faire de l'habitation du Saint-Esprit comme une sorte d'union hypostatique.

Malgré la difficulté, ne craignons pas d'aborder cette question, guidés par les plus grands maîtres de la science sacrée. Mais il est nécessaire avant tout de se rendre bien compte de la manière dont la divinité, déjà présente en toutes ses créatures par son immensité, peut venir réellement en nous par la grâce.

L'école, avec saint Thomas, distingue trois manières d'être de Dieu dans toutes les créatures : par puissance, par présence et par essence. Il est partout par sa puissance

comme l'ouvrier est présent à l'œuvre qu'il fait, comme le roi est dans son royaume, dirigeant tout par son autorité suprême. Il est partout par sa présence, parce que tout est à découvert à ses yeux; de même que les objets qui sont sous nos yeux sont en notre présence. Il est partout enfin par son essence, parce que son essence même, sa divinité remplit tous les lieux, pénètre toutes les créatures jusqu'au plus intime de leur être; c'est cette présence par l'essence qui constitue surtout l'immensité de Dieu. Dieu n'est donc pas un ouvrier travaillant à son œuvre, mais placé en dehors d'elle, quoique en sa présence; il est par son essence dans l'être même de sa créature, lui donnant tout ce qu'elle a, ou plutôt tout ce qu'elle est. (Voyez saint Thomas, *Somme théol.* I, q. 8, a. 3, et Suarez, *de Deo*, l. II, c. 2, n. 4.)

Outre ces trois modes de présence par laquelle Dieu est en tous les être finis, peut-on concevoir une nouvelle manière d'être de Dieu dans la créature raisonnable? S'il est déjà partout en vertu de son immensité, comment peut-on dire qu'il vienne en nos âmes, autrement que par de nouvelles opérations? Et cependant on ne saurait nier la possibilité d'une nouvelle présence de Dieu dans les créatures sans renverser les vérités de la foi. Dans l'Incarnation, par exemple, la divinité présente à l'humanité de Jésus-Chrit par son immensité, ne lui est-elle pas présente d'une nouvelle manière par la vérité de l'union? Et dans le ciel, Dieu ne se donne-t-il pas réellement à ses élus, et n'y a-t-il pas une union nouvelle entre son essence et ces âmes bienheureuses, distincte de la présence par laquelle il est dans tout être fini? S'il en est ainsi de Jésus-Christ et des saints du ciel, rien n'empêche que dans l'ordre de la grâce, Dieu n'ait aussi une habitation véritable dans l'âme juste, différente de celle qu'il a déjà par son immensité.

Ce nouveau mode de présence, surajouté aux autres, n'emporte aucun changement en Dieu, comme l'enseigne très-bien saint Thomas; mais il produit une modification dans la créature seule, en vertu de laquelle l'essence de Dieu lui serait présente, lors même qu'elle ne le serait pas par son immensité. C'est ainsi qu'en Jésus-Christ, par la grâce de l'union hypostatique, le Verbe divin, qui habite en vertu de son essence dans l'humanité du Sauveur comme dans toutes les autres créatures, vient en nous à un titre nouveau et spécial. De sorte que si, par impossible, l'immensité n'exigeait pas sa présence en cette créature de prédilection, il lui serait présent par la grâce de l'union.

La grâce sanctifiante est donc un lien nouveau entre Dieu et l'âme juste; elle est un nouveau titre à l'habitation du Saint-Esprit dans l'âme; et ce titre est celui de l'amitié. La charité, ainsi que l'explique Suarez, produit une amitié parfaite entre le Créateur et la créature raisonnable; elle exige le don mutuel de Dieu et de l'âme sanctifiée; car l'amitié véritable ne se contente pas d'une communauté de pensées et d'affections; la libéralité avec laquelle on se communique les biens extérieurs lui suffit encore moins; il faut à l'ami la possession de son ami, aussi parfaite que possible. Or, nulle possession ne saurait égaler l'union réelle et intime des deux êtres qui s'aiment. D'où il suit que la charité oblige Dieu en quelque sorte à venir dans l'âme juste, à se rendre présent à elle, à lui communiquer son essence même, autant qu'elle peut être communiquée à une pure créature. (Voyez Suarez, *de Trinit.*, l. XII, c. V, n° 13.)

Le Saint-Esprit habite donc réellement par la grâce dans l'âme du juste; non-seulement par les opérations merveilleuses de la vie surnaturelle, mais par sa propre substance; non-seulement en vertu de son immensité, mais à titre d'ami, par une présence ineffable sans doute, mais

tellement efficace, que si la substance divine n'était pas partout, elle serait là où est cette âme sanctifiée.

Une comparaison fera facilement comprendre toute la réalité de cette nouvelle présence. Avant la création de l'homme, Dieu remplissait la terre de sa divinité ; il était tout entier dans cette partie de l'espace qu'allait occuper la nouvelle créature. Et cependant, quand l'homme a été mis au monde, Dieu s'est rendu présent à lui, et dans cet espace qu'il occupait déjà comme tous les autres points de la terre, il a eu une présence nouvelle, plus intime, non-seulement par une plus magnifique manifestation de sa puissance, mais aussi par son essence, de laquelle s'échappe sans cesse la vie qu'il communique à ses créatures. Or, quand notre âme est enrichie de la grâce sanctifiante, elle n'est pas seulement ornée d'un don céleste, mais elle devient une nouvelle créature : *In Christo nova creatura* (II Cor., v, 17) ; l'homme devient le fils de Dieu par une adoption qui le met en participation réelle de la nature divine. Mais cette nouvelle vie ne demande-t-elle pas une nouvelle présence de Dieu? Car ici ce n'est plus l'être commun, naturel, tiré du néant, que reçoit l'homme; c'est l'être divin communiqué par l'amour. Ce nouvel état exige donc une présence de Dieu différente de celle qu'il a par son essence en toute créature; il faut la présence par l'amour, par la force sanctifiante, personnifiée dans le Saint-Esprit. Et c'est pourquoi le théologien, guidé par la révélation, a ajouté aux trois modes d'habitation de Dieu dans toutes les créatures, par la puissance, la présence et l'essence, et au quatrième, celui de l'union hypostatique, propre à Notre-Seigneur; un cinquième mode, celui de la grâce sanctifiante : *Secundum dona gratiæ gratum facientis.* (Cf. S. Thomas, Ire p., q. 43, a. 3.)

III.

Mais cette nouvelle présence du Saint-Esprit dans l'âme juste, en quoi consiste-t-elle? Saint Thomas, saint Bonaventure, et avec eux le plus grand nombre des docteurs, l'expliquent par la présence de l'objet connu et aimé dans le sujet qui connaît et aime. Explication qui, loin d'exclure la réalité de l'habitation divine par la grâce, la suppose nécessairement. Car, dans l'ordre surnaturel, il y a une relation de notre intelligence et de notre volonté à Dieu, considéré en lui-même et dans sa vie intime; ce n'est plus la simple induction que nous avons dans l'ordre naturel, où de la vue des perfections créées nous remontons à Dieu comme source de ces perfections. Cette relation de l'intelligence avec l'essence même de Dieu se fait en cette vie par la foi, en attendant la vision béatifique du ciel; celle de la volonté a lieu d'abord par l'espérance, qui est l'avant-goût de la pleine possession du ciel; et surtout par la charité, qui nous unit à Dieu dès cette vie aussi réellement que dans le ciel. La présence par la connaissance et l'amour peut avoir lieu, il est vrai, sans l'union réelle de celui qui connaît et qui aime avec l'objet de la connaissance et de l'amour; mais ces actes sont d'autant plus parfaits que l'union est plus étroite entre la faculté et son objet. C'est pourquoi saint Thomas, parlant de la vision béatifique, dont la foi est comme une inchoation, enseigne qu'elle ne peut avoir lieu sans que Dieu lui-même soit uni à l'intelligence créée (I, q. 12, a. 2). Et parlant de la charité, il enseigne également qu'elle est par elle-même une union d'affection, mais qui tend à produire l'union réelle et substantielle des deux amis (I-2, q. 38, a. 1). Quand donc le saint docteur nous dit que l'habitation nouvelle et réelle du Saint-Esprit par la grâce sanctifiante se fait

par la connaissance et l'amour, il ne veut pas parler d'une simple similitude de pensées et de sentiments; puisque celle-là nous l'avons dans l'ordre naturel, en connaissant Dieu par les créatures et le possédant seulement en elles; mais il entend cette connaissance et cet amour qui nous unissent réellement à l'être infini, et sont la participation de la connaissance et de l'amour du ciel. C'est pourquoi de cette même union à Dieu par la connaissance et l'amour, il affirme qu'elle est une jouissance du Saint-Esprit considéré en lui-même, une possession de sa personne, et non d'un simple don créé : *Per donum gratiæ gratum facientis perficitur creatura rationalis ad hoc quod libere non solum ipso dono creato utatur, sed ut divina persona fruatur.* (S. Thomas, I, q. 43, a 3.)

A ce point s'arrêtent les enseignements des anciennes écoles. Petau a voulu les compléter en reprenant les paroles des saints Pères et en poussant aussi loin que possible leurs légitimes conséquences. Ce n'est pas, répète-il souvent, par une simple opération du Saint-Esprit en nos âmes que nous sommes sanctifiés, mais par l'application de sa substance, sans l'intermédiaire d'aucune entité créée : *Spiritum sanctum applicatione quadam suæ substantiæ, non interveniente ulla re creata, nos veluti formare, et in sanctitatis adoptionisque statu illo constituere.* (*De Trinit.*, l. VIII, c. 4, n. 10.) La substance même du Saint-Esprit, intimement unie à nos âmes, en devient comme la forme sanctificatrice. Telle est la conclusion des nombreux témoignages des saints Pères cités dans son huitième livre de la Trinité. Et cette conclusion nous paraît hors de doute ; car, d'après les textes les plus clairs, si nous sommes sanctifiés par la grâce, c'est que le Saint-Esprit, l'Esprit de sainteté habite en nous, nous pénètre de la divinité, comme le parfum qui embaume le tissu (1);

(1) Spiritus unguentum et sigillum est quo ungit omnia, signatque Verbum. (Athanasius, *ad Serapionem.*)

qu'il nous recouvre de la divinité comme d'une céleste dorure (1); qu'il est en nous comme l'art dans l'esprit de l'artiste, comme la forme même de notre être (2); comme une qualité divine (3), comme un cachet imprimé en nous, cachet qui n'est pas semblable à celui des hommes, ne représentant qu'une image sans vie (4). Enfin, pour ne pas trop multiplier des citations que le lecteur retrouvera aisément dans Petau et Thomassin, la présence du Saint-Esprit dans l'âme juste a pour effet de faire de nous des hommes spirituels (5), des hommes saints (6), des dieux, par la participation de la nature divine (7).

Et, pour terminer par une comparaison qui se retrouve plus d'une fois dans les saints Pères, de même que l'homme est prudent parce qu'il participe à la vertu de prudence, qu'il est savant parce que la science devient comme une forme de son esprit; de même c'est en participant à la divinité, par la communication du Saint-

(1) Quod igitur nos in terra filiorum gloria veluti deaurat, hoc est Spiritus sanctus. (Cyrill. Alex., *in septimo Dialogo*.)

(2) Itaque quatenus Spiritus sanctus vim habet perficiendi ratione præditas creaturas, earum summam perfectionem absolvens, formæ rationem obtinet... Item ut videndi facultas inest in sano oculo, sic operatio Spiritus in anima purgata... Et ut ars in eo qui illam nactus est; ita Spiritus gratia in illo qui eam excepit, semper quidem præsens, non tamen continuo operans... Sic etiam Spiritus semper quidem adest iis qui digni sunt; sed pro eo ac necesse est, operatur. (Basilius, *de Spiritu sancto*, cap. XXVI.)

(3) Veluti qualitas quædam divinitatis in nobis insit, et in sanctis habitet. (Cyrill. Alexand., 9 *in Joan.*)

(4) Quomodo ad Dei similitudinem ascendet creatura, nisi divini characteris sit particeps? Divinus porro character talis non est cujusmodi est humanus; sed vivens et vere existens, imago imaginis effectrix: qua omnia quæ participant, imagines Dei constituuntur. (Basilius, *cont. Eunom.*, l. V.)

(5) Is qui Spiritus sancti particeps efficitur, per communionem ejus spiritualis pariter et sanctus. (Didym., *de Spirit. S.*, l. IV.)

(6) Per communicationem substantiæ suæ nos sanctos efficere. (Cyrill., *Thes.*, cap. XXXIV.)

(7) Vocati propter hoc dii utpote divinæ et ineffabilis naturæ cum illo copula participes facti. (Cyrill. Alex., *Dial.*, VII.)

Esprit, que l'homme juste est sanctifié et divinisé ; c'est-à-dire que, selon l'enseignement des Pères et des scolastiques, il devient *déiforme*.

Nous pouvons donc regarder comme incontestable la conclusion du savant Petau : que ce qui est écrit de la mission du Saint-Esprit dans les âmes justes, doit s'entendre de sa substance et non-seulement de ses dons créés ; que la personne même du Saint-Esprit s'insinue en nous d'une manière réelle quoique ineffable ; qu'il devient comme la forme de notre sainteté, en sorte que sa seule présence suffirait à nous consacrer comme les temples de Dieu, lors même que, par impossible, il ne nous apporterait pas ses dons; enfin que la présence du Saint-Esprit en nos âmes n'est pas une présence *accidentelle*, mais *substantielle*.

Ces derniers mots demandent une explication ; ils paraissent contraires à l'enseignement commun des théologiens, qui appellent *accidentelle* l'union qui s'opère entre la divinité et notre âme par la grâce, et réservent à l'union hypostatique le mot d'union *substantielle*. (Voyez Suarez, *de Grat.*, proleg. III, c. 3, n. 4.) Mais, en réalité, l'opposition entre ces grands théologiens est plus apparente que réelle, ou plutôt elle est toute dans la manière de parler.

Quand Suarez enseigne que l'union du Saint-Esprit avec nos âmes par la grâce est une union *accidentelle* et non *substantielle*, comme est celle du Verbe avec l'humanité en Jésus-Christ, il ne veut pas exclure l'union de la substance divine avec le juste, union dont il ne cesse de défendre la réalité ; mais il veut empêcher de confondre le mode d'union opérée en Jésus-Christ avec celui qui a lieu dans les âmes saintes. Dans la personne du Sauveur, en effet, les deux natures sont unies sans aucune confusion, subsistant l'une et l'autre en la personne du Verbe incarné ; les deux opérations divine et humaine

restent aussi distinctes entre elles, mais il n'y a en Jesus-Christ qu'un seul principe complet d'opération, un seul *principium quod*, comme disent les théologiens : la personne même du Fils de Dieu. Dans l'homme juste, au contraire, en vertu de la grâce sanctifiante, le Saint-Esprit est bien uni à l'âme, il dirige toutes ses actions surnaturelles, il fait donc comme un tout moral avec elle, qui permet aux auteurs sacrés de lui attribuer la prière et les autres bonnes œuvres de l'homme; mais il ne forme pas avec sa créature un tout physique; les deux substances, les deux natures, les deux personnalités restent toujours distinctes. Portant donc leur attention sur le résultat de la présence du Saint-Esprit en nos âmes, un grand nombre de théologiens l'appellent union par *accident*; mais ils ne nient pas que les deux termes unis sans l'intermédiaire d'aucun autre être, ne soient la substance du Saint-Esprit et celle de l'âme.

De même quand Petau, Thomassin, et avant eux Cornelius à Lapide, appellent cette union substantielle, ils ne considèrent pas le résultat de cette union, mais seulement les deux termes unis ; et afin de montrer que le Saint-Esprit se donne lui-même, et non pas seulement des dons créés, qui seraient comme le lien entre lui et nous, ils appellent cette union *substantielle* (ενωσις ουσιωδης). Mais en employant cette expression, qui se retrouve déjà dans les anciens Pères, ils font bien remarquer que cette union se fait par *accident*, par simple *relation*, par *participation*, par *contact* ou *cohésion* (κατα συμβεβηκος, κατα μετεξιν, κατα σχεσιν, κατα συναφειαν) tandis que l'union du Verbe avec l'humanité en Jésus-Christ est une union *physique* ou *naturelle*, une union *hypostatique* (φυσικη, κατα φυσιν, υποστατικη). La doctrine est donc la même, la différence est toute dans la manière de s'exprimer. Disons cependant que les noms de présence ou d'habitation substantielle, répondent plus exactement aux expressions de la sainte Écriture et aux

enseignements des écoles théologiques, en même temps qu'ils rendent mieux la relation qui existe entre le Saint-Esprit et l'homme sanctifié. Car les mots d'habitation, de présence laissent subsister entière la distinction entre les deux termes, ce qui n'est pas également clair avec le mot d'union. Il faut remarquer du reste que Petau emploie presque toujours le mot d'habitation, de présence, ou de conjonction, préférablement à celui d'union. (Voyez *de Trinit.* l. VIII, c. 7.)

IV.

Mais, dira-t-on, si le Saint-Esprit est présent à nos âmes comme la forme de notre sainteté et de l'adoption divine, que deviennent la sainteté créée et les dons de la grâce? Faudra-t-il, avec les protestants, nier toute sainteté propre à l'homme, toute rectitude à ses facultés, et ne lui accorder que la justice imputative de Dieu? Ou du moins, avec Pierre Lombard, dirons-nous que la charité n'est pas un don créé par lequel l'homme est sanctifié en sa propre substance? Non, telle ne fut jamais la pensée de Petau et de Thomassin, et les nombreux théologiens qui tiennent la même doctrine, n'ont jamais confondu le Saint-Esprit avec ses dons. Mais, avec tous les anciens scolastiques, ils disent que le Saint-Esprit se donne lui-même avec ses dons. Il est une sainteté créée, inhérente à la substance même de l'âme, inclinant ses facultés à toute sorte de bien; cette sainteté comprend comme élément constitutif les trois vertus théologales et les vertus morales, aussi bien que les dons du Saint-Esprit; elle est proprement une information de l'âme juste, et seule elle suffirait à la sanctifier. La présence substantielle du Saint-Esprit est donc un nouveau bienfait, surajouté au bienfait de la sainteté créée, portant au plus

haut degré la dignité du chrétien, le faisant resplendir d'un reflet tout divin ; mais elle n'est pas l'essence même de toute sainteté en l'homme. Petau s'explique clairement à cet égard : « Quand les Pères, dit-il, enseignent que la sainteté par laquelle nous sommes saints, et qui réside en nous comme une forme sanctificatrice, est le Saint-Esprit; quand ils ajoutent qu'elle nous est unie immédiatement et que, sans l'intermédiaire d'aucune créature, elle nous fait saints et les enfants de Dieu ; il ne prétendent pas exclure la grâce et la charité, c'est-à-dire des habitudes créées... » Puis, parlant de l'opinion de Pierre Lombard, à savoir qu'il n'y a pas de vertu créée de charité, et que le Saint-Esprit incline par lui-même nos âmes à l'amour de Dieu et du prochain, suppléant ainsi le don créé de charité, Petau blâme cette doctrine comme fausse : *Magister sententiarum perperam existimavit ;* et il ajoute : « Nous devons suivre son opinion seulement en ce qu'il enseigne du Saint-Esprit se communiquant par lui-même et s'insinuant dans les âmes justes, pour être en quelque sorte la forme par laquelle nous sommes saints, agréables à Dieu et ses fils d'adoption. Mais il se trompe fortement (*vehementer*) lorsqu'il dit qu'il n'y a pas en nous l'habitude créée de charité, et il est condamné par la sentence commune des théologiens, il va même contre la foi : *Vehementer errat, et communi theologorum, immo vero fidei, decreto notatur.* — Nous recevons donc l'un et l'autre bienfait : le Saint-Esprit lui-même, qui nous fait les fils de Dieu ; de sorte que, sans autre qualité créée, il nous rendrait les fils d'adoption par sa seule présence substantielle ; et de plus, nous avons la vertu de charité, ou la grâce sanctifiante, qui est le lien entre nos âmes et la substance même du Saint-Esprit ». (*De Trinit.*, l. VIII, c. 8, n. 3.)

Le savant théologien distingue si bien la sainteté créée de la présence subtantielle du Saint-Esprit, qu'il

incline visiblement vers l'opinion de plusieurs Pères, et fait de la présence du Saint-Esprit une prérogative de la loi de grâce, supposant que les justes de l'ancien Testament n'avaient reçu que les opérations du Saint-Esprit, les dons créés et nullement sa personne même. (*De Trinit.* l. VIII, c. 7.)

On ne saurait donc trop s'étonner que des théologiens modernes aient représenté le sentiment de Petau sur l'habitation substantielle du Saint-Esprit en nous, comme une nouveauté, comme la négation de toute sainteté créée, comme ressuscitant l'opinion célèbre du Maître des sentences, si justement réprouvée par la voix unanime des docteurs (1). A part quelques nuances imperceptibles, sa doctrine sur l'habitation substantielle du Saint-Esprit nous paraît la même que celle de Suarez, de saint Thomas, de saint Bonaventure, et de beaucoup d'autres maîtres de la science sacrée. Toute son origina-

(1) Nous voyons avec regret que le P. Perrone lui-même, d'ordinaire si exact, n'a pas exposé cette question avec la précision nécessaire, et a prêté à Petau l'opinion qu'il a si fortement réprouvée. Nous lisons dans sa théologie dogmatique : *Reliqua libere in scholis agitantur. Disceptant enim theologi catholici inter se : 1° Utrum gratia sanctificans sit qualitas physica vel moralis, creata vel increata, et an sit ipsa persona Spiritus sancti quæ substantialiter animæ justi communicetur eamque vivificet.* — Et en note il ajoute : Cf. *Petavium*, lib. VIII, *de Trinit.*, c. IV. — *Quem præiverat Magister sententiarum.* (*De Grat.*, p. 2, c. I, n. 473.)

Dans son texte et la note qui l'accompagne, le P. Perrone nous paraît confondre plusieurs points très-différents. D'abord nous ne croyons pas qu'il soit libre d'enseigner que la grâce sanctifiante est incréée et qu'elle n'est que la personne du Saint-Esprit communiquée à l'âme juste; le consentement unanime de l'école distingue le don substantiel du Saint-Esprit de la grâce sanctifiante, qu'elle regarde toujours comme un don créé, une forme de notre âme. Petau plus que personne fait ressortir cette différence, comme nous l'avons montré. En second lieu, c'est à tort que le savant théologien confond l'opinion de Pierre Lombard avec la doctrine de Petau. Les paroles sévères qu'emploie ce dernier pour réprouver avec tous les scolastiques l'erreur du Maître des sentences suffisent à montrer qu'il n'y a rien de commun entre l'une et l'autre thèse.

Libermann, dans sa *Théologie dogmatique*, est tombé dans la même méprise. (*De Grat. sanct.*, l. V, c. I, § 2, q. 2.)

lité en ce point est d'abord d'avoir appuyé une si belle doctrine sur le solide fondement de la tradition catholique, en montrant avec sa prodigieuse érudition et sa rare pénétration, quel avait été le sentiment des Pères sur la présence du Saint-Esprit en nos âmes; son originalité consiste, secondement, dans la netteté avec laquelle il a formulé les conclusions, en montrant le Saint-Esprit présent substantiellement à nos âmes, comme la forme de notre sainteté, c'est-à-dire consacrant nos âmes par sa seule présence, de même qu'un grand prince remplit de sa majesté le palais qu'il habite.

V.

Nous avons jusqu'ici examiné la question de l'habitation du Saint-Esprit dans nos âmes telle que l'ont posée et résolue les théologiens des siècles passés. Notre travail ne serait pas complet si nous ne disions où en est aujourd'hui cette belle théorie. Faute peut-être de l'avoir discutée à fond, et d'en avoir distingué les différents points de vue, quelques esprits, attachés aux anciennes doctrines, ont pris ombrage de ces enseignements. Ils les ont regardés comme une nouveauté, et leur zèle trop prompt a enveloppé dans une réprobation commune la doctrine de la présence substantielle et celle de la présence propre et personnelle du Saint-Esprit. En un mot, ils ne reconnaissent d'autre union surnaturelle entre Dieu et nos âmes que celle de la ressemblance de pensées et de volontés. Quelques-uns ont même cherché à légitimer leur défiance en représentant un acte important de la Cour romaine comme une désapprobation de l'habitation substantielle du Saint-Esprit. Par décret du 25 septembre 1860, une Congrégation fut nommée par le Pape pour la réforme du Missel; entre autres corrections, elle fit supprimer de

plusieurs oraisons où il était question de l'esprit de charité, ou d'autres vertus, la conclusion : *in unitate ejusdem Spiritus,* laquelle suppose que l'Esprit dont il est parlé dans la collecte est la personne même du Saint-Esprit. Le motif de cette suppression, ou du moins l'un des motifs, s'il faut en croire les adversaires de l'habitation substantielle, était l'abus que les partisans de Petau en faisaient pour prouver leur thèse de la grâce substantielle et incréée.

Nous ne saurions approuver une telle conclusion après avoir lu attentivement le décret de la sacrée Congrégation. D'abord, le but du décret n'est nullement dogmatique ; il était enjoint de revoir les nouvelles éditions du Missel qui se faisaient à l'imprimerie de la propagande et chez le libraire Salviucci ; le Pape voulait qu'elles fussent *parfaitement conformes aux éditions-mères de Clément VIII et d'Urbain VIII, et à la célèbre édition que l'imprimerie de la propagande publia en* 1714, *sous les yeux de la Congrégation des Rites.* (*Analecta juris pontificii*, t. V, page 617). — Il s'agissait donc uniquement de rétablir un texte primitif, altéré par les éditeurs. Nul autre motif n'est allégué dans le décret, où l'on ne voit pas la moindre allusion à la doctrine qui nous occupe en ce moment. Aussi, tandis que cette conclusion se retrouve assez souvent, on ne l'a retranchée que de trois oraisons, savoir de la post-communion du vendredi après les Cendres, de la collecte de saint Camille de Lellis, et de la post-communion de sainte Françoise de Chantal. Et pourtant dans l'oraison de saint Bernardin de Sienne, après avoir demandé à Dieu l'Esprit de l'amour : *Spiritum dilectionis,* la conclusion contient la formule *ejusdem Spiritus.* Même remarque pour la post-communion du samedi saint : *Spiritum nobis, Domine, tuæ charitatis infunde... in unitate ejusdem.* Si la correction ordonnée par la sacrée Congrégation

avait eu le but que l'on suppose, partout où se trouve cette formule, on aurait dû la supprimer. Ce que l'on n'a pas fait.

De plus, en accordant que l'on eût voulu par cette correction prévenir une fausse interprétation de ces formules, ce serait l'opinion de Pierre Lombard, et non la doctrine de l'habitation substantielle du Saint-Esprit qui aurait été improuvée ; c'est-à-dire cette opinion d'après laquelle la charité habituelle ne serait pas une qualité inhérente à l'âme, mais seulement la présence du Saint-Esprit, remplissant immédiatement par lui-même les offices de la vertu créée. — On ne saurait donc tirer un argument sérieux de cette correction contre une doctrine aussi autorisée dans l'Église.

Cette doctrine, en effet, loin d'avoir vieilli, est aujourd'hui plus en honneur que jamais, même depuis qu'a paru le décret pour la correction du missel. Nous la retrouvons enseignée de nos jours dans la belle *Histoire du dogme catholique* de Mgr Ginoulhac ; dans le livre du P. Matignon sur la *question du surnaturel ;* dans le traité de Mgr Gaume sur le Saint-Esprit ; dans l'ouvrage si remarquable du P. Ramière intitulé : *Les Espérances de l'Église ;* dans le pieux opuscule du P. Belot sur les dons du Saint-Esprit ; dans la nouvelle édition de la théologie de Toulouse, etc. — Le P. Schrader, dont le nom fait autorité dans la théologie, et qui a mérité ce bel éloge de Notre Saint-Père le Pape : *Cum pietas egregia, et doctrina tua multis argumentis nobis perspecta fuerit.* (Bref du 13 décembre 1862, publié en tête du 2e volume *De unitate Romana*), expose et défend cette doctrine dans son ouvrage *de Triplici Ordine*, publié à Vienne en 1864 (n. 153 et suivants).

La thèse de l'habitation substantielle a été également soutenue et imprimée à Rome, avec l'approbation du

Maître du Sacré Palais. Parmi les thèses défendues au Collége Romain, le 11 décembre 1854, en présence de nombreux évêques, qui daignèrent eux-mêmes prendre part à cette solennité théologique, nous remarquons la thèse CCXII, ainsi conçue : *Increatæ autem gratiæ accenseri maxime debet universim Deus Trinitas ; tum nominatim Filius unigenitus Patris, ejusque Spiritus, qui sicuti est æterna Trinitatis absolutio, ita credi debet creatæ sanctitatis, in novo saltem testamento, per interiorem suimetipsius ac substantivam communicationem, temporaria consummatio.* — Le P. Perrone dans son traité de la Grâce rapporte cette opinion comme étant librement soutenue dans les écoles.

Nous la retrouvons enfin dans un ouvrage italien, intitulé *Il Soprannaturale*, par le P. Henri Borgianelli, imprimé à Rome, en 1864, à la typographie de la *Civiltà cattolica*, et muni des approbations voulues du maître du Sacré palais et du vice-gérant. Cet ouvrage a été loué par les rédacteurs de la *Civiltà*.

Ces autorités et ces témoignages prouvent surabondamment qu'on peut en toute sûreté enseigner la doctrine de l'habitation substantielle du Saint-Esprit.—Mais cette habitation est-elle propre au Saint-Esprit, ou lui est-elle commune avec le Père et le Fils? Nous examinerons cette question dans un troisième article.

E.-G. Desjardins S. J.

GUILLAUME DE CHAMPEAUX

ET LA CRITIQUE MODERNE.

—

Premier article.

—

I.

Guillaume de Champeaux, archidiacre de Paris, fondateur de l'abbaye de Saint-Victor, puis évêque de Châlons-sur-Marne, n'avait point jusqu'ici rencontré d'historien. Sans doute les notices biographiques, littéraires ou philosophiques, ne manquaient point à sa gloire ; mais l'on pouvait croire qu'elles n'y suffisaient pas, et M. l'abbé Michaud s'est voué de toute son âme à la tâche difficile de mettre en pleine lumière cette noble figure du XIIe siècle (1). Il l'a peinte avec une affection singulière, une ardente imagination et de très-vives couleurs. Son dessein était « de faire « progresser la vérité et de servir l'Église » (p. 3), et assurément, il l'eût heureusement accompli en apportant à son entreprise un temps plus considérable, de sérieuses recherches dans le domaine obscur de la philosophie scolastique, et surtout une âme moins préoccupée de se tenir au diapason de notre temps. L'on ne saurait entrer dans l'étude du moyen-âge de plain pied et comme à bride

(1) *Guillaume de Champeaux et les écoles de Paris au XIIe siècle*, d'après des documents inédits, par M. l'abbé E. Michaud, chanoine honoraire de Châlons, vicaire à la Madeleine. (1 vol. in-8° de III-547 pp. Paris, Didier, 1867.)

abattue. Le Cartésianisme a creusé entre ce temps et le nôtre un abîme qu'il n'est pas aisé de franchir. Les écoles du cloître Notre-Dame, du Mont Ste-Geneviève, et de St-Victor, remuaient des idées et parlaient un langage moins brillants peut-être, mais plus philosophiques que ceux d'aujourd'hui. Et quand, avec nos pensées et nos sentiments modernes, nous pénétrons dans cette nécropole scientifique où dorment Roscelin et Guillaume de Champeaux, Abélard et Pierre Lombard, il n'est pas rare que l'esprit se confonde à l'aspect de ces ombres étranges, et que les moindres débris se dressent devant lui comme des spectres immenses :

Grandiaque effossis mirabitur ossa sepulchris.

L'historien de Guillaume de Champeaux a subi cette impression naturelle, et il a revêtu son héros, car il faut bien parler ici ce langage poétique, il l'a revêtu d'une grandeur outrée et d'une majesté visiblement surfaite. L'antipathie et l'injustice même qu'on a parfois témoignée au maître d'Abélard, ne légitiment pas les exagérations de son panégyriste : la vérité en est obscurcie, l'histoire réduite au caractère d'un roman, et le lecteur flotte indécis entre la crainte de méconnaître un grand homme et d'être lui-même la victime d'une gageure. Cependant, M. l'abbé Michaud déclare qu'il « consacre ce premier travail à *com-* « *mencer* (dans l'étude du XIIe siècle) un second mouve- « ment *beaucoup plus sérieux* que le premier, » conduit naguère par MM. Cousin, S. René-Taillandier, Ch. Jourdain et Ch. de Rémusat. « Sans négliger les grands chemins, « dit-il, nous irons à travers les ronces et les épines, nous « aborderons ces buissons embarrassés, dans la pensée « qu'il y aura là des fleurs cachées et rares, peut-être même « quelques nids pleins de vie et d'harmonie (?), et tout un

« monde tressaillant en secret dans la rosée et les rayons « du soleil levant. Tel est le modeste, mais doux spectacle « que nous osons promettre au lecteur qui aura le courage « de nous suivre » (p. 2). L'avouerai-je ? de fleurs et de nids, de tressaillements dans la rosée et les rayons du soleil levant, je n'ai rien aperçu en ce livre ; on y trouvera plutôt de la sécheresse, de la confusion, de l'ennui, et je ne sais quel artificieux crépuscule d'où il faudrait dégager Guillaume de Champeaux et sa doctrine.

Au jugement de M. Michaud, Guillaume de Champeaux est « la pierre fondamentale qui porte à la fois Abélard et « Hugues de St-Victor, et sur eux Pierre Lombard, et sur « Pierre Lombard, Albert le Grand, et sur Albert le Grand « St Thomas d'Aquin, et sur St Thomas d'Aquin toute la « scolastique jusqu'à Suarez » (p. 3). A coup sûr, tous ces illustres docteurs l'ont ignoré. Pas plus que la *Somme* de saint Thomas, le *Sic et non* d'Abélard ne dérive des écrits de Guillaume, et le *Sic et non* n'est pas davantage la source des *Sentences* de Pierre Lombard, comme on le soutient ici (p. 3). La scolastique est bâtie sur un fondement plus large, sur la sainte Écriture, sur la théologie des Pères et sur la philosophie grecque : Guillaume de Champeaux y tient sa place, distinguée si l'on veut; il peut en être une colonne, une pierre d'angle, mais non le roc fondamental. Il n'est pas sûr que « moins théologien que saint Anselme de Cantorbéry, il soit plus philosophe » (p. 8), et l'on voudrait avoir quelque preuve de fait pour partager l'enthousiasme qui enflamme tout d'abord M. Michaud et lui fait pousser ces exclamations : « Quelle sûreté de coup d'œil ! quelle exactitude dans la méthode ! quelle justesse dans l'appréciation ! » (p. 8.) Il est vrai, M. l'abbé Michaud possède au plus haut degré la faculté puissante de l'intuition et de la divination : d'un simple mot, d'une phrase absolument ordinaire, il sait composer des trophées ; les

hypothèses deviennent entre ses mains des faits incontestables ; l'auréole de Guillaume de Champeaux se forme des qualités et des vertus de ses maîtres ou de ses élèves.

Ses ouvrages sont presque tous perdus ; mais si, dans leurs fragments épars, l'on ne trouve aucun passage sur la méthode platonicienne, « un silence aussi profond sur un « sujet aussi grave, dans des circonstances où rien ne le « permet, et de la part d'un homme qui travaille la dia- « lectique avec tant d'ardeur, ne saurait être un silence « ordinaire et sans valeur. Évidemment (?), c'est un *silence* « réfléchi et qui, malgré lui, *proclame* une idée ; il peut « être un tort et une erreur, mais à coup sûr il n'est pas « une lacune (?). Cette idée *qui retentit en lui* triompha « *sans mot dire* (sic), tant qu'Aristote fut le seul maître de « l'école ; mais dès que Platon vint sérieusement lui dis- « puter l'empire, elle sortit de son état de victoire *incon-* « *sciente*, etc. » (p. 94). Et là dessus, avec une sincérité admirable dans un procédé si hardi, l'auteur nous explique en détail les vues de Guillaume sur la déduction et l'induction : de preuves, pas une ombre légère. — Les fragments que je citais tout à l'heure touchent souvent, paraît-il, à la philosophie de l'âme ; donc : « Guillaume de Champeaux, « s'occupa *surtout* de la psychologie » (p. 106). On ne raisonne pas plus juste. — Si le bienheureux Odon de Cambrai enseigne l'unité substantielle des âmes, comme « il est compté par plusieurs historiens parmi les disciples « de Guillaume de Champeaux, et que de fait l'un et « l'autre ont pu se rencontrer à Compiègne, où ils sont « allés étudier sous Roscelin, Guillaume de Champeaux, « qui même à Compiégne s'est prononcé contre Roscelin (1), « a pu dès cette époque, et avant d'avoir donné aucun en- « seignement à Paris, gagner Odon de Cambrai à la cause « du réalisme. Il est donc très-probable que l'opinion

(1) Cette assertion est absolument gratuite.

« d'Odon de Cambrai a pour premier auteur Guillaume « de Champeaux, d'autant plus que si Guillaume de Cham- « peaux eût scindé le réalisme en deux parties pour ad- « mettre la première et rejeter la seconde, qui paraît être « aussi logique que la première, il n'eût évidemment pas « été regardé comme le chef des réalistes » (p. 149). Voilà ce qu'on appelle de nos jours la critique moderne. Elle a porté des fruits nombreux dans l'histoire de Guillaume de Champeaux, et nous pourrions alléguer vingt autres passages où l'imagination est érigée en juge infaillible de la vérité historiqne. Les savants d'autrefois ne connaissaient point cette méthode assurément féconde ; mais ils n'écrivaient point de gros volumes sur Guillaume de Champeaux.

Aussi cet homme, dont l'action fut « cachée, mais ma- « gnifique » (p. 72), est « à peu près inconnu, » (p. 3) ; que dis-je ? « méconnu et oublié », en sorte que le livre de M. Michaud n'est pas seulement « une œuvre utile à l'his- « toire et à la science, mais encore un acte de justice » (p. 9). Et pourtant, son nom figure avec éloge dans toutes les histoires de la philosophie et des lettres, et M. Rousselot lui-même, coupable de ne l'avoir point cité dans sa division de la philosophie scolastique, ne manque pas de réparer plus tard ce tort impardonnable. Mais « quand on « parcourt les ouvrages des auteurs modernes qui se sont « occupés du moyen-âge, on y trouve, à côté des louanges « qu'on lui accorde presque par parenthèse, une tendance « à amoindrir la grandeur de son caractère et de son es- « prit, et à restreindre le plus possible son rôle et son in- « fluence en faveur des personnages plus aimés dont nous « le trouvons entouré..... Pourquoi ce silence, pour ne pas « dire cette ingratitude ? » (P. 9.) M. Michaud en accuse la gloire d'Abélard qui a fait oublier Guillaume, « comme saint Thomas fit oublier Albert le Grand (?). N'est-ce pas

plutôt le contraire, et le souvenir éclatant d'Abélard n'a-t-il pas illuminé et sauvegardé celui de son maître et antagoniste, à ce point que sans l'*Historia calamitatum*, nous ne saurions au juste ce qu'enseignait l'archidiacre de Notre-Dame ?

La raison véritable de l'obscurité relative où l'auteur gémit de voir son idole enfouie, est le petit nombre, la valeur médiocre, l'incertitude même des écrits de Guillaume. Ceux que les éditeurs ont fait connaître au public occupent quelques pages seulement ; et encore l'authenticité du *Dialogus inter Christianum et Judæum* est-elle niée par du Pin, dom Ceillier, etc. — M. l'abbé Michaud essaie en vain de l'établir d'une manière irréfragable (p. 531). 1° Que ce dialogue soit l'ouvrage d'un professeur, cela est contestable ; 2° que, dans le manuscrit de Notre-Dame, il se trouve à la suite des *Sentences* de Guillaume de Champeaux et sans indication de changement d'auteur, c'est une raison peu concluante pour les personnes versées dans la connaissance des manuscrits du moyen-âge ; 3° « c'est le même style que dans le *de Origine animæ* » : mais ce dernier traité, d'ailleurs rangé parmi les *Opuscula dubia*, est si peu étendu qu'il faut bien de la pénétration pour saisir les caractères distinctifs de son style et pour s'écrier : « C'est le « même sérieux dans le ton, le même laisser-aller dans « l'expression, la même facilité et la même correction (!) « dans la phrase ». 4° « C'est la même doctrine que dans « les *Fragments inédits*..., la même méthode analytique et « le même esprit de discussion modérée et de sage conci- « liation (sic). » Ce genre d'arguments nous échappe. 5° « L'on a attribué cette *Altercatio* à Gislebert Crispin, mais le traité de ce dernier est distinct de celui de Guillaume. » — Il est vrai ; toutefois, ils ont aussi de grands traits de ressemblance, comme cette lettre à l'évêque Alexandre de Lincoln, qui se voit au commencement de l'un et à la fin de l'autre,

En revanche, les ouvrages manuscrits de G. de Champeaux sont-ils nombreux et d'une importance réelle ? Hélas ! non, et les *Documents inédits* d'après lesquels M. Michaud a étudié les écoles de Paris au XIIe siècle, se réduisent à fort peu de chose. Le livre des *Sentences* est un recueil sans méthode, de chapitres « souvent très-courts et de quelques lignes seulement », mais principalement de textes recueillis dans les Pères latins. Quant aux quarante-deux *fragments* découverts par M. F. Ravaisson à la bibliothèque de Troyes, ils sont pareillement très-courts. Une thèse pour le doctorat, soutenue il y a vingt ans (1), en renferme dix des plus intéressants. Il est regrettable que le nouvel historien ne nous les ait pas donnés tous dans leur intégrité, et surtout qu'il ne se soit pas soucié d'en améliorer le texte par une étude critique qui les rendrait moins illisibles.

En même temps qu'il s'appuie sur ces documents quelque peu problématiques, il s'autorise des ouvrages publiés à notre époque sur les contemporains de Guillaume. MM. Cousin, Hauréau, Guizot, Rousselot, Fréd. Saulnier, S. René-Taillandier, Nourrisson, de Rémusat, Ch. Jourdain, Mme Guizot elle-même sont d'ordinaire ses garants et ses témoins. Il aime à s'en rapporter à eux sur les systèmes philosophiques, sur la théologie et son histoire, sur les personnages et l'Église même du XIIe siècle. Comment n'a-t-il pas vu que ces écrivains, d'un incontestable talent, manquent cependant de la première et essentielle condition pour faire autorité en cette matière, c'est-à dire d'une intelligence profonde de la philosophie et de la théologie scolastiques ? M. Cousin, le plus fameux de ces érudits, n'a

(1) G. A. Patru. *Willelmi Campellensis de Natura et de origine rerum placita*. Paris, 1847. On trouve un passage des *Sentences* dans le bel ouvrage de M. Théry : *Histoire de l'Éducation en France*, 2e édition, 1861, tome I, appendice.

pu s'orienter complétement dans les doctrines du moyen-âge : il n'avait dans l'âme ni la foi ni la théologie chrétiennes ; il n'avait ni remonté le courant des idées catholiques, de nos jours jusqu'aux origines de l'École, ni descendu le fleuve de la vérité révélée, depuis les Apôtres jusqu'à saint Bernard, à travers les enseignements de l'Église orientale et de l'Église latine. Or, encore une fois, et il ne serait pas difficile d'en fournir une démonstration par les faits, on n'entre pas d'assaut dans la science rationnelle et théologique du moyen-âge : on n'y pénètre que par la voie pénible, humble, mais sûre de la tradition.

L'influence des écrivains et des idées modernes sur le jeune et brillant biographe de G. de Champeaux est particulièrement sensible dans les jugements qu'il porte sur saint Augustin, saint Anselme, Anselme de Laon, Scot Erigène, etc. Non, il n'est pas possible qu'un théologien admette jamais pour vrai ce ridicule portrait du grand évêque d'Hippône : « Si saint Augustin fut un génie « universel, il fut aussi un génie *mobile*. Enthousiaste dans « ses pensées comme dans ses sentiments, il ne sut pas « toujours, même dans les questions les plus froides, se « maintenir dans une *fixité irréprochable*. *Trop souvent* « son esprit se ressentit de l'impétuosité de son cœur. « Sans doute ce rayonnement de son cœur sur son intel- « ligence donna à sa parole une *grâce séduisante*, un « *charme* que quatorze siècles n'ont point diminué, et qui « maintenant encore nous la fait aimer par dessus toutes « les autres. Mais, si sa parole s'est embellie sous cette « influence du cœur, peut-être sa pensée s'y est-elle *voilée*. « *On ne sourit pas sans dissimuler les traits ordinaires de* « *son visage*, et rien ne doit nous étonner si saint Augustin « n'a pas su être à la fois *gracieux* et *précis*, *clair* et *ardent*. « Ses *rétractations* nous sont une preuve des extrémités « entre lesquelles ses opinions se sont agitées. Or, l'*in-*

« *quiétude indécise* qui ressort souvent de ses réponses « quand on les compare d'une époque de sa vie à une « autre, ne se manifeste pas moins dans sa méthode que « dans son système (p. 298). » A parler net, M. l'abbé Michaud ne connait point du tout saint Augustin, et l'autorité de M. Nourrisson (p. 302), sa sévérité à l'égard de notre admirable Docteur, ne légitiment en aucune manière cette incroyable appréciation.

Saint Anselme, « moins philosophe que G. de Champeaux », n'est pas mieux traité que saint Augustin. « *Le* « *point de vue* auquel il s'est placé pour tracer et exécuter « son plan de théologie, est loin d'être *complet*. Saint « Anselme avait un esprit essentiellement métaphysique, « qui se résume tout entier (?) dans *les preuves* (?) qu'il a « données de l'existence de Dieu, et qui, aux yeux de leurs « défenseurs, constituent son titre à l'immortalité. Tout « ce qu'il regardait, il le voyait *à travers* une lumière « abstraite ; il aimait à apercevoir les dogmes jusque dans « les faits (*quel esprit abstrait !*) et les choses pratiques « elles-mêmes devenaient spéculatives sous ses regards. « (*Qu'est-ce à dire ?*) C'est ce qui donna à son système un « caractère purement dogmatique, et conséquemment (!) « incomplet (p. 61). »

Lanfranc ne plait pas davantage à M. Michaud (p. 60), et Anselme de Laon beaucoup moins encore. Ce dernier était un homme d'une « prudence timide » qui, tout en prémunissant contre l'hérésie son disciple G. de Champeaux, aurait pu l'endormir et le laisser se traîner péniblement dans une « routine ignorante. » Aussi fallut-il que Roscelin vînt à son tour sauvegarder le futur écolâtre de Paris « contre l'obscurantisme » (p. 80). Anselme avait bien « cette évidence indirecte que l'affirmation des doc- « teurs produit dans les intelligences soumises ; mais il « manquait à peu près complétement de cette évidence

« directe qui est la lumière intrinsèque des choses. Quand « il devait parler, il se mettait peu en peine de penser et « de raisonner en lui-même sur le fond des sujets qu'il « allait traiter ; il se contentait d'écouter les bruits de la « tradition et d'en être l'écho le moins infidèle possible. « Toute l'ambition de son esprit s'arrêtait là. C'était un « homme qui voyait beaucoup moins par les yeux que par « les oreilles (*sic*), et son érudition patrologique était telle, « que les esprits les plus sérieux oubliaient de trouver « *ridicule* une pareille organisation. Tous ses contempo- « rains, en effet, à part Abélard, n'ont fait entendre que « des éloges autour de son nom (p. 320). » Abélard, au XIIe siècle, et le biographe de G. de Champeaux au XIXe, protestent seuls contre cet imposant concert de louanges.

Par compensation, Scot Erigène trouve grâce auprès de M. l'abbé Michaud, qui l'admire comme « l'auteur du pre- « mier système philosophique qui ait paru au moyen-âge. « Avant lui, la philosophie n'est qu'un mélange, pour ne « pas dire un amalgame, de l'antiquité, du christianisme « et de la barbarie. C'est lui qui essaie le premier de « mettre de l'ordre dans cette confusion » (p. 47) ; bref, « il a inauguré la philosophie chrétienne (1). » Tout le monde n'est pas si flatteur à l'endroit du chef de l'école palatine sous Charles le Chauve. On pense communément et à bon droit, qu'il a porté le désordre des idées à son comble, et que la confusion universelle est la base même de sa philosophie, puisqu'il y enseigne un panthéisme naturaliste, voisin du panthéisme oriental et gnostique. Mais M. Michaud « se permet de ne pas le croire » ; car, dit-il, « il est certain (?) que du Ve au XIIIe siècle, il y a chez

(1) Gerbert l'a aidé dans cette tâche, nous dit l'auteur : Gerbert « plus grand que Boèce et qui peut se tenir à côté d'Albert-le-Grand » (p. 54). Ces jugements sont nouveaux et hardis ; mais encore une fois où sont les preuves? (Cf. *Revue des Questions historiques*, octobre 1867, p. 647.)

« la plupart (?) des Pères un style qui quelquefois ne sait « pas rester purement mystique et s'entache de pan- « théisme, quoique leur idée et leur intention soient nette- « ment chrétiennes. Cela tient aux manuscrits de l'école « d'Alexandrie qui étaient à peu près les seuls (?) répandus « alors (p. 50) » ; or, Scot Erigène n'a pas fait autre chose et n'est pas plus coupable.

Réponse plus que douteuse qui ne prouve rien contre le fait : le style d'Erigène est la juste et naturelle expression d'un panthéisme profond dont nous avons un témoignage évident dans le texte même cité à sa décharge par son complaisant défenseur.

II.

G. de Champeaux, l'objet principal du livre qui nous occupe, y est aussi mal compris, aussi mal jugé que ses contemporains. C'est à le considérer dans la réalité de sa vie et dans la vérité de ses pensées que nous nous attacherons désormais. Nous ne l'arracherons pas violemment au XIIe siècle pour le transporter au milieu de notre époque : ce serait le placer dans un jour faux et dans un cadre forcé. Au contraire, nous tâcherons de le maintenir et même de le replacer dans ce moyen-âge « *sérieux et naïf*, où l'on « traduisait en vers latins l'*Introduction* de Porphyre et les « *Catégories* d'Aristote » (p. 1, 23, cf. p. 130 et 131) ; dans ce moyen-âge qui fait dire à M. l'abbé Michaud : « Nous « voulons être sérieux.... Nous ne sommes plus au temps « des jeux de mots (1) : assez longtemps ils ont régné en « philosophie et par suite dans une certaine théologie » (*Laquelle?*) (p. 131).

Voyons donc le portrait sérieux de G. de Champeaux.

(1) Cf. p. 131, où l'on voit qu'Aristote lui-même jouait avec les mots !

Cet illustre dialecticien eut le privilége « de s'éclairer « au double flambeau de la *science allemande* et de la « science française (p. 2), et de s'enrichir des trésors de « l'érudition allemande » (p. 77), car Manégold, son premier maître, professeur renommé dans l'école de Paris, *était né en Alsace !* « Si nous songeons à toute l'influence « qu'exerce sur nous notre premier maître, peut-être ne « trouverons-nous pas téméraire d'attribuer à Manégold « une partie de cette science universelle, soit naturelle, « soit théologique, que nous trouvons (?) dans G. de Cham- « peaux, et surtout ce fond *sérieux*, ce caractère *méditatif*, « ces teintes *allemandes*, ces habitudes d'*abstraction*, ce « regard *scrutateur*, ce langage quelquefois légèrement « *nuageux*, en un mot cet air tant soit peu germanique « qui est resté empreint sur sa physionomie malgré les « coups de pinceau qu'y ont donnés ensuite Roscelin et « Anselme de Laon (p. 76). » M. l'abbé Michaud aurait-il voulu flatter la docte Allemagne ? La science germanique que M. de Dœllinger fait naître tout modestement de l'influence combinée de la Prusse et de G. de Humbold, aurait-elle des aïeux et pour le moins seize quartiers de noblesse ? Elle remonterait aux croisades, et sous les retouches faites à la figure de G. de Champeaux par la brosse française, on pourrait retrouver le gris germanique et le bleu de Prusse ? C'est probablement pour cela que Guillaume a une « physionomie, où l'énergie, pour être *sérieuse*, n'est pas « dépourvue de charmes, *et qui si elle en* (?) *a eu de plus* « *saillantes* qu'elle, n'en (?) a peut-être pas trouvé de plus « *arrêtées* (p. 5). Il dut, au contact de Roscelin, faire des « progrès immenses, et puiser, dans ces discussions jour- « nalières que la condamnation de Roscelin rendait encore « plus vives, une grande activité d'intelligence, l'habitude « de ne pas se suffire avec un texte des Pères, l'esprit « d'examen et de critique, la pratique du raisonnement et

« de l'analyse, le besoin de s'affirmer avec indépendance, « et l'avantage considérable d'avoir, pour *concentrer* les « efforts de la pensée, un sujet à la fois *vaste* et défini « (p. 77). » Franchement, le portrait *sérieux* ne tourne-t-il pas *naïvement* à la charge ?

G. de Champeaux « a jeté les premiers fondements de « la grande université de Paris (p. II) ; » il est « fonda- « teur de cette université qui devait être bientôt, comme « dit M. Cousin, la grande école de l'Europe » (p. 5). Quoiqu'il m'en coûte de diminuer encore une réputation naissante, je ne saurais m'empêcher de noter une violation flagrante de la vérité historique. Les écoles de Paris, qui d'abord indépendantes et dispersées finirent par se réunir et se constituer en un seul corps enseignant, existaient avant G. de Champeaux ; elles ne lui doivent aucune organisation nouvelle, aucune constitution sociale ; et près d'un siècle s'écoula depuis sa mort jusqu'au moment où la charte du roi Philippe-Auguste (1200) et les décrétales du pape Innocent III (1208 et 1209) donnèrent une origine et une existence légales à notre *universitas studiorum*. « Quant à l'origine scientifique et morale de l'université « de Paris, dit un écrivain très-consciencieux, ce ne fut « pas selon nous, l'enseignement d'Abélard, non plus que « celui de G. de Champeaux ou de Roscelin, mais une « force beaucoup plus puissante, qui suscita ces maîtres « illustres, leurs émules, leurs disciples, leurs adversaires, « et qui finit par réunir en un corps des éléments épars. « Cette force était l'esprit du temps, déterminé par l'in- « fluence toujours croissante des écrits d'Aristote, et réa- « gissant contre le matérialisme féodal..... Abélard est, « pour nous, un des grands organes de l'enseignement « public au XIIe siècle ; il n'a pas fondé, même de fait, « l'université de Paris (1). »

(1) Théry, *Histoire de l'Éducation en France*, tome I, p. 318 seq.

Mais s'il n'eut pas la gloire de fonder l'université, Guillaume n'a-t-il pas eu celle d'être un réformateur et un novateur en philosophie ? M. Michaud l'affirme. « En dia-« lectique, c'est lui qui le premier définit la science de « retrouver le moyen terme dans le raisonnement (p. 8). « Il précisa la science du moyen terme dans le raisonne-« ment, et organisa le syllogisme avec l'exactitude d'une « véritable géométrie intellectuelle (p. 89), » en quoi il n'y a rien d'étonnant, puisque c'était « un esprit fait avec de la géométrie (p. 212). » « *Donc,* G. de Champeaux a « rendu un service éminent en régularisant et en répan-« dant l'usage du syllogisme (p. 92). Avec cette profon-« deur et cette sûreté de coup d'œil qui le caractérisent, « il a dirigé tous les efforts de sa pensée non pas sur les « termes extrêmes, mais sur le moyen terme (p. 95). »

Pure illusion que tout cela ! Une phrase très-simple de Jean de Salisbury, prise à contre-sens par notre jeune écrivain, a joué ce tour perfide à la critique moderne. L'exact auteur du *Metalogicus,* analysant les *Topiques* d'Aristote, observe que tous les lieux ou ressources de la dialectique n'y sont pas indiqués, car tous les jours on en découvre de nouveaux qui sont l'objet de ce que les logiciens nomment l'*invention.* Et il ajoute : « Versatur in « his inventionis materia quam hilaris memoriæ Willelmus « de Campellis postmodum Catalaunensis episcopus, defi-« nivit, etsi non perfecte, esse scientiam reperiendi me-« dium terminum et inde eliciendi argumentum » (1). Ainsi, d'après l'évêque de Chartres, G. de Champeaux n'a en cette affaire aucun mérite de priorité ou de découverte. Il n'a pas précisé, organisé, perfectionné, vulgarisé le syllogisme qui, après les travaux d'Aristote, ne laissait plus rien à désirer. Il ne s'est pas occupé davantage du moyen

(1) *Metalog.*, lib. III, c. IX. M. Michaud cite deux fois ces paroles de Jean de Salisbury, la première fois inexactement (p. 8).

terme, et surtout il ne s'est pas ingénié à le retrouver dans le raisonnement, chose élémentaire et assez inutile, que nos moindres élèves de logique savent fort bien faire. Il s'est contenté de donner une définition, non point du raisonnement ou du syllogisme, mais de l'*invention* dialectique (1). Et encore (M. Michaud se garde bien de relever ce détail), Jean de Salisbury reproche à cette définition d'être imparfaite, *etsi non perfecte.* Guillaume définissait l'invention : la science de *trouver* un moyen terme et d'en tirer un argument; tandis qu'au jugement de Salisbury, cette science ne se borne pas à l'*invention* du moyen terme, qui n'est pas le seul instrument de l'art dialectique. Enfin, il ne sera pas inutile d'avertir le nouvel historien du XIIe siècle, que Jean de Salisbury, en joignant au nom de G. de Champeaux l'épithète de *hilaris memoriæ*, n'a point voulu dire « que sa conversation était enjouée, et qu'il se laissait « aller jusqu'à l'hilarité » (p. 415). Le mot *hilaris* s'applique à la *mémoire*, au souvenir de G. de Champeaux, comme on disait au moyen-âge : *jucundæ*, *beatæ*, *felicis memoriæ*, etc..... La science contemporaine qui veut toujours être sérieuse est parfois naïve.

Du moins, « il a mis le syllogisme au service des idées « théologiques » (p. 8), et il a « créé le style de l'École en « appliquant la dialectique aux vérités révélées » (p. 255). Pas davantage. M. Michaud l'avance, cependant, d'une façon absolue, sur la foi d'un on-dit (2) recueillli par les auteurs de l'*Histoire littéraire*, qui n'y ajoutaient pas grande confiance : « *On prétend*, disent-ils, qu'il est le « premier qui ait enseigné dans *le royaume* cette der-

(1) Il suffit d'ouvrir un manuel de philosophie scolastique (par exemple Goudin qui n'est pas inconnu à M. Michaud) pour se rendre compte de cette matière de l'*invention*.

(2) « Primus *fertur* dialectica usus esse ad res theologicas exponendas. » D'où vient ce texte?

« nière science d'une manière contentieuse, c'est-à-dire « la théologie scolastique » (1). Toutes les présomptions sont du reste contre ce bruit vague qu'il eût été bon de ne point prendre trop au sérieux, d'autant que le panégyriste de Guillaume avait bien d'autres merveilles à nous présenter : « En géométrie, il constitue le solide avec le point, « et l'étendu avec l'*inétendu* (?). En ontologie, il fait dé- « river le composé du simple (*tout naturellement !*), et « prépare ainsi les voies à Leibnitz, qui n'aura plus qu'à « formuler ce que Guillaume avait pensé (*sans le penser à* « *son tour ?*). En philosophie (*différente de l'ontologie ?*), « il traite des uniuersaux, mais en prenant de haut cette « question et en lui donnant une étendue et une profon- « deur qui n'ont pas encore été épuisées (*le croyez-vous ?*). « En théologie, il descend jusqu'à la question du péché « originel (*oh !*), ne s'en servant toutefois que comme d'un « *échelon pour descendre* plus bas encore, jusqu'à cette « question radicale de la distinction de la nature et de la « grâce, etc., etc. » (p. 8). Et voilà comment il est un grand homme!

C'est encore lui qui aurait appelé la logique du nom de *métaphysique* (p. 42). Si le fait est vrai, il ne prouve qu'une regrettable confusion d'idées dans un esprit éminent; mais nous n'avons aucune preuve de cette paternité équivoque. Il en faut dire autant de cette assertion insoutenable que « sans aucun doute il a travaillé à l'éclaircisse- « ment de la notion du critérium », et cela, dans le sens de Descartes (2); que « le principe cartésien dans la ques- « tion du critérium existe avant Roscelin et G. de Cham- « peaux, mais enfoui...; que depuis l'apparition de ces deux « philosophes, il a passé dans l'enseignement, et y a pris

(1) *Hist. litt. de la France*, tome X, p. 308.

(2) Il est inutile de noter que M. Michaud trouve que la méthode de Descartes est *immortelle* (p. 287.)

« cette forme fixe que les siècles suivants n'ont fait que « conserver et perfectionner » (p. 87 et 88). Toujours l'intuition transcendentale! La crainte légitime de mettre ici plus d'insistance que la raison et la patience du lecteur n'en peuvent souffrir, nous empêche de signaler d'autres exagérations sur l'histoire de la dialectique, de la philosophie et de la théologie (1). Cependant, nous rencontrons sur notre chemin la fameuse et inévitable question du réalisme, et il est nécessaire d'en dire quelques mots, car, sur ce sujet, M. l'abbé Michaud a complétement travesti la pensée du professeur de Notre-Dame et de Saint-Victor.

Notre historien a des idées si confuses en cette matière, d'ailleurs longuement traitée dans son ouvrage, qu'il va jusqu'à distinguer la *question des universaux* du *problème des genres et des espèces* (p. 490). Il s'imagine à tort que, durant plusieurs siècles, de Porphyre à Roscelin, « on y « pensait tout bas et que personne n'osait l'expliquer *sé-* « *rieusement* tout haut » (p. 68). Et cependant à plusieurs reprises il parle lui-même de la solution de Boëce. Enfin, Guillaume apparaît et il enseigne d'abord que l'universel (par exemple, l'homme en général) est réel, qu'il existe vraiment, qu'il est doué d'unité réelle et essentielle, qu'il est l'essence même des individus existants, qu'il réside tout entier en chacun d'eux, de sorte que ceux-ci ne se distinguent les uns des autres que par le nombre, la multitude de leurs accidents. Et ce n'est pas seulement aux objets corporels, organiques ou inorganiques, qu'il adapte sa théorie réaliste, mais aux substances spirituelles même, et à toute espèce d'accidents matériels ou immatériels, car il y a autant d'universaux que d'essences communes à des êtres individuels. Or, M. l'abbé Michaud s'est trompé sur ce point capital, et renouvelant l'erreur commise par son

(1) Cf., particulièrement pp. 42, 56, 57, 58, etc.

devancier (1), il restreint le réalisme de Guillaume aux seuls individus matériels.

Par une conséquence logique, si toutefois ceci n'a pas été la source même de son erreur, il confond l'*universel* avec la *matière première* (2). Assurément, la matière première, selon Aristote et les scolastiques, est un *substratum* indifférent de soi à recevoir les formes substantielles les plus diverses. Mais, élément tout passif et par lui-même incomplet, il ne possède en soi aucune essence; à plus forte raison, ne constitue-t-il point celle des individus. Les accidents ne s'enracinent pas immédiatement en lui, mais dans le composé de la matière première et de la forme. Cette union ou génération, cette composition de matière et de forme, individualise la matière, et par conséquent on ne peut dire qu'elle soit véritablement *une* dans les différents corps, ni qu'elle y ait une existence propre, ainsi que les réalistes le disaient de l'universel. D'ailleurs, quand M. l'abbé Michaud lui attribue l'*unité* et la *simplicité* (p. 157, etc.), il semble la considérer comme un être complet et déja subsistant. Puis, d'accord avec M. Patru, il réduit les formes à n'être que des accidents (3). Rien n'est plus éloigné de la pensée de G. de Champeaux. Il entend la matière et les formes comme tous les péripatéticiens, et il distingue parfaitement la première d'avec les universaux. Ce n'est donc pas, ainsi qu'on le suppose, le réalisme qui, en s'appliquant aux êtres inorganiques, a conduit ce docteur à la théorie fameuse de la matière première. Aris-

(1) G. A. Patru, p. 47 (cité par M. Michaud, p. 221; cf. p. 157).

(2) Pages 143, 173, 178, 191, 233. Le texte d'Abelard cité page 178, note 1re, ne se rapporte pas à la question.

(3) Pages 174, 221, etc. Il y a, sans doute, des formes *accidentelles*, mais il en est aussi qui sont *substantielles*; les scolastiques sont unanimes sur ce point. M. Michaud attribue trop aisément à ces docteurs du moyen âge, l'obscurité de ses propres idées; par exemple : « La forme n'avait dans la plupart des esprits qu'une notion peu précise », p. 158 ; cf. pp. 151, 152, etc.

tote et saint Thomas, qui n'admettent pas les universaux *a parte rei et ante intellectus operationem*, soutiennent cependant et très-vigoureusement le système de la matière première.

L'erreur de M. Michaud et la fausse interprétation qu'il donne de son auteur ont leur origine dans une traduction absolument inexacte et deux fois reproduite. Abélard dit de Guillaume : « Erat autem in ea sententia de communitate « universalium, ut eamdem essentialiter rem totam simul « singulis suis inesse adstrueret individuis ; quorum qui« dem nulla esset in essentia diversitas, sed sola multi« tudine accidentium varietas » (1). Ce que l'on traduit : Il « professait qu'une *matière,* identique par essence, est tout « entière et simultanément dans les êtres individuels *qu'elle* « *produit;* la différence entre ces individus n'était donc pas « dans leur essence, mais dans la variété de leur ac« cidents » (p. 137 153). Abélard parle d'une chose (*rem*): M. l'abbé Michaud entend la matière (*hyle, materia prima*). Abélard dit au nom de Guillaume que l'universel se trouve dans les individus : M. Michaud qu'il les produit (2). Après cela comment ne pas se perdre dans l'imaginaire et dans le vide ?

Pour comble d'infortune, notre brillant écrivain suppose que *les formes* de G. de Champeaux seraient les *types* et les *idées* de Platon (p. 221, 233), c'est-à-dire les lois éternelles unies aux forces pour les individualiser et en faire des substances, (p. 225). Comprend-on ce mélange de mo-

(1) Epist. I, *Historia calamitatum*, c. II.

(2) Deux autres détails moins importants : l'expression *eamdem essentialiter rem* signifie à la lettre : *une chose essentiellement la même*. Les mots *sola multitudine accidentium varietas* signifient proprement que la diversité des individus provient de la quantité ou nombre des accidents, plutôt que de leur variété. M. Michaud donne de ce passage une traduction fort curieuse : « G. de Champeaux fait dériver *les accidents* de la pluralité des individus : *Sola multitudine accidentium varietas* » (p. 176).

nodynamisme, de platonisme et d'idéalisme? ces idées typiques ou lois divines qui deviennent des formes accidentelles et s'unissent à la matière comme principes de détermination? Comprend-on des formes « qui ne sont que « les déterminations *résultant* de l'action de la matière « combinée avec l'action des lois » (p. 433), et une matière qui agit avant d'être informée? Comprend-on enfin que l'on ose enregistrer de semblables extravagances au compte d'un théologien et d'un évêque du XIIe siècle (1)?

Néanmoins, les esprits dévoués à la réhabilitation de la philosophie scolastique, et ils sont déjà nombreux parmi nous, sauront gré à M. l'abbé Michaud de la peine qu'il s'est donnée de recueillir, dans les ouvrages des savants modernes, des témoignages vraiment curieux en faveur de l'unité de la matière ou des forces physiques (p. 158 et suivantes). Ces tendances nouvelles sont heureuses parce qu'elles offrent certaines analogies avec la théorie aristotélicienne de la matière première, et nous sommes persuadé qu'à force d'étude et de raisonnement, après bien des mécomptes et des erreurs aussi, l'on en reviendra à cette explication profonde de la nature des corps. Mais que l'on ne s'y trompe pas : la physique et la chimie contemporaines sont foncièrement atomistes, beaucoup plus voisines de Leucippe et d'Épicure que d'Aristote. L'unité que l'on veut découvrir et introduire partout en ce monde sensible, par exemple, l'éther ou l'énergie dynamique universellement répandus, ne sont pas considérés comme principes consti-

(1) L'auteur invoque à l'appui de son système un texte de Bernard de Chartres (*Megacosmus*, cite p. 221). Mais Bernard dit simplement que les images des idées divines (savoir les formes substantielles) se sont unies à la matière première, en sorte que les espèces créées ressemblent aux idées éternelles. Il y a une grande différence entre cet *exemplarisme* et le platonisme que M. Michaud prête à G. de Champeaux.

tutifs des corps (p. 159). Les savants les plus avancés qui croient à une substance matérielle unique, modifiée par le nombre et la disposition des atomes de manière à former diverses sortes de corps, ressuscitent vraiment le système de Démocrite. Ils sont loin d'adhérer à la doctrine péripatéticienne, d'après laquelle la matière première est seulement une puissance objective et non pas un être préexistant, un principe de substance et non pas la substance même (1), un élément passif et incapable d'action et non pas une activité primordiale, un *substratum* indistinct et non point une essence déterminée comme l'hydrogène où quelques-uns pensent voir la substance corporelle, primitive et unique, diversement condensée et arrangée. Ces vagues théories sont inspirées par la chimie et la physique expérimentales. La thèse d'Aristote, sans contredire les données sensibles du problème, s'appuie sur des principes plus hauts et se démontre par la raison philosophique. Aussi, M. l'abbé Michaud ne doit-il point se persuader que les idées de Guillaume de Champeaux soient déjà vérifiées par la science moderne, ni surtout que les découvertes récentes touchant l'unité des forces matérielles confirment le réalisme du XIIe siècle.

Quant à la fixité des espèces, ou à leur variabilité, il n'est pas à propos de s'en préoccuper outre mesure pour la solution du problème des universaux. La fixité est tout aussi vraie, tout aussi facile à défendre dans les systèmes conceptualiste et thomiste que dans celui des réalistes, car elle est parfaitement assurée par le seul fait que les individus se perpétuent suivant un type immuable et déterminé par la Sagesse divine. D'autre part, lors même que la variabilité des espèces et même des genres serait constatée, la question n'avancerait pas et il resterait toujours à savoir si

1. M. Michaud se trompe à ce sujet, pp. 160, 189, etc.

les espèces qui se succèdent dans cette hypothèse, sont des réalités indépendantes de l'intelligence humaine (1).

JULES DIDIOT.

(1) L'auteur essaie à ce propos de justifier la théorie de Darwin, d'après laquelle la matière inorganique a pu se transformer en organique et le végétal en animal. Il pense que si l'on admet dans cette transformation successive l'intervention de la puissance et de la sagesse de Dieu, soit par les lois, *soit autrement*, on n'attaque ni la psychologie ni la théodicée (p. 186). Soit, mais 1° est-il certain qu'on soit d'accord avec la Bible et la tradition chrétienne? 2° On n'explique pas la nature de cette intervention divine qui se fait *autrement* que par les lois. Si c'est une création nouvelle, le système de Darwin s'écroule; si c'est un miracle, l'ordre naturel et le surnaturel se confondent; 3° chose assez curieuse, M. Michaud dit que G. de Champeaux (!) ne saurait croire que le système de Darwin, ainsi expliqué, répugne à la théodicée ou à la psychologie. Toujours la confusion de l'universel et de la matière première, et la fausse persuasion que, d'après les scolastiques, cette matière première est capable de se transformer par de prétendues forces innées, de se *darwiniser* pour ainsi dire.

SAINT BONAVENTURE

ET SES FAUX ADMIRATEURS.

—

Premier article.

—

On demandait à Gerson, lequel entre les Docteurs de l'Église lui paraissait supérieur aux autres. Il nomma le Docteur séraphique. La raison de sa préférence pour saint Bonaventure, s'appuyait sur cette sévérité de doctrine qui, négligeant tout détail étranger aux matières religieuses, lui fait toujours considérer la dévotion comme but de la science (1).

Le pieux chancelier attribue à ces glorieuses qualités le dédain et l'indifférence que les faux amis de la scolastique, déjà fort nombreux à son époque, affectaient de montrer pour les ouvrages du saint.

Notre siècle a voulu l'emporter sur les âges précédents. Au silence et à l'oubli dont on cherchait depuis longtemps à couvrir les nobles représentants de la scolastique, l'école rationaliste a fait succéder un système de réhabilitation qui devait, s'il avait réussi, présenter les docteurs du moyen-âge comme les précurseurs de l'émancipation philosophique. C'est le but avoué de Hégel et de ses disciples (2).

(1) Gerson, *Opusc. Sequuntur aliquæ...*, t. I, col 20, edit. Antwerp., 1706.

(2) Hégel, *Philosophie de la religion*, part. I. *Leçons sur l'hist. de la philos.*; cf. Wilm, *Histoire de la philosophie allemande*, philosophie de Hégel, c. VII.

Les électiques de France, moins osés que les Allemands, n'ont accepté qu'une partie de la thèse. Parmi les écrivains du moyen-âge, ils ont choisi deux ou trois noms que semblaient désigner par avance le blâme ou les condamnations expresses de l'Église (1). Comme ils avaient exagéré les textes pour retrouver en eux le germe de leur philosophie indépendante, ils ont au besoin faussé l'histoire afin de leur concilier l'intérêt. Leur audace s'est accrue avec un succès qu'ils pouvaient croire durable. Dès lors, les docteurs orthodoxes ont été moins épargnés. Il en est peu qui aient échappé à de perfides éloges. Saint Anselme a été associé à Scot Érigène et à Abélard (2). M. Bouchitté lui reproche cependant « de n'avoir pas secoué entièrement le joug pour proclamer hardiment l'empire absolu de la raison »; ce qui est cause, ajoute avec un regret sincère M. Rousselot, qu'on ne peut pas lui concéder le titre de *grand philosophe* (3).

La théologie mystique, à laquelle saint Bonaventure consacre le plus grand nombre de ses traités, a été pour les rationalistes français une occasion de confondre la doctrine de ce saint avec les rêveries néoplatoniciennes (4). Sur ce point encore, la découverte était d'importation allemande. Elle devait amener le catholicisme à renier l'autorité de ses plus grands docteurs, ou bien à

(1) *Scot Erigène et la philosophie au moyen-âge*, Strasbourg, 1843; — Taillandier, *Scot Erigène et la philosophie scolastique*, Paris, 1843; — Rémusat, *Étude sur Abélard*; — Cousin, *Introduction aux Œuvres inédites d'Abélard*.

(2) Rémusat, *Saint Anselme de Cantorbéry*. Paris, 1853.

(3) Bouchitté, *Du Rationalisme chrétien à la fin du XIe siècle* ou Monologium et Proslogium *de saint Anselme sur l'essence divine*, introd. Paris, 1842; — Rousselot, *Etudes sur la philosophie dans le moyen-âge*, part. I, c. VII, p. 241, Paris, 1842.

(4) Vacherot, *Histoire de l'École d'Alexandrie*, Paris, 1846-1851, passim; — Taillandier, *loc. cit.*; — Guizot, *Histoire de la Civilisation en France*, leçon XXIX.

regarder la théologie mystique comme l'auxiliaire obligé de l'idéalisme contemporain, la traduction plus ou moins chrétienne des enseignements de Plotin et de Proclus.

Mais le mouvement qui ramène aux doctrines philosophiques du moyen-âge, n'est pas exclusivement dirigé par les éclectiques et les rationalistes. De nombreux travaux ont été écrits par les catholiques. Ils se proposent le double but de défendre les auteurs incriminés, et de ramener à leur véritable valeur l'autorité de ceux dont l'Église a rejeté depuis longtemps les doctrines.

Cette réaction suscitée par les besoins de la polémique aura des conséquences bien autrement sérieuses au point de vue de la science. L'indifférence que depuis longtemps on rencontrait pour la méthode et les doctrines du passé, avait contribué beaucoup à la décadence des études théologiques. Remettre en honneur les travaux de l'ancienne université de Paris, de l'antique Sorbonne, c'est préparer une restauration que désirent tous les bons esprits.

Les éditions nouvelles des écrivains scolastiques aident puissamment cette grande œuvre. Elles se succèdent de nos jours avec une rapidité et un luxe d'exécution typographique qui témoigne assez de l'empressement avec lequel on les accueille. Depuis longtemps, les exemplaires de saint Bonaventure étaient devenus d'une excessive rareté. La publication de ses œuvres complètes par la maison Vivès répond, par conséquent, à un besoin véritable (1).

Les éditeurs ont à peu près borné leur œuvre à un travail de reproduction. On ne pouvait guère exiger mieux. Le pape Sixte V avait fait collationner le texte avec les meilleurs manuscrits, afin de donner la plus grande exactitude possible à l'édition Vaticane de 1588 (2). Il avait

(1) *Sancti Bonaventuræ opera omnia.* Paris, Vivès, ed. 1864-1867 ; 14 volumes grand in-4°, dont 10 seulement ont paru.

(2) *Encyclicæ litteræ Sixti V*, ed. Vivès, t. I, p. 9.

confié le travail de révision et la composition des sommaires à des hommes éminents, parmi lesquels on remarque le cardinal Constant Sarnani et Pierre Galénisius. Les éditions subséquentes de Mayence en 1609, de Lyon en 1668, et celles des opuscules à Venise en 1611, et à Lyon en 1647, ne s'écartent pas, ou presque pas, du texte de l'édition romaine et de l'ordre dans lequel les œuvres du saint Docteur y sont disposées.

Il n'en fut point ainsi de l'édition publiée en 1751 par les soins des Franciscains de Venise. On dirait la contrepartie de l'édition du Vatican. Parce que celle-ci se plaît à conserver tous les opuscules qui, à des titres divers, peuvent être attribués à saint Bonaventure, les éditeurs vénitiens font paraître une sévérité de critique qui aurait pour résultat de le dépouiller sans raison de la plus grande partie de ses œuvres (1). En cela, sans doute, ils croyaient faire acte de justice et de loyauté; mais ils auraient dû se montrer moins généreux d'un bien de famille dont l'héritage depuis longtemps appartenait à l'Église.

C'est ce que tend à leur prouver un livre publié peu après, en 1767, à Bassano. Il est intitulé : *Introduction aux Œuvres de saint Bonaventure* (2), et renferme de nombreux détails sur sa vie, sa doctrine et ses ouvrages. On peut le considérer comme une réponse indirecte aux éditeurs de Venise, dont les appréciations exagérées sont réduites à leurs justes proportions, toutes les fois qu'elle sont en déaccord avec les règles d'une saine critique (3).

La nouvelle édition reproduit dans son entier la préface des éditeurs de Venise, et donne, à propos de chaque ouvrage, de longs extraits de l'*Introduction*. Ces documents, réunis aux sommaires de l'édition Vaticane que

(1) Ed. Vivès, t. I, pp. 23 sqq.
(2) *Prodromus ad opera omnia sancti Bonaventuræ*... Bassano, 1767.
(3) Ed. Vivès, t. IV, pp. 3 et sqq.

l'on se fait aussi un devoir de citer, forment, pour le lecteur, les éléments d'un jugement critique sur l'authenticité des œuvres de saint Bonaventure. Le reste ne s'écarte de l'édition de 1588 que pour de simples variantes placées dans les notes. Nous aurions souhaité en plusieurs endroits une division plus logique pour les alinéas. C'est là une exigence que notre époque impose à bon droit aux éditeurs. Le texte de saint Bonaventure aurait gagné en clarté, si l'on avait observé avec plus de soin le commencement des paragraphes et des parties que, dans plusieurs cas, on aurait pu distinguer par des chiffres (1). Il est vrai que des sommaires placés à la marge semblent devoir y suppléer. Nous pourrions leur reprocher d'être trop rares et de ne pas guider suffisamment le lecteur. Mais après tout, cette édition, au point de vue de la correction du texte, de la beauté du papier et des caractères, l'emporte infiniment sur toutes celles qui l'ont précédée.

Après ces préliminaires, essayons de déterminer l'objet particulier de nos observations sur la doctrine de saint Bonaventure. La question d'authenticité de ses œuvres ne nous arrêtera pas. L'éditeur la met suffisamment en lumière. Volontiers nous dirions que nous voulons surtout envisager dans l'enseignement du saint Docteur la question d'actualité. Malgré la répugnance que ce mot pourrait soulever chez certaines personnes, nous n'hésiterions pas à dire qu'il trouve ici son entière application.

Les écrits d'un Docteur, d'un Père de l'Église, ne partagent pas le sort commun aux œuvres purement humaines. Ils survivent par leur doctrine aux temps qui les ont vus naître. Pour le chrétien de tous les âges, ils font partie de cette chaîne de traditions qui ne connaît point la vieillesse, et moins encore la nouveauté et l'inconstance.

Chacun des auteurs qui la composent présente dans ses

(1) Nous pourrions citer t. IX, pp. 29, 31, 50, etc., pp. 66 sqq., etc.

ouvrages deux parties bien distinctes : l'enseignement doctrinal et la manière particulière de présenter son exposition. Le dogme est immuable, mais il va se développant sous la sauvegarde et par la sollicitude de l'Église ; la méthode varie sa forme et ses combinaisons selon les circonstances et le besoin des temps. Elle peut par conséquent ne pas répondre aux exigences de toutes les époques ; mais elle a sa force de vie dans la permanence de la doctrine.

Notre dessein n'est pas cependant d'étudier saint Bonaventure à ce point de vue. En dehors de l'actualité doctrinale que nous venons de signaler, il en est une purement accidentelle qui peut se présenter pour les écrits des Pères. Elle trouve sa cause dans la reproduction, à une autre époque, de circonstances analogues à celles qui ont déterminé la forme de leurs ouvrages ; — ou bien encore, dans une attaque directe contre leur orthodoxie ou contre les dogmes qu'ils ont particulièrement défendus.

Ce dernier cas se présente de nos jours par rapport à saint Bonaventure. Les philosophes de diverses écoles rationalistes n'ont pas craint de le présenter comme un précurseur de leur œuvre, et une contradiction à l'enseignement de l'Église.

Les doctrines théologiques qu'ils lui attribuent légitimeraient de tous points leurs prétentions. Une illumination individuelle préside au dogme et fait disparaître l'autorité de la révélation. Il en résulte une théorie entièrement subjective qui transmet son arbitraire à la morale. La philosophie ne présente pas plus de consistance. Selon les passions diverses des commentateurs contemporains, elle paraît même affecter deux formules contradictoires, tantôt disparaissant sous la pression du dogme, tantôt l'absorbant dans un rationalisme universel. Enfin, la théologie mystique reconnaît à l'homme des facultés nouvelles, dont l'exercice jette le trouble et la confusion dans les préceptes de la loi chrétienne.

L'abbé J. Contestin.

LA PREMIÈRE COMMUNION DES ENFANTS.

Réplique de l'abbé Falcimagne au R. P. Montrouzier.

Le R. P. Montrouzier dans la réponse qu'il nous adresse en novembre, après deux mois de réflexion, s'est donné la facile tâche de faire dire par le Concile de Trente ce que le Concile n'a point dit ; de faire dire par les conciles provinciaux de France, au XIXe siècle, ce qu'ils n'ont point voulu dire ; et enfin, de faire dire par l'abbé Falcimagne ce que l'abbé Falcimagne n'a jamais dit ni pensé.

Reprenons chacun de ces points en particulier.

I. Le saint Concile de Trente a décrété, comme l'avait fait le concile de Latran, que tous les fidèles sont tenus de communier au moins une fois l'an, à Pâques, lorsqu'ils ont atteint l'âge de discrétion : *Cum ad annos discretionis pervenerint*.

Le R. P. Montrouzier en conclut que les diocèses dans lesquels, sous l'empire de circonstances impérieuses, s'est établie la pratique de n'admettre les enfants à la première communion qu'après qu'ils sont entrés dans la douzième année, violent une loi générale de l'Église,

Comment, avec de telles prémisses, arriver à une conclusion aussi étrange et aussi forcée?... Il nous semble qu'il faut ici évidemment supposer de deux choses l'une : ou bien, le R. P. Montrouzier voudra que nous laissions de côté les dispositions indispensables, sans lesquelles assurément le saint Concile n'a pas voulu urger l'accomplissement du devoir pascal ; ou bien, le R. P. Montrouzier ne tient nul

compte de nos allégations touchant les mœurs religieuses de notre pays. Pensera-t-il peut être que pour échapper à ce dilemme, il lui suffit de continuer à incriminer *in globo* le clergé paroissial, et de supposer que ce clergé ne sait ni ne veut prendre de l'enfance un soin suffisant, soit avant, soit après la première communion ? Nous pensons, nous, que dix années du ministère paroissial dans la capitale suffiraient pour transformer le R. P. Montrouzier lui-même en un chaleureux défenseur de notre thèse. Non, la loi générale de l'Eglise n'est point violée, là où tous les moyens sont pris pour en assurer les résultats sérieux et durables.

Mais peut-être avons-nous le tort de ne pas obtempérer aux conseils du catéchisme romain, et par cela seul devons-nous, en France, être véhémentement soupçonnés de félonie envers le Concile de Trente? En vérité nous professons et nous professerons toujours un grand respect pour l'autorité *doctrinale* et disciplinaire de ce catéchisme, si hautement et si justement recommandé par plusieurs souverains Pontifes. Oui, nous donnons acte volontiers de notre respect pour cet admirable monument de science et de piété. Mais s'ensuivra-t-il que nous devrons mettre au même rang et les définitions dogmatiques, et les mesures disciplinaires et enfin surtout les conseils essentiellement subordonnés à l'appréciation des personnes, des lieux, des choses, etc...? Le catéchisme aura voulu dire qu'un excellent moyen de juger si l'enfant est parvenu à l'âge de discrétion, serait de s'entendre avec les parents et les confesseurs. En quoi, s'il vous plaît, cela pourra-t-il infirmer notre thèse? S'ensuivra-t-il que nous devrons exclusivement nous en rapporter aux affirmations des parents, même des parents non chrétiens? Est-ce par hasard que le catéchisme romain ou le saint Concile de Trente auront voulu que l'autorité diocésaine et l'autorité paroissiale aillent abdiquer devant l'autorité de pères plus ou moins mécréants, ou de confesseurs plus ou moins cosmopolites ?

En vérité, nous avons presque honte de nous justifier contre le reproche d'infraction à une loi générale de l'Église. Certes, avons-nous jamais prétendu que par pur caprice et sans aucune raison grave, il fût loisible à une autorité ecclésiastique quelconque de retarder et d'en-

traver l'admission aux sacrements? Ne sommes-nous là dessus que les héritiers et les représentants du rigorisme jansénien? Ou bien encore, devenus imitateurs du protestantisme semi-rationaliste, prétendrons-nous attendre que l'adolescent, dans sa mûre délibération, soit à même d'accepter ou de rejeter le symbole de la foi?

II. Mais le R. P. Montrouzier croit nous pousser au pied du mur, en nous opposant des autorités françaises, et il énumère avec complaisance les canons de plusieurs conciles tenus de nos jours.

Il y a malheureusement un fait qui affaiblit tant soit peu l'argumentation du R. P. Montrouzier : c'est que, dans la plupart des diocèses énumérés par lui, on suit constamment une pratique très peu différente de celle que nous défendons. C'est là un commentaire qui en vaut bien un autre.

Après tout, le R. P. Montrouzier, qui ne se fait pas faute d'atténuer autant qu'il est en lui l'autorité des conciles provinciaux, quand il les trouve contraires à ses prétentions, ne saurait nous refuser le droit de ne pas admettre comme règle irréfragable les canons des conciles provinciaux qui ne sont pas confirmés *in forma specifica*.

Mais nous n'avons pas besoin de recourir à cette exception. Qu'ont dit en réalité les conciles français, qui puisse être dirigé contre la thèse que nous soutenons? Avons-nous prétendu qu'il n'y ait eu nulle part aucun curé, ni aucun vicaire *répréhensible?*

Le concile d'Albi blâme ceux qui n'ont pas admis à la première communion les enfants, ou même, si vous voulez, en bon latin, des jeunes gens, *pueri*, bien qu'ils fussent dès longtemps, *jam pridem*, parvenus à l'âge de discrétion. Certes, s'il s'agit d'enfants parvenus à la 13e, à la 14e, à la 15e année, comme ceux dont partait le cardinal Gousset, nous serons tous disposé à dire comme le concile d'Albi : *Quod vix absque incuria pastorum accidit.*

Le concile de Toulouse pourrait de prime abord sembler plus péremptoire, parce que l'on pourrait s'imaginer qu'il place sur la même ligne les curés et les confesseurs, *parochi vel confessarii*, quant au pouvoir d'admettre à la première communion. Mais, en vérité, peut-

on raisonnablement supposer dans le concile de Toulouse l'intention d'enlever au curé une prérogative qui, de droit commun, est inhérente à sa charge? Le concile a voulu tout simplement avertir tous les prêtres qui coopèrent aux premières communions, de ne pas retarder l'accomplissement de ce saint devoir, quand se trouveront réunies les dispositions convenables : *Quantocius admittantur quos* CONGRUA PIETATE *et* SUFFICIENTI *mysteriorum fidei* SCIENTIA *præditos judicaverint*. En vérité qu'y a-t-il là, s'il vous plaît, à quoi nous ne puissions souscrire des deux mains? Reste seulement à savoir quelle est la pratique qui garantira mieux et cette PIÉTÉ, et cette SCIENCE SUFFISANTE?

Quant au concile d'Auch, il ne nous embarrassera pas davantage; et nous ne voyons pas en quoi il peut combattre notre thèse, du moment que sa principale préoccupation est d'avertir les directeurs des âmes de ne pas différer *par négligence* la première communion, et de ne pas priver la jeunesse d'un salutaire frein contre l'ardeur des passions naissantes. Certes, ce n'est ni par négligence, ni par oubli des besoins spirituels, que nous différons en France la première communion un peu plus qu'on ne l'a fait en d'autres temps et en d'autres pays. Nous cédons tout simplement à une *impossibilité morale* de faire mieux.

Le R. P. Montrouzier ne croit pas à cette impossibilité morale parmi nous. *Là est toute la question*. Or, dussions-nous encore une fois scandaliser notre censeur, nous répéterons que la présomption est en faveur de ceux qui travaillent sur le terrain au flambeau d'une expérience semi-séculaire.

III. Enfin, le R. P. Montrouzier fait dire par l'abbé Falcimagne ce que celui-ci n'a jamais dit ni pensé.

D'abord, le R.P. Montrouzier prétend que nous l'accusons de « dénier au curé le droit de faire des lois et des règlements. » On aurait bien dû citer la page et la ligne où nous aurions formulé cette énormité fabuleuse. Nous avons uniquement parlé de *droits* et de *devoirs* reconnus par l'Église aux *chefs spirituels des plus petites circonscriptions*. Depuis quand *droits* et *devoirs* sont-ils synonymes de *pouvoir législatif?*

Oui, nous maintenons avec plus d'énergie que jamais, qu'il faut reconnaître aux curés des *droits* et *devoirs* qui croissent en proportion de la responsabilité que leur impose aujourd'hui en France l'éducation de la jeunesse.

Le R. P. Montrouzier répondra-t-il que lui aussi reconnaît des droits au curé : mais qu'il ne lui reconnaît pas celui de suivre des usages trop inflexibles, ni celui de ne faire aucune exception en faveur des enfants vraiment pieux? Mais, encore une fois, que le R. P. Montrouzier ne se tienne pas isolé dans les hautes régions de sa théorie : qu'il daigne descendre avec nous dans la plaine ; et il se convaincra de l'impossibilité, surtout pour un curé français, au XIXe siècle, de faire des exceptions, pour les riches en face des pauvres, pour les lettrés en face des ignares, pour les familles pieuses en face des familles perverties ou faibles dans la foi.

Dira-t-il qu'il ne veut entendre parler de lois, ni d'usages, en une matière qui n'en comporte pas? Voudra-t-il dans un nouveau traité *de Synodo diœcesana*, interdire à l'évêque lui-même le droit de réglementer quoi que ce soit au sujet des admissions à la première communion? Mais qu'il vienne donc étudier patiemment le peu de moyens qui nous restent pour perpétuer parmi les masses l'enseignement de la doctrine chrétienne. Qu'il vienne constater les obstacles qu'opposent aux efforts du prêtre et l'atelier et l'école, et la pension et la famille, et la frivolité croissante et la foi décroissante, et les exigences des riches et l'apathie des classes pauvres ; et il commencera peut-être à soupçonner que les règlements ne sont pas si superflus ; et il verra si l'autorité la plus haute dans le diocèse a tort de venir en aide aux efforts désespérés du clergé subalterne. Alors il pourra, avec connaissance de cause, prononcer si le Rituel de Paris, par exemple, a rien statué en cette matière contre les lois générales de l'Eglise,

Quant à nous, Dieu nous garde d'apporter jamais à cette discussion aucun entêtement passionné. Nous avons à remercier le R. P. Montrouzier de la bonne intention avec laquelle il a cru devoir relever dans notre première lettre une erreur historique. Cette erreur n'existe pas réellement. Nous n'en avons encouru le soupçon que d'après la sup-

pression accidentelle d'une ligne entière dans la copie du manuscrit. Non, certes, je n'ai jamais sciemment écrit que la division de la catholicité en diocèses et en paroisses ne fût pas antérieure au Concile de Trente. Pour écarter la possibilité d'une erreur aussi grossière, il suffisait d'avoir le texte du concile sous les yeux : *Quia jure antiquo distinctæ fuerunt diœceses et parochiæ* (s. XIV, c. IX *de Ref*). L'original de mon manuscrit portait : « Le saint Concile voulut que toute la ca- « tholicité fût *plus efficacement et plus sérieusement considérée comme* « distribuée en diocèses et les diocèses en paroisses. » Ainsi rétablie, la proposition est inattaquable et suffisamment justifiée d'ailleurs par la session XXIV (cap. XIII *de Reform.*). Le saint Concile savait bien que le respect religieux pour les droits respectifs était aussi la garantie de la fidélité aux devoirs.

Je ne terminerai pas sans repousser une inculpation qui deviendrait trop odieuse si elle ne reposait sur un malentendu. Le R. P. Montrouzier a cru que je lui imputais, comme une proposition formulée par lui, « qu'il n'engageait la responsabilité du clergé par rapport à l'en- « fant, que depuis le baptême jusqu'à la huitième ou la neuvième « année ». Non, non ; le R. P. Montrouzier n'a rien écrit de semblable. Mais qu'il veuille bien relire de sang-froid le passage qui l'offusque, et il verra que j'ai seulement exprimé, dramatisé l'embarras et la cruelle extrémité à laquelle nous réduirait l'application de son système. Signaler à un adversaire les conséquences auxquelles nous conduirait sa théorie, ce n'est pas dire qu'il les ait formulées ni même qu'il les ait aperçues.

Quelques mots encore avant de clore cette discussion déjà, peut-être, beaucoup trop prolongée. Le R. P. Montrouzier n'a pas besoin de nous rappeler nos antécédents pour nous forcer à reconnaître les justes limites qui circonscrivent l'autorité diocésaine en face de l'autorité suprême et des lois générales de l'Église. Nous serions plus qu'étonné si des pages écrites par nous sur la question présente semblait émaner la moindre odeur de *gallicanisme*. Nous avons pu, sans aucune contradiction ni inconséquence, avoir dénié jadis à l'autorité diocésaine le pouvoir de rien changer aux lois générales de l'Église

touchant le domicile en matière de mariage et reconnaître aujourd'hui à cette même autorité diocésaine le droit, selon nous incontestable, de réglementer l'admission des enfants à la première communion. Autre chose est le droit de mieux assurer l'exécution des lois de l'Église, autre chose est le droit de les abroger, de les suspendre ou même de les modifier.

C'est précisément parce que, dans notre carrière sacerdotale, nous avons constamment voué un culte religieux et filial à tout ce qui émane du centre de la catholicité que nous avons osé prendre la plume touchant la question présente. Non, jamais l'autorité romaine n'a gêné ni entravé l'autorité de l'Ordinaire quant aux règlements d'ordre et de discipline que peut solliciter la variété des lieux, des temps, des mœurs. Ce serait bien mal servir l'autorité centrale que de condamner ou décrier ce qui n'a eu sa raison d'être que dans le respect même pour la haute législation de l'Église. Outrer la vérité, c'est la combattre et la détruire. La vérité outrée n'est elle-même qu'une erreur, et, souvent, entre beaucoup d'erreurs, la plus dangereuse et la plus funeste.

L'abbé FALGIMAGNE.

Lettre de M. l'abbé V. R. au R. P. Montrouzier.

MON RÉVÉREND PÈRE,

Le dernier numéro de la *Revue des Sciences ecclésiastiques* contient un nouvel article sur la première communion des enfants C'est moi qui le premier ai contredit la doctrine soutenue par vous et par M. l'abbé Richaudeau. Je m'en applaudis, parce que cette contradiction vous a fourni l'occasion de faire et de communiquer à vos lecteurs une étude complète sur ce point important de discipline. Je m'en applaudis surtout, parce que, tout en admirant votre érudition, j'ai puisé dans la lecture de vos articles une conviction nouvelle sur l'obligation de faire communier les enfants le plus tôt possible. J'ai vu avec plaisir la réserve formelle que vous faites dans votre dernier article (numéro de Novembre)

pour la conservation du précieux usage de la première communion générale. J'avais lu avec peine la phrase écrite par M. Richaudeau et reproduite par vous touchant l'émotion que peut procurer aux parents comme aux enfants cette touchante cérémonie. Il me paraîtrait regrettable que l'on insinuât tant soit peu la possibilité d'abandonner cette pieuse et salutaire pratique.

J'ai lu avec intérêt les différents articles publiés par vous à ce sujet. Je reste néanmoins partisan de la fixation d'un âge *minimum* introduite dans plusieurs diocèses. Il y a là une arme pour le curé, qui sans elle se trouverait souvent sans défense devant l'exigence déraisonnable des parents, dont l'intérêt ou la vanité réclame l'admission prématurée de leurs enfants à la première communion. Il faut pour cette grande action autre chose que le simple usage de la raison ; il faut le discernement, l'appréciation convenable du grand mystère. C'est la condition proclamée par le Concile de Latran dans ces mots : *Postquam ad annos discretionis pervenerint*. En d'autres termes, il faut une préparation spéciale tant intellectuelle que morale, dont vous professez hautement du reste l'importance et la nécessité.

Or, l'expérience prouve que les désirs immodérés des parents les portent aujourd'hui à faire admettre avant le temps leurs enfants à la première communion. Avec une loi diocésaine, fixant un âge minimum, le curé, se retranchant derrière une défense qui lui est faite, résiste facilement, et sans paraître odieux, à ces demandes déraisonnables. Quand au contraire il juge des enfants capables de communier avant cet âge, il en informe l'autorité diocésaine, laquelle s'empressera toujours d'approuver sa résolution d'admettre immédiatement ces enfants.

Vous m'objecterez peut-être : Mais, en ce cas, le rôle du curé ne change pas. Chacun saura que c'est sur sa proposition que la défense est maintenue ou levée ; et il sera assiégé des mêmes importunités. Je ne partage pas cette manière de voir. Car la loi reste toujours comme barrière : et pour peu que l'on ouvre l'oreille à la raison, on comprendra qu'une dispense exige des motifs, et que par conséquent les enfants doivent, pour être admis avant l'époque fixée, présenter des garanties spéciales.

L'opportunité d'un pareil réglement me paraît suffisamment justifiée. Peut-il être porté canoniquement? Vous avez à plusieurs reprises contesté le droit qu'auraient les évêques de statuer en pareille matière. Je reconnais bien vite avec vous qu'un évêque ne peut rien statuer contre le droit commun de l'Église, à moins qu'une coutume contraire ait légitimement prévalu contre le point spécial sur lequel il veut statuer. Nous nous trouvons ici en présence de la loi portée au Concile de Latran : *Postquam ad annos discretionis pervenerint teneantur*. Tout le monde convient que l'obligation de communier n'urge pas *le jour même* où s'est révélé le discernement réclamé par le saint Concile. Et vous même, mon Révérend Père, en admettant qu'il est utile de conserver le pieux usage de la première communion générale, vous avouez implicitement que l'accomplissemet de l'obligation peut être quelque peu retardé. Or, un statut entendu et pratiqué comme je l'ai exposé ci-dessus, ne fait pas autre chose.

Voulût-on même trouver dans ce réglement une dérogation au droit commun, on pourrait invoquer en faveur d'une telle mesure la coutume légitimement prescrite.

Il faut bien qu'il en soit ainsi, puisque plusieurs évêques ont cru pouvoir statuer. Et à Rome même, on n'en juge pas autrement. Les statuts d'un diocèse (Cambrai) où se trouve une loi fixant un âge minimum pour l'admission des enfants à la première communion, ont été soumis à l'approbation du Saiut-Siége, qui les en a revêtus sans observation. L'approbation la plus restreinte possible signifie tout au moins qu'il n'y a rien en ces statuts contre le droit commun. D'où il faut conclure, ou que la loi en question n'est pas opposée au droit commun, ou bien que cette pratique repose sur une coutume légitime ; et qu'en tous cas il n'est pas interdit à l'évêque de statuer.

Cette fixation d'un âge *minimum* est donc légitime et opportune.

J'ai cru devoir vous soumettre ces réflexions en vous laissant, bien entendu, le droit de les juger.

Agréez, etc.

—

RÉPONSE.

Et d'abord, que M. l'abbé R. V. veuille bien agréer mes remerciements pour sa courtoisie. Les éloges qu'il donne a mon travail font honneur à sa charité : pour moi, je me réjouirai toujours d'avoir contribuè à exciter sa tendre sollicitude ponr l'enfance chrétienne.

Quant à M. l'abbé Falcimagne, je le prie de croire que c'est bien contre mon intention que j'ai, comme il le dit, cité mal à propos le Concile de Trente et quelques-nns de nos conciles provinciaux de France. Bien moins encore ai-je songé à travestir la pensée et le langage de mon adversaire. De plus, j'affirme que dans ma réponse je me suis appliqué à éviter toute parole aigre ou amère. Si toutefois quelque mot blessant ou trop vif était tombé de ma plume, je le désavoue à l'instant, et je supplie M. Falcimagne de me le pardonner. A Dieu ne plaise que la charité ait à souffrir d'une discussion qui a pour but la plus grande gloire du Dieu de l'Eucharistie!

Enfin, et dans le dessein de couper court à tout malentendu, je déclare formellement que l'esprit qui me guide n'est point un esprit de parti pris et de systématique hostilité contre ce qui se fait en France. Grâce à Dieu, je n'ai jamais été gallican, et j'espère de la divine Miséricorde que je ne le serai jamais. Cependant je ne crois pas que, pour être bon ultramontain, il faille renoncer à toute coutume *légitime*, et rompre avec des pratiques et des usages qui sont inconnus dans la Ville éternelle. Je professe, au contraire, une profonde estime pour toutes les coutumes locales qui réalisent les conditions voulues par le Droit ; je pense que la France peut comme les autres parties de la chrétienté, revendiquer ses coutumes propres ; et loin d'affecter le mépris et le dédain pour les *véritables* traditions de l'église gallicane, je serais heureux d'en voir renouer le fil. Je crois de plus qu'aujourd'hui comme

aux jours les plus reculés de son histoire, c'est l'église de France qui fournit à l'Église romaine ses plus vives consolations. Bref, je suis tout-à-fait de l'avis de M. Falcimagne, lorsqu'il dit qu'exagérer la vérité, c'est la combattre et la détruire.

Dans la discussion présente, je n'ai donc pas voulu combattre l'église de France. Je me suis trouvé en face d'un expédient essayé çà et là pour retenir plus longtemps les jeunes gens dans la ligne du devoir; j'ai voulu l'étudier à la lumière de la théologie : en avais-je le droit? L'expédient m'a semblé fautif, je l'ai dit avec toute la modestie d'un écrivain catholique : où est ma faute ?

Ceci posé, je rentre dans la discussion.

I. M. l'abbé Falcimagne reconnaît que la loi générale édictée par les conciles de Latran et de Trente oblige tous les fidèles, dès qu'ils ont atteint l'âge de discrétion : *Omnes et singulos Christi fideles utriusque sexus, cum ad annos discretionis pervenerint.* Pourquoi donc, lui demanderai-je, voulez-vous en dispenser en masse tous les enfants qui, parvenus à l'âge de discrétion, n'ont cependant pas atteint leur onzième ou douzième année? Vous savez bien qu'un tel pouvoir de dispense n'appartient qu'au législateur ou à l'autorité suprême.

Vous répondez que la loi n'oblige pas quand il y a impossibilité morale de l'observer; que, chez nous, en France, en plein XIXe siècle, au milieu des embarras que nous crée chaque jour la civilisation moderne, il nous est moralement impossible d'observer la loi du concile de Latran; que les enfants ne peuvent s'approcher des sacrements avec décence et fruit que vers la onzième ou douzième année ; et que, partant, votre manière de faire devient et doit être reconnue légitime.

A merveille, et nous voici ramenés au cœur de la question.

Je ferai, toutefois, une légère observation préalable : c'est que Paris n'est pas toute la France. Donc, lors même que la prétendue impossibilité dont parle M. Falcimagne existerait à

Paris, il ne s'ensuivrait rien du tout pour les autres diocèses de l'Empire ; et partant, ce serait mal raisonner que de formuler cette conclusion : en France, nous sommes obligés de renoncer au droit commun.

Mais est-il bien sûr que nos enfants ne puissent être admis à la Table sainte *in primo rationis crepusculo,* comme le voulait saint François de Sales? Là dessus, vous me montrez la démoralisation des familles; vous me parlez de pères mécréants et cupides ; vous m'étalez les misères sans nombre du foyer domestique et de l'atelier, et vous demandez si, dans de pareilles conditions, l'enfant peut faire sa communion de bonne heure! — Eh! pourquoi pas? Je vais plus loin, et j'affirme que c'est à raison même de toutes ces misères qui enveloppent l'enfant, qu'il faut se hâter de l'admettre à la Table sainte. Car de deux choses l'une, ou l'enfant appartient à une famille chrétienne, ou il a le malheur d'avoir des parents mécréants, qui, je le suppose avec vous, veulent néanmoins que leur fils fasse sa première communion. Dans le premier cas, nul inconvénient à ce que l'enfant reçoive son Dieu de très-bonne heure. La chaude atmosphère de la famille ne fera que développer les précieux germes de vertu déposés par la première communion.

Dans le second cas, ne voyez-vous pas l'immense utilité d'une communion faite de bonne heure pour préserver l'enfant et le fortifier ? Que fera-t-il ce pauvre enfant continuellement en présence du blasphème, de la débauche, de l'impiété ? — Donnez-lui donc vite le Dieu qui veut réjouir et surtout *fortifier* sa jeunesse. Cet enfant, c'est Daniel au milieu des flammes de la fournaise : il ne peut éviter d'en être consumé que si le Fils de Dieu vient lui-même répandre de son cœur une rosée rafraîchissante.

Prenons-y garde : la précocité des enfants pour le mal dépasse aujourd'hui toute imagination ; nous sommes obligés de le reconnaître, et c'est ce qui souvent nous fait gémir. Or,

cette précocité de l'enfant pour le mal, appelle impérieusement une première communion qui ne soit pas tardive. Saint François de Sales était dans l'ébahissement de voir la précocité des enfants de son époque : il trouvait que c'était un abus de ne pas faire faire la première communion à l'âge de dix ans. —« Oui, ma fille, écrivait-il à une dame ; oui sans doute, il ne « faut pas laisser ces Pâques sans faire communier votre fils. « Mon Dieu ! c'est un docteur déjà. *C'est une grande erreur,* « *ce me semble, de tant différer ce bien à cet âge auquel les en-* « *fants ont plus de discours à dix ans, que nous n'en avions à* « *quinze.* »

Que dirait le saint Évêque en contemplant aujourd'hui la précocité de nos enfants des villes et de la campagne ! « Quant « à la réalité des péchés mortels chez les jeunes enfants de « sept, huit et neuf ans, c'est un fait si évident, si malheu- « reusement certain, et j'ajouterai si malheureusement fré- « quent, qu'il ne faudrait avoir aucune expérience des enfants « pour le révoquer en doute... Chez combien d'enfants la pré- « cocité du mal, surtout en matière de mœurs, ne laisse-t-elle « aucun doute sur l'état de leur pauvre âme... » Ainsi parle Mgr de Ségur, dont il serait superflu de relever l'autorité en pareille matière. (Bulletin de l'Association catholique de Saint François de Sales, avril 1867.)

Or, je vous le demande, voulez-vous abandonner au démon les premières années de l'enfant, au hasard de forger à ce petit innocent des chaînes qui ne sauront plus se rompre ?

Non, dites-vous ; et de bonne heure nous saisissons l'enfant pour l'amener au catéchisme, et le prémunir par une longue et solide instruction contre les piéges du tentateur.

Sans doute, la précaution est sage ; mais est-elle suffisante ? Le catéchisme peut bien instruire l'enfant ; mais est-il nécessairement accompagné d'une grâce qui le fortifie ? Est-ce qu'il est un préservatif suffisant contre les dangers de toute sorte, qu'avant et après le catéchisme, l'enfant rencontre dans la

rue, à l'école, et souvent à la maison ? — M. l'abbé Timon-David à mieux rencontré quand il a proposé d'accorder *fréquemment* le bienfait de l'absolution sacramentelle aux jeunes enfants, pendant les quatre ou cinq années qui précèdent la première communion. Très-bien (1). Je ne crois pas cependant que personne puisse mieux rencontrer que l'Église universelle qui par ses conciles, son rituel, son catéchisme et ses théologiens, avertit les fidèles de se présenter tous à la sainte Table, aussitôt qu'ils auront atteint l'âge de discrétion. La raison en est simple. Toutes nos industries, quelque excellentes qu'elles soient, n'ont en définitive d'autre énergie que celle de l'*opus operantis :* le sacrement seul à la vertu de l'*opus operatum*. Voilà ce que l'on oublie beaucoup trop.

Sont-ils nombreux nos premiers communiants qui s'approchent de leur Dieu ornés de l'innocence baptismale ? Hélas ! répondent les confesseurs en poussant un profond soupir. Et pourtant il devrait en être ainsi. Pourquoi donc Suarez attachait-il tant d'importance à ce que l'enfant s'approchât du sacrement de Confirmation avec son innocence *conservée ?* Et cependant la Confirmation est non le complément, mais la préparation régulière du sacrement de l'Eucharistie.

Que si vous me menacez de voir l'enfant obligé par ses parents de déserter l'Église, au lendemain même de sa première

(1) La pratique si fortement patronée par M. Timon-David vaut mieux que celle que je combats. Mais est-elle bonne d'une bonté absolue ? Je ne le crois pas. Sans doute l'absolution sacramentelle a la vertu de l'*opus operatum*. Cependant combien d'enfants trouvera-t-on qui s'en approchent avec les dispositions de respect et de foi qu'il faudrait y apporter pour en retirer du fruit ? Le sacrement de Pénitence est, par sa nature, dénué de tout appareil qui parle aux sens et qui éveille les affections du cœur. L'enfant ne s'en approchera donc qu'avec indifférence. Au contraire, comme l'Eucharistie parle à son cœur !... L'expérience prouve que l'enfant attache peu d'intérêt à l'absolution, lorsque la communion ne la suit pas. Il se pourrait bien que l'usage détestable de n'absoudre les enfants qu'au moment de la première communion, soit né des règlements qui assignaient un âge *minimum* pour l'admission à la Table sainte.

communion ; je vous répondrai que, dans ce malheur extrême, je trouve pour l'avenir de l'enfant une solide espérance : il porte son Dieu avec lui, et j'en suis sûr, la grâce du sacrement agira en sa faveur comme elle sait agir, avec d'autant plus d'énergie qu'elle rencontre plus de nécessités et de faiblesse. Encore une fois, n'oublions pas l'*opus operatum*.

II. M. l'abbé Falcimagne insinue que j'incrimine *in globo* la négligence du clergé paroissial vis-à-vis des enfants.

Assurément, une telle pensée ne m'est jamais venue à l'esprit. Je sais trop le respect dû au clergé paroissial pour lui jeter gratuitement une injure aussi grave. — Toutefois, ne faut-il pas reconnaître qu'en France nous avons beaucoup à faire sur ce point? Vous en donnerez les raisons qu'il vous plaira. Dites avec Mgr de Ségur que les paroisses sont trop populeuses, et les prêtres insuffisants par le nombre. Ou bien, avec d'autres personnes d'autorité, que le soin des enfants n'est pas assez apprécié par les ouvriers évangéliques : toujours est-il qu'il faut avec M. l'abbé Timon-David constater un fait désolant : « Je l'ai demandé à mes vénérés confrères et surtout je l'ai « appris par les nombreuses correspondances des directeurs « d'œuvres et de patronage. Or, presque partout la jeunesse « est abandonnée, *presque partout on confesse les enfants beau-* « *coup trop tard*, *on les confesse trop rarement*, on les revoit « peu, après la première communion, et dans bien des pays « on ne les revoit plus jamais. » (*Traité de la Confession des enfants*, t. I, p. 29.)

Au besoin, la célèbre lettre de S. E. le cardinal Antonelli, écrite au nom de Sa Sainteté aux Évêques de France, viendrait appuyer le dire de M. Timon-David. — Reconnaissons donc qu'il y a là quelque chose, et même beaucoup à faire.

III. Quant aux paroles citées par moi du catéchisme romain, il me semble que M. Falcimagne en méconnaît la véritable portée. Il ne veut pas y voir une règle précise, une véritable loi : soit. Je soutiens qu'il doit y reconnaître plus qu'une loi

et une règle ; à savoir, la déclaration claire et nette de ce qui est exigé par la nature même des choses. Le catéchisme ne dit pas : *Je vous ordonne de laisser aux parents et au confesseur le soin de décider si l'enfant est parvenu ou non à l'âge de discrétion ;* il dit plus : *Par la nature même des choses, les parents et le confesseur sont plus aptes que qui que ce soit à prononcer si l'enfant à atteint une maturité suffisante.* Rappelons ce passage important : « NOTA. Qua vero ætate pueris sacra mysteria danda « sint, nemo melius constituere poterit, quam pater, et sacer- « dos cui illi confitentur peccata : *ad illos enim pertinet explo- « rare*, et a pueris percunctari, an hujus admirabilis sacra- « menti *cognitionem aliquam* acceperint, et gustum habeant. » (P. II, c. 4, nº 68.)

Il me semble que, par sa clarté, ce texte défie tout commentaire.

Ce qui trompe M. Falcimagne, c'est qu'il place au rang des actes de *juridiction* proprement dite l'admission d'un enfant à la sainte Table. Mais cette admission n'est pas un acte de juridiction. L'admission à la Table sainte dépendant de certaines conditions réunies dans le sujet qui s'y présente, tout se réduit à la constatation d'un fait qu'évidemment les parents et le confesseur de l'enfant sont plus aptes à constater que nulle personne au monde, au moins, en ce qui regarde l'âge de discrétion.

Je laisse de côté la question de savoir si le curé n'a pas le droit d'intervenir pour s'assurer, non du discernement, mais de l'instruction de l'enfant. Ce point est étranger à la question. Il me suffit d'établir qu'aux termes du catéchisme romain, personne ne peut dire *a priori* l'âge que devra avoir atteint le candidat à la première communion. L'enfant est-il mûr à 8 ans, admettez-le ; à l'âge de 9 ans il manque de la maturité nécessaire, différez-le. Souvenez-vous cependant qu'à choisir entre deux écueils, il vaudrait mieux le faire communier trop tôt. Les inconvénients d'une communion prématurée ne sont

pas, à beaucoup près, aussi funestes que ceux d'une communion trop retardée.

Mais, dites-vous, un curé est-il donc obligé de s'en référer au témoignage d'un père mécréant ou d'un confesseur *plus ou moins cosmopolite ?*

Assurément, je l'avoue sans peine, le témoignage du père mécréant est ici de peu de valeur. Mais en est-il de même de ce confesseur *plus ou moins cosmopolite?* Supposez-vous par hasard qu'à première vue il admette à la sainte Table le jeune enfant qu'il vient d'entendre en confession? Faisons lui du moins l'honneur d'une conduite un peu plus grave et plus consciencieuse.

Mais enfin, pourquoi l'autorité diocésaine ou paroissiale ne pourrait-elle pas faire des réglements pour l'admission à la première communion?

Pourquoi? parce qu'il n'est permis à personne d'aggraver les conditions requises par Notre-Seigneur Jésus-Christ pour la réception des sacrements. Cela est si vrai que, tout en exhortant les fiancés à se préparer à la grâce du Sacrement de mariage par la Pénitence et l'Eucharistie, le saint Concile de Trente n'a cru ni devoir, ni pouvoir leur en faire une obligation rigoureuse. — Or, dans le cas particulier qui nous occupe, il est certain que l'enfant a *droit* au sacrement lorsqu'il réunit la double condition de l'âge de discrétion et d'une *certaine* connaissance du dogme eucharistique. S. Liguori semble très-clair à cet endroit. Voici ses paroles : « Alii vero ut « Suarez.... probabilius dicunt, quod esto pueri non teneantur communicare statim post adeptum usum rationis, *non « tamen prohibentur ad Eucharistiam accedere*, semper ac sciant « discernere hunc cœlestem cibum a profano : tunc enim, ut « inquit D. Thomas (3 P. q. 80, art. 9 ad 3), *quia possunt aliquam devotionem concipere, non est eis hoc sacramentum de- « negandum*. Idque confirmatur in cap. penult. caus. 26, q. 6, « ubi dicitur : *Cui pœnitentiæ sacramentum conceditur, neque*

« *Eucharistiæ sacramentum negari debet, si desideret.* » (L. VI, n° 301.)

Je sais bien que l'enfant ne songe pas à réclamer son droit. Mais ne savez-vous pas que le prêtre est son tuteur-né? Donc, ce n'est pas servir les vrais intérêts de ce pupille si cher au Sauveur, que d'imaginer une réglementation dont l'effet serait de retarder la réception de Dieu de l'Eucharistie.

Du reste, je ne suis pas le seul à penser ainsi; et vous me permettrez de citer encore une fois les paroles si explicites de Mgr l'Évêque d'Osnabruck.

« Circa ætatem qua parvuli ad primam Communionem ad-
« mittantur, sublatis quibuscumque contrariis ordinationibus
« antehac emanatis, *rei decisionem parochi cujusque arbitrio et*
« *conscientiæ committimus*, JUXTA S. ECCLESIÆ MENTEM ET PRÆ-
« CEPTUM quo omnes fideles qui ad annos discretionis perve-
« nerunt et capaces ad discernendum et digne recipiendum
« SS. Corpus Domini existunt, tenentur sub gravi, quotannis
« saltem ad S. Synaxim accedere. *Valde periculosum esse con-*
« *stat, si ii qui jam ad capacitatem pervenerunt, adhuc a S.*
« *Communione retineantur in ista ætate, qua plerumque gravis-*
« *simis tentationibus periclitantur, et fortissimo SS. Euchari-*
« *stiæ auxilio maxime indigent.* Admissio ad S. Communionem
« fiat igitur in posterum *non ex certo numero annorum, sed ex*
« *capacitate et maturitate singulorum* a quovis parocho vel ejus
« vices gerente prudenter ac diligenter dijudicanda. »

Dites encore, et répétez sans cesse que tous les délais apportés à la première Communion doivent être légitimés par le but manifeste que vous vous proposez, de procurer un plus grand bien. Je réponds avec le vénérable Évêque d'Osnabruck : la fin est bonne, mais les moyens ne le sont pas; les inconvénients qu'ils entraînent sont loin d'être compensés par leurs avantages : *Finis non justificat media.* — C'est dire assez clairement qu'en pareille matière on ne saurait alléguer la *coutume*, puisqu'une pareille coutume ne serait point *raisonnable.*

IV. Reste à examiner, si, comme le prétend M. Falcimagne, j'ai fait dire aux trois conciles d'Albi, d'Auch et de Toulouse, ce qu'en réalité ils n'ont point voulu dire.

Mais, auparavant, je le prierai d'observer que lorsque j'ai invoqué ces trois conciles provinciaux, je ne me suis nullement appuyé sur l'approbation qu'ils ont reçue à Rome. J'ai seulement recouru à leurs décrets pour montrer que *tous* les évêques de France ne professent pas des principes opposés à ma thèse. Je vous les montre dans l'unique but de vous faire connaître la pensée d'une partie de notre épiscopat. Voilà tout. — Donc, j'ai pu, sans me contredire, récuser l'autorité de quelques autres conciles provinciaux, que l'on ne m'opposait qu'à raison de l'approbation dont ils ont été revêtus à Rome. Pour ceux-là, j'ai dit que, suivant la doctrine des canonistes, leur autorité n'était pas irréfragable s'ils n'étaient revêtus d'une confirmation *in forma specifica.* « Constitutio « Synodalis, dit Benoît XIV, quæ est corroborata Apostolica « confirmatione, ab hac tantas accipit vires, ut prævaleat juri « communi, cui ceteroquin sit contraria... *Quod tamen intelli-* « *gendum est, si confirmatio Apostolica sit in forma specifica,* « ut aiunt, *non in communi!* latum quippe inter hæc dua con- « firmationum genera intercedere discrimen, alibi demonstra- « bitur. » (*De Synodo diœces.* l. XII, C. 5, n° 13.)

Or, j'ai ajouté que les conciles en question manquant tous de cette confirmation *in forma specifica*, j'étais en droit de ne pas accepter les arguments qu'on en tirait contre moi. Où donc est la contradiction ?

Sur quoi, je ferai observer en passant à M. l'abbé R. V., que nos derniers conciles provinciaux offrent quelques exemples de dispositions contraires au droit commun, que la révision romaine a cru devoir laisser passer, sans toutefois les vouloir légitimer. Qu'il veuille bien se rappeler la fameuse discussion au sujet de la pluralité des vicaires capitulaires. Le concile de Soissons (1849) avait proclamé le principe de la

pluralité : il fut approuvé à Rome. Ce qui n'empêcha pas la S. Congrégation du Concile de faire écrire le 14 juillet 1858 au cardinal Gousset, pour lui déclarer qu'aux termes du droit, le chapitre métropolitain devrait élire un seul vicaire. On sait comment cette décision fut modifiée par des décisions postérieures. — Donc, le fait de l'approbation romaine donnée à un concile ou à un synode ne prouve rien, si cette approbation n'est *in forma specifica.*

Je reviens à l'interprétation des conciles de Toulouse, d'Auch et d'Albi.

Celui de Toulouse paraît assez clair à M. l'abbé Falcimagne, qui, après quelques difficultés, croit devoir se résigner à passer condamnation. Je n'insiste donc pas.

Celui d'Auch ne me paraît pas moins clair, et j'y trouve ma thèse expressément formulée.

« Quamvis nullam absolute assignemus ætatem admissio-
« nis ad sacrum convivium, cum discretionis dispositionum-
« que potius quam ætatis habenda sit ratio, caveant tamen
« animarum rectores ne, incuria sua, tardius differatur prima
« communio qua impetui libidinum occurrere expedit. »
(Decr. 81.)

C'est-à-dire, que le Concile n'assigne pas un âge *minimum*, par la raison que l'admission à la première communion dépend de la discrétion et des dispositions de l'enfant, qui sont choses essentiellement relatives, et qui partant ne peuvent être l'objet d'un règlement : *Cum discretionis dispositionumque potius quam ætatis habenda sit ratio.* De plus le concile ne veut pas que la première communion se fasse lorsque l'enfant a déjà été la victime de ses passions; mais il recommande, au contraire, que la communion lui soit donnée assez à temps pour qu'il puisse repousser les premiers assauts de l'ennemi : *prima communio qua impetui libidinum occurrere expedit.* Que dis-je de plus?

Quant au concile d'Albi, il me paraît si décisif, que j'a-

voue ne savoir pas m'expliquer les obscurités dont M. Falcimagne l'a vu enveloppé. Sans doute, le concile a prétendu réprimer l'excessive incurie de quelques prêtres trop négligents. Mais là ne s'arrête pas son décret. Il veut évidemment autre chose. Il veut que les enfants soient admis de très-bonne heure à la première communion. A quel âge? Il ne le dit pas. Ce sera ordinairement entre dix et douze ans; mais ne croyez pas que ce soit là une règle absolue. Il y en a une qui prime toutes les autres : c'est que l'enfant s'approche de la Table sainte avec son innocence *conservée,* c'est-à-dire avant que le vice n'ait flétri son jeune cœur. Relisons ce décret si important (1).

« In quibusdam parœciis plures sæpius inveniuntur utriusque « sexus pueri, qui nondum panem Eucharisticum degustarunt, « licet ad discretionis ætatem jampridem pervenerint : quod « vix absque incuria pastorum accidit. Ex ea negligentia non « raro, juvenes præsertim, totam vitam, aut saltem adole- « scentiam transigunt, quin sacramenti subsidia recipiant, « *aut ad illud non prius accedunt quam in peccatis innumeris,* « *et vitiorum cœno volutati.* Ideo parochis præcipimus, ut « speciali cura pueris invigilent, eos assidue edoceant, et « debite disponant, quo maturius sacram mensam adire « possint, *ea scilicet ætate qua discernere valent Corpus domini,* « *et qua nondum vitiis fœdati, innocentiam ut plurimum reti-* « *nent.* Ætas hæc communiter intra decimum et duodecimum « annum versatur. »

Sauf illusion, ce texte me paraît, à cause de sa clarté, pouvoir se passer de tout commentaire.

M. l'abbé Falcimagne m'objecte, il est vrai, que dans la

(1) Je me demande si le *communiter* écrit à la dernière ligne du décret en question, doit s'entendre dans un sens absolu. Il est certain que saint François de Sales regardait l'enfant âgé de dix ans comme déjà loin de ce *primo rationis crepusculo* qu'il assignait pour époque de la première communion.

plupart des diocèses qui appartiennent aux provinces de Toulouse, d'Auch et d'Albi, l'usage est conforme à celui qu'il défend. Il voit dans ce fait l'interprétation naturelle du sens qu'il faut attacher aux textes cités plus haut.

Je ne sais où M. Falcimagne a pris ses informations. Mais je suis en mesure d'affirmer, pour le tenir d'un personnage considérable de la province de Toulouse et qui peut le savoir, que le décret du concile s'exécute fidèlement dans l'étendue de cette province. Il en est de même, je le sais, par rapport à plusieurs diocèses des provinces d'Auch et d'Albi.

Et puis, quand même il n'en serait pas ainsi, faudrait-il s'étonner qu'un décret de concile ne reçoive pas une entière et prompte exécution, si comme le suppose M. Falcimagne, l'usage contraire était fortement enraciné parmi nous? Donc, serait-il vrai, le fait allégué ne prouverait rien, si ce n'est que les évêques, en patientant, tendent graduellement et sans brusquerie à opérer une réforme salutaire. C'est, en effet, un très-grand abus que de vouloir extirper un abus avec violence et sans prendre son temps. Je n'entends pas autrement la réforme que je propose. Il ne faut pas espérer un retour au droit commun sans compter quelque peu avec la routine.

Je m'arrête, pour ne pas prolonger une discussion déjà bien longue. M. Falcimagne me rappelle sans cesse aux données de son expérience personnelle. Il me permettra de lui répondre que, si je n'ai pas blanchi comme lui dans les fatigues du saint ministère, je puis du moins invoquer l'expérience des autres. Or, au nom de la même expérience qui pousse M. Falcimagne à m'imposer silence, beaucoup d'autres me disent de parler : *Clama, ne cesses.* M. Falcimagne me dit : Votre thèse est insoutenable ; elle n'est bonne qu'à produire le trouble et le désordre. D'autres au contraire me disent : « Vos conclusions sont « parfaitement saines, et il est difficile de comprendre que « tout le monde ne s'y range pas. L'opposition qu'on vous fait « est une preuve nouvelle de la puissance de la routine sur

« les honnêtes gens. Tout ce qu'on allègue contre vous n'a « aucun fondement rationnel : votre thèse a pour elle l'évi- « dence théologique et l'autorité. »

Que faire donc? A qui dois-je obéir?

Il me semble que la question est assez grave pour attirer l'attention du Saint-Siége. La célèbre lettre du cardinal Antonelli prouve que cette matière est jugée, par le Vicaire de Jésus-Christ, d'une importance capitale. Pourquoi les défenseurs d'une innovation qu'ils jugent nécessaire, n'adresseraient-ils pas à Rome une consultation claire et catégorique? La réponse du Pape éclairerait les esprits et calmerait toutes les agitations. Nous dirions une fois de plus : *Roma locuta est, causa finita est.*

H. MONTROUZIER, S. J.

DÉCISIONS DE LA S. C. DU CONCILE.

I. — *Sur les chanoines honoraires.*

Beatissime Pater,

Cum Dignitates ac canonici in Metropolitana Ecclesia N... impares sint numero, quo sacrarum functionum solemnitas sæpe indiget, providere oportet de canonicis ad honorem, qui cum titularibus concurrant. Quapropter Sacræ Concilii Congregationi sequentia dubia pro resolutione submittere decrevi :

I. « An Archiepiscopus privative a seipso canonicos ad honorem nominare, etiamque hunc honorem quibusdam officiis, veluti Doctoribus seminarii, parochis civitatum etc. assignare valeat, vel potius hoc agere consensu, vel consilio capituli.

II. « An canonici ad honorem sedere valeant in choro ante vel post

portionarios vel semiportionarios titulares, qui licet ministrare debeant ut diaconi, ac subdiaconi, sunt tamen de corpore capituli.

III. « An paramenta sacra in functionibus pontificalibus accipere debeant canonici ad honorem, planeta, vel potius Dalmatica, seu tunicella parari teneantur. »

Die 6 julii 1867, S. Congregatio, juxta resolutiones alias in similibus editas, propositis quæstionibus taliter respondendum censet, nimirum :

Ad. I. *Negative ad primam partem, affirmative ad secundam.*

Ad II. *Affirmative post ommes portionarios et semiportionarios, quatenus et ii inter canonicos recenseantur et eodem gradu ac cæteri canonici in choro sedeant.*

Ad III. *Si capitulares sint distincti per ordines, nimirum presbyteralem, diaconalem et subdiaconalem, canonicos honorarios induere debere tunicellam, secus eamdem vestem communem canonicis titularibus cujuscumque ordinis sint.*

(*Acta S. Sedis*, fasc. XXVII, p. 138.)

II. *Sur le baptême des enfants issus d'une association civile.*

D'après une coutume ancienne, dans le diocèse de N..., le son des cloches et celui de l'orgue rehaussent la cérémonie du baptême, et cette cérémonie extrinsèque n'a point lieu quand il s'agit d'enfants illégitimes. Cependant, on avait cru devoir faire fléchir cette discipline, quand les parents étaient civilement unis. Ce fait étant venu à la connaissance de la Sacrée Congrégation, le Cardinal-Préfet, dans une lettre du 31 juillet 1867, a rappelé les vrais principes et parlé avec énergie contre ces unions scandaleuses. Puis, il a tracé la règle suivante : « Sacra hæc Congregatio censet, præfatam consuetudinem (de supprimer toute solennité), quæ obtinere etiam dignoscitur in pluribus locis tuæ diœcesis finitimis, observandam esse in casu quo aqua baptismi abluendi sint infantes eorum parentum, qui sub civilis conjugii prætextu scandalosam vitæ communionem inierunt, quum nullum prorsus inter eos matrimonium existat coram Deo et Ecclesia, neque legitimi sint filii, qui ex ipsis nascuntur. »

(*Acta S. Sedis*, fasc. XXIX, pp. 243, 244.)

BIBLIOGRAPHIE.

—

Religion et Amitié, par M. Bierman, ingénieur des ponts-et-chaussées. 1 vol. in-12 de 400 pp. Nouvelle édition. Montauban, chez l'auteur. 2 fr. 40 c.

Nous ne pouvons mieux faire connaître cet ouvrage, écrit par un homme de foi et de science, qu'en publiant la lettre suivante, adressée à l'auteur par Mgr l'évêque de Montauban :

« Monsieur, j'ai lu avec une extrême satisfaction votre excellent livre *Religion et Amitié*, dont vous avez bien voulu m'adresser un exemplaire, et je m'associe pleinement aux approbations si flatteuses pour vous qu'il a reçues de MMgrs de Lacroix et Salinis.

« L'esprit et les besoins du temps présent ont inspiré à un bon nombre de chrétiens instruits et éclairés des ouvrages très-louables sur la Religion, sur l'Église, sur les preuves et les témoignages qui justifient la Religion et l'Église aux yeux de quiconque joint la droiture du cœur et la bonne foi à un degré même médiocre d'instruction. Mais j'aime à vous dire que le vôtre me paraît être un des meilleurs, et je voudrais le voir entre les mains de tout le monde. Vous écrivez bien, mais vous parlez encore mieux. Les jeunes gens qui ne sont pas encore trop gâtés, les hommes faits qui se sont laissé gagner par de malheureux préjugés et qui n'ont pas pris la peine de les dissiper par des réflexions sérieuses, les prêtres mêmes qui ont si souvent l'occasion de s'entretenir de ces matières si importantes avec des gens dont la foi s'est obscurcie par les mauvaises lectures et les mauvaises relations, tous, à mon avis, trouveront dans votre écrit une exposition claire, facile à comprendre, saisissante même, de tout ce qui peut éclairer la foi du chrétien, et déterminer sa volonté à pratiquer généreusement toute la loi chétienne.

« Le cadre que vous vous êtes tracé est des plus simples, mais il est complet et il embrasse tout.

« *Jésus-Christ est Dieu*, — vous le démontrez, et vous en concluez que sa parole, que son enseignement est digne d'une foi entière. Tout ce qu'il a dit ne peut être que la vérité.

« *L'Église a été fondée par Jésus-Christ*, rendue par lui dépositaire de sa parole, et chargée de la publier partout et toujours, tant que le monde subsistera. Cela, vous le prouvez encore et sans réplique, et vous en tirez cette seconde conclusion qu'il faut croire à l'enseignement de l'Église et remplir les devoirs qu'elle nous intime, puisqu'elle ne parle et n'ordonne qu'au nom de Dieu.

« Cela fait, vous parcourez successivement *le symbole*, *les commandements*, *la grâce* et *la prière*, et sur chacun de ces objets pris en détail vous donnez à la raison la plus exigeante toutes les satisfactions qu'elle peut légitimement désirer.

« Encore une fois donc, votre livre est très-bon, très-bien écrit, très-intéressant à lire par la forme dialoguée et même un peu dramatique que vous avez su lui donner. C'est pourquoi je n'hésite pas à en recommander la lecture à tout le monde, même aux membres du clergé. Si les ecclésiastiques n'en ont pas besoin pour eux-mêmes, il leur sera pourtant agréable de le lire, et il leur servira à éclairer ceux de leurs paroissiens, amis et connaissances, qui auraient besoin de lumières particulières sur les choses de la Religion.

« Recevez, Monsieur, l'assurance de mon estime la plus affectueuse.

« † JEAN-MARIE, *évêque de Montauban.* »

Le Saint-Père a honoré du bref suivant, le R. P. Levavasseur, auteur de différents ouvrages de liturgie qui sont entre les mains de tous :

PIUS PP. IX.

DILECTE FILI, SALUTEM ET APOSTOLICAM BENEDICTIONEM.

Observantissimas tuas libenter accepimus litteras, quibus offerre Nobis voluisti varia sacræ liturgiæ opera gallico idiomate a te exarata, ac Parisiensibus typis in lucem edita et inscripta : *Les Fonctions Pontificales — Cérémonial — Cérémonial à l'usage des petites églises*

de paroisse ; omnia juxta Romanæ Ecclesiæ spiritum et normam elucubrata. Gratissimum certe Nobis fuit, dilecte fili, cognoscere qua veneratione sacram hujus sanctæ Romanæ Ecclesiæ omnium Ecclesiarum matris et magistræ liturgiam prosequaris, et quo studio, omni laude digno, illam in Gallia præsertim quotidie magis promovere ac propagare exoptes. Atque etiam grati Nobis fuerunt filialis tuæ erga Nos, et hanc Apostolicam sedem pietatis et observantiæ sensus, quos in eisdem litteris luculenter profiteris. Dum vero tibi pro munere agimus gratias, cœlestium omnium donorum auspicem et paternæ Nostræ in te caritatis pignus Apostolicam Benedictionem toto cordis affectu tibi, dilecte fili, amanter impertimur.

Datum Romæ apud S. Petrum, die 21 novembris anno 1867.

Pontificatus Nostri anno vigesimo secundo.

PIUS PP. IX.

En terminant ce volume et cette année, nous sommes heureux de constater la situation toujours plus florissante de notre œuvre. La direction des *Archives théologiques* (Paris, Gaume frères et J. Duprey), vient de s'entendre avec nous pour cesser la publication de ce recueil, et pour nous apporter le concours de tous les éléments dont elle dispose. Les catholiques ont souvent le tort de trop éparpiller leurs forces : une action commune les rendrait invincibles sur tous les points. Nous ne cesserons, en ce qui nous concerne, de poursuivre ce but si désirable : l'union et la concorde des esprits dans la vérité. Espérons que certaines dissonances, qui, souvent, sont de simples malentendus, s'effaceront peu à peu; que d'injustes et aveugles défiances s'évanouiront; que tous les amis de l'Église et de la vérité s'uniront pour le bien, comme les ennemis de Dieu s'uniront pour le mal.

E. HAUTCŒUR.

TABLE DES MATIERES.

Pages.

DE LA PREMIÈRE COMMUNION DES ENFANTS, par le R. P. H. MONTROUZIER, S. J. 5
CE QU'ON PENSE EN ALLEMAGNE DE LA PREMIÈRE COMMUNION DES ENFANTS, par LE MÊME. 145
LETTRES ET OBSERVATIONS SUR LE MÊME SUJET, 417, 423, 546, 553 555
L'ÉGLISE ET LA SCIENCE ALLEMANDE (2e et dernier article), par M. l'abbé J. DIDIOT 44
LES RÉHABILITÉES, par M. l'abbé H. GIRARD. 68
DE L'ADMINISTRATION DES SACREMENTS (3e et dernier article), par le R. P. DESJARDINS, S. J. 97
ÉTUDE CRITIQUE SUR LES ÉVANGILES (9e et 10e articles), par M. l'abbé VILMAIN. 97, 193
DES DIVERS SENS DE L'ÉCRITURE (3e, 4e et 5e articles), par M. l'abbé AL. GILLY. 125, 229, 281
DES ORDINATIONS A ROME, par le R. P. PERDEREAU. 151
DES PROTONOTAIRES APOSTOLIQUES 1er, 2e, 3e et 4e articles), par M. l'abbé RENAUD. 157, 244, 338, 439
OBSERVATIONS SUR QUELQUES ASSERTIONS DES *ANALECTA*, par M. l'abbé CRAISSON. 170
NÉOPURITAINS ET RITUALISTES, par M. l'abbé E. LEBRETON. . . 177
L'INFAILLIBILITÉ DU PAPE ET LE JANSÉNISME (1er, 2e et 3e art.), par le R. P. H. MONTROUZIER, S. J. 207, 377, 472
DE L'AUTORITÉ DE SAINT ALPHONSE DE LIGUORI EN MATIÈRE DE THÉOLOGIE MORALE, par LE MÊME. 302
UNE NOUVELLE ÉDITION DES LETTRES DES PAPES, article de M. l'abbé X. 326
ENCORE UN MOT SUR L'EXEMPTION DES RÉGULIERS, par le R. P. H. MONTROUZIER S. J. 332
DE LA CONFESSION DES ENFANTS, par M. l'abbé E. HAUTCŒUR. . 361
DE L'HABITATION DU SAINT-ESPRIT DANS LES AMES JUSTES, (1er et 2e articles), par le R. P. DESJARDINS, S. J. . . . 398, 496
DE LA DISPENSE DES VŒUX DE RELIGION, par M. l'abbé CRAISSON. 447
GUILLAUME DE CHAMPEAUX ET LA CRITIQUE MODERNE, par M. l'abbé DIDIOT. 518
SAINT BONAVENTURE ET SES FAUX ADMIRATEURS, par M. l'abbé CONTESTIN. 540
EXAMEN DE L'INTRODUCTION AUX CÉRÉMONIES ROMAINES DE M. L'ABBÉ BOURBON, par M. l'abbé P. R 255, 457
QUESTIONS LITURGIQUES, par LE MÊME. 268
ENCORE UN MOT SUR L'USAGE DES CIBOIRES AYANT UNE PATÈNE ADHÉRANT A LA COUPE, par LE MÊME 273
LETTRE DE S. E. LE CARDINAL-ARCHEVÊQUE DE MALINES AUX PROFESSEURS DE L'UNIVERSITÉ DE LOUVAIN. 92
LE SÉMINAIRE FRANÇAIS A ROME, par M. l'abbé E. HAUTCŒUR. . 190
LE CONCOURS DANS LE DIOCÈSE DE COLOGNE. 275
BIBLIOGRAPHIE. 375, 479, 570
CHRONIQUE. 95, 279

TABLE ALPHABÉTIQUE.

ALACOQUE (*OEuvres de la Bienheureuse Marguerite-Marie*), 96.
ANGLICANISME. — Néopuritains et Ritualistes, 177 ss.
BALLERINI (le P.). — *De morali Systemate S. A. de Ligorio*, 363.
BIÉRMAN (M.). — *Religion et amitié*, 570.
BONAVENTURE (S.) et ses faux admirateurs, 540 ss. — Nouv. éd. des OEuvres du saint Docteur (Paris, Vivès), 542.
CHAMPEAUX (Guillaume de) et la Critique moderne, 518 ss.
CHANOINES HONORAIRES. — Déc. de la S. C. du Concile, 568.
CIBOIRES (Des) ayant un couvercle adhérant à la coupe, 273.
COMMUNION. — De la première communion des enfants, 5 ss. — Usage général de l'Église confirmé par l'autorité du Catéchisme romain, 7. — Précepte divin interprété par l'Église, 10. — Doctrine des théologiens, avant et après la publication du Catéchisme romain, 12. — Discipline de la France conforme sur ce point à l'esprit de l'Église, 25. — Réponse aux objections, 30 ss. — Ce qu'on pense en Allemagne de la première communion des enfants, 145 ss. — Instruction de l'Évêque d'Osnabruck, 148. — Lettres et observations diverses sur ce même sujet, 417, 423, 546, 552, 555.
CONCOURS (le) dans le diocèse de Cologne, 275.
CONFESSION. — Approbation nécessaire pour la confession des religieuses à vœux simples, 170. — De la confession des enfants, 361 ss. — Règles à suivre dans la pratique de ce ministère, 365. — Divers cas sur l'administration du sacrement de pénitence, 79.
DEHAUT (l'abbé). — *Évangile expliqué, défendu, médité*, etc., 375.
DŒLLINGER (de). — V. *Église*.
DUJARDIN (le R. P.). — Traduction des OEuvres ascétiques de saint Alphonse de Liguori, 376, 469
ÉCRITURE (Des divers sens de l'), 123 ss., 229 ss., 281 ss. (V. la table du tome précédent). — Les Pères et les théologiens ne croyaient pas à la pluralité des sens littéraux, 123. — Luther n'est donc pas le premier qui ait revendiqué l'unité du sens littéral, 125. — Raisons qui font de l'unité du sens littéral une thèse de l'exégèse catholique, 126. — Réponse aux arguments contradictoires, 130. — Tous les passages de l'Écriture sont susceptibles d'un sens littéral, 229. — Réfutation de la doctrine cabalistique, 231. — Réfutation du sy-

stème des figuristes, 237. — Du sens spirituel, 281. — Fondements philosophiques du sens spirituel, *ibid.* — Existence des types dans l'ancien Testament ; leur classification, 284. — Les Juifs contemporains de Notre-Seigneur croyaient à l'existence des types, 296. — Témoignage de Notre-Seigneur et des apôtres en faveur des types, 296. — L'Église a suivi leur doctrine. 298.

ÉGLISE (l') et la Science allemande, 44 ss. (V. la table du tome précédent.) — Tendances, sympathies de la Science allemande, 50. — Ses prétentions ambitieuses, 54. — Programme de M. de Dœllinger, 59.

ENFANTS. — Confession, 361. — Funérailles, 270. — Première communion, 5, 145, 417, 546. — Enfants illégitimes, leur baptême, 569.

ÉVANGILES (Étude critique sur les), 97 ss., 193 ss. (V. la table du tome précédent.) — Les deux premiers Évangiles ne sont pas des compositions impersonnelles, 97. — Rien en saint Matthieu ne décèle ni une œuvre de remaniement ni une origine tardive, 102. — Différence de généalogie, 107. — Cet Évangile fut rédigé en hébreu, 110. — Notre texte grec est la traduction fidèle de l'original, 118. — Saint Marc n'est ni l'Évangile primitif, ni une mosaïque composée de pièces diverses, ni un écrit fait à l'aide de saint Matthieu et de saint Luc, 193. — En lui point de détails hyperboliques, ni d'indices d'une date postérieure à la ruine de Jérusalem, 198.

EXEMPTION. — Encore un mot sur l'exemption des Réguliers, 332.

FUNÉRAILLES des enfants, 270.

GAREISO (l'abbé). — *L'Archéologie chrétienne*, 470.

GÉRIN (Charles). — Assemblée de 1682, 96.

GILLY (l'abbé). — *Précis d'introduction à l'Ecriture sainte*, 279.

GRANDCLAUDE. — *Breviarium philosophiæ scolasticæ*, 375.

HILAIRE de Paris (le P.). — *Cur Deus homo*, 375.

HUGUENIN. — *Expositio methodica juris canonici*, 376.

HUILES (saintes) dans le pied d'une custode, 272.

JACQUES (le R.P.). — Trad. des Œuvres dogm. de S. A. de Liguori, 469.

JANSÉNISME. — V. *Pape*.

LAMY. — *Introductio in sacram Scripturam*, 279.

LATASTE (le P.). — V. *Réhabilitées*.

LEVAVASSEUR (le R. P.). — Bref rel. à ses ouvrages liturgiques, 571.

LIGUORI. — De l'autorité de saint Alphonse de Liguori en matière de théologie morale, 302 ss. — Quel est le fond de la doctrine de saint Alphonse ? Est-ce l'équiprobabilisme ou le probabilisme ? 303. — Comment faut-il entendre la réponse de la S. Pénitencerie au cardinal de Rohan, 317. — V. *Dujardin, Jacques*.

LINGES d'église. — Leur bénédiction, 255. — Respect et soin avec lesquels il faut les traiter, 259.

LITURGIE. — Questions liturgiques, 268. — V. *Ciboires, Funérailles, Huiles, Linges, Messe, Ornements.*

LOUVAIN. — Lettre de S. E. le Cardinal-Archevêque de Malines aux professeur de cette Université, 92.

MESSE. — Du cantique *Benedicite* après la sainte messe, 268.

MUHLBAUER. — *Thesaurus resolutionum S. C. Concilii*, 375.

MICHAUD (M. l'abbé). *Guillaume de Champeaux*, 518.

ORDINATIONS (des) à Rome, 151.

ORNEMENTS d'église. — Leur matière et leur forme, 457.

PAPE. — L'infaillibilité du Pape et le Jansénisme, 207 ss., 377 ss., 172 ss. — Infaillibilité du Pape avant l'apparition du Jansénisme, 210; Témoignage des saints Pères, *ibid.* ; des Conciles, 212 ; de Fé, nelon et de Bossuet, 212 ; Sentiment d'horreur et de répulsion dans tous les temps contre la doctrine opposée, 217. — La France et l'Université de Paris, 218. — Le Jansénisme, sa doctrine, son influence, 377. — Le gallicanisme se fait son auxiliaire, 472. — V. *Thiel.*

PELLETIER (le chanoine) éd. de Reiffenstuel et de Pétau, 95.

PITRA (le cardinal). — *Hymnographie de l'église grecque*, etc., 280.

PROBABILISME. — V. *Liguori.*

PROTONOTAIRES (des) apostoliques, 157 ss., 244 ss., 338 ss., 439 ss. — Coup d'œil sur leur institution, 159. — Des protonotaires participants, 244. — Des protonotaires *ad instar participantium*, 338. — Des protonotaires titulaires ou honoraires, 439.

RÉHABILITÉES (les), 68.

REUSCH (le Dr). — La Bible et la nature, 280.

SACREMENTS (l'administration des), 79.

SAINT-ESPRIT. — De l'habitation du Saint-Esprit dans les âmes justes, 398 ss., 496 ss. — De l'Ordre surnaturel et de ses Éléments, 398. — De la grâce habituelle, 404. — Présence substantielle du Saint-Esprit par la grâce, 496 ss.

SÉMINAIRE (le) français à Rome, 190. — Bref de S. S. Pie IX en sa faveur, 191.

THÉOLOGIE morale. — V. *Liguori.*

THIEL (le Dr A.). — Nouvelle édition des Lettres des Papes, 326.

TOLOMEI (le cardinal). — *De Romano Pontificatu*, 180.

VAN DE KERCHOVE (le P.). — De la confession des enfants, 365.

VERCELLONE (le P.) — *Opuscula IX H. S. Gerdilii*, 280.

VOEUX. — A qui il appartient d'en dispenser lorsqu'ils sont simples, 447.

Arras. — Typ. ROUSSEAU-LEROY, rue Saint-Maurice.